

KARL JASPERS

nietzsche

introduction à sa philosophie



TEL gallimard

COLLECTION TEL

Karl Jaspers

Nietzsche

Introduction
à sa philosophie

TRADUIT DE L'ALLEMAND
PAR HENRI NIEL

LETTRE-PRÉFACE
DE JEAN WAHL

Gallimard

*Ce livre a initialement paru
dans les « Classiques de la Philosophie » en 1950.*

Titre original : NIETZSCHE
EINFÜHRUNG IN DAS VERSTÄNDNIS SEINES PHILOSOPHIERENS

© By Walter de Gruyter & Co., Berlin.
© Éditions Gallimard, 1950, pour la traduction française.

LETTRE-PRÉFACE DE JEAN WAHL

Monsieur et cher ami,

Je vous félicite d'avoir mené à bien celle grande entreprise qu'est la traduction du beau livre de Jaspers sur Nietzsche. Vous avez pensé que m'étant intéressé dès sa parution à cette œuvre du double point de vue de son importance pour l'interprétation de la pensée de Nietzsche et pour celle même de Jaspers, je pourrais peut-être vous donner conseil sur la façon de concevoir une sorte d'introduction à votre travail. Permettez-moi donc de dire par votre intermédiaire comment j'envisagerais la chose. Jaspers avait dit dès 1935 : « La situation philosophique présente est déterminée par le fait que deux philosophes, Kierkegaard et Nietzsche, qui durant leur vie n'avaient pas attiré une grande attention et qui pendant longtemps étaient restés en arrière de la sphère d'intérêt des philosophes, ont vu leur stature grandir, leur signification augmenter peu à peu tandis que tous les autres philosophes qui avaient suivi Hegel voyaient leur portée et leur signification s'amoindrir. » Il s'agirait donc avant tout de prendre conscience de ces deux événements philosophiques que constituent Nietzsche et Kierkegaard, sans jamais les séparer l'un de l'autre, chacun d'eux ne prenant, comme on pourra le montrer, toute sa signification que par sa relation et par son opposition avec l'autre. Mais il faudra aller plus loin, et suivant l'expression que Jaspers emprunte à Kierkegaard les répéter l'un et l'autre à l'intérieur de nous-mêmes, c'est-à-dire les revivre, les repenser, les re-expérimenter, nous les approprier, en même temps que nous répéterons en nous les exigences de la philosophie éternelle.

Ce serait peut-être là la première tâche de cette introduction, rapprocher Nietzsche de cette autre source de la pensée Jaspérienne : Kierkegaard. Il me semble de plus qu'il faudrait éclairer ce que dit Jaspers dans son Nietzsche par des passages empruntés surtout aux ouvrages qu'il a écrits après ce livre.

Dans son livre de 1917 sur la Vérité, Jaspers nous dit que Kierkegaard et Nietzsche sont des apparitions qui se sont produites au moment où l'humanité est à un tournant de son histoire, et qu'ils prennent conscience de l'énorme beauté de l'époque qui va survenir.

En fait, nous sommes, pour Jaspers comme pour Heidegger, devant la fin de la philosophie occidentale de la rationalité considérée comme objective et absolue.

Or, c'est une caractéristique de l'histoire occidentale que d'être une histoire de tensions et, ainsi que le montre Jaspers dans son Esquisse d'une philosophie de l'histoire, de tensions qui s'expriment par de grandes personnalités.

Ces personnalités, et ceci est particulièrement vrai dans le cas de Nietzsche et de Kierkegaard, sont des personnalités d'exception ou comme le dit Jaspers des exceptions. « L'exception, dit Henri Niel dans des pages extrêmement fines qu'il a consacrées au livre de Jaspers sur la Vérité, prend la figure de l'individu solitaire ne s'appuyant que sur lui-même. Elle proteste en faveur de la transcendance contre la fidélité à un universel coupé du mouvement de dépassement par quoi il est porté »¹. Notre tâche, ce sera, à nous qui ne sommes pas exception, de philosopher à la lumière de l'exception.

Mais précisément devant de telles exceptions, notre attitude ne peut pas être simple. « Nous ne pouvons pas la voir, dit Jaspers dans son livre sur la Vérité, avec le regard théorique du savant, car elle n'est pas présente d'une façon objective. Si nous prenons l'exemple de Nietzsche, nous verrons que nous sommes toujours par rapport à lui à une certaine distance, et que nous allons d'un sentiment de vénération et d'effroi devant ce qu'il y a de substantiel dans son sacrifice à un sentiment de pitié devant le malade qu'il était et parfois de colère devant l'absurde qu'il apportait. Que ces deux choses soient en même temps, voilà l'ambiguïté que nous ne pouvons pas supprimer ...

Que toutes ces questions puissent être posées, c'est précisément la signification de l'exception ; elle n'est jamais pour les autres que possibilité, c'est-à-dire appel à une mise en question. En tant que réalité, elle demeure étrangère ; elle est la possibilité de l'appropriation. C'est que comme le dit encore Henri Niel, « malgré les apparences, l'exception ne se cherche pas elle-même, elle poursuit un universel »².

Tel est le tragique de Nietzsche. Malgré l'étendue, l'immensité de son influence, Nietzsche nous demeure caché. Ce solitaire, qui, comme le note Jaspers avait la passion de la communication, reste pour nous une énigme.

Nous savons du moins qu'il fut un homme qui se plaça à la limite de la pensée, dans une de ces situations-limites grâce auxquelles d'après Jaspers s'ouvre pour nous la transcendance. Il fut un homme du tragique ; et l'on sait que pour Jaspers le tragique est précisément une voie d'accès vers ce qui nous dépasse.

Peut-être serait-il bon ici de revenir encore une fois à la comparaison entre Nietzsche et Kierkegaard puisque Jaspers nous dit que la méditation sur l'un ne doit pas être séparée de la méditation sur l'autre. Tous deux ont été élevés dans le christianisme, tous deux ont été sensibles à la pensée de Schopenhauer, l'un au début de sa vie, l'autre à la fin de la sienne. Tous deux ont réfléchi longuement sur le cas de Socrate, d'une façon différente il est vrai ; car Socrate est le grand maître pour Kierkegaard et le grand ennemi pour Nietzsche.

Néanmoins dans cette inimitié de Nietzsche pour Socrate, il y a en même temps un respect pour Socrate et c'est une observation générale que Jaspers peut faire au sujet de Nietzsche ; ceux auxquels il s'oppose le plus sont en même temps ceux auxquels il tient par des liens très profonds. En même temps qu'il y a chez lui mépris pour Socrate, il y a

¹ Critique, n° 31, p. 1085

² O. c., p. 1085.

une profonde attirance parfois pour sa personnalité. Dans son livre sur Nietzsche et le christianisme, Jaspers montre qu'il en est de même pour les rapports entre Nietzsche et la religion chrétienne. D'après lui la lutte de Nietzsche contre le christianisme est la conséquence de certaines impulsions chrétiennes et du fait que le christianisme se serait, dans l'esprit de Nietzsche, vidé de son contenu.

Kierkegaard et Nietzsche s'opposent tous deux à la pensée purement rationnelle. Tous les deux se proclament ennemis des professeurs, tous les deux ennemis de Hegel. « Tous les deux mettent en question la raison du point de vue de la profondeur de l'existence » écrit Jaspers.

Par là même, ils sont amenés à inaugurer un nouveau mode de philosopher ; ils sont des poètes en même temps que des penseurs ; ils sont en même temps des poètes, des génies esthétiques, des prophètes, et des sortes de saints. Cet individu qu'ils veulent développer tous deux est essentiellement ambigu, est fait, chez tous deux de contradictions. Bien que l'un soit chrétien et l'autre anti-chrétien, nous pouvons dire que tous deux sont des critiques de ce que Kierkegaard appelle la chrétienté en tant qu'opposée au christianisme. Sans doute, Kierkegaard est devant Dieu et Nietzsche se présente comme étant devant un Dieu mort, devant le cadavre décomposé de Dieu. Mais son athéisme n'est pas un athéisme objectif comme celui du XVIII^e siècle ; il ne dit pas : il n'y a pas de Dieu, il dit : Dieu est mort. Ou plutôt encore : il faut tuer Dieu. C'est ce que Jaspers a appelé un athéisme existentiel, et ce que l'on pourrait appeler plutôt encore une opposition existentielle à Dieu.

A la place du savoir objectif, Kierkegaard met la croyance, Nietzsche met la volonté de puissance. Notons tout de suite, en suivant d'ailleurs les indications de Jaspers, que dans l'incroyance de Nietzsche il y a une croyance. Ce serait ici le cas d'aborder les relations de Nietzsche et de la théorie de la vérité. Dans son récent livre, Jaspers nous dit, dès la première page, que le mouvement de la vérité s'est, grâce à Nietzsche, précipité dans une sorte de tourbillon. Pour Nietzsche il n'y a pas de vérité mais seulement des perspectives et des interprétations. De cette théorie de la vérité, Jaspers loue la force éclaircissante et la liberté qu'elle ouvre à la connaissance, toute la place qu'elle fait au possible ; le monde n'est plus qu'un écrit qu'il s'agit d'interpréter, un ensemble de métaphores ductiles pour notre pensée ; et cette théorie de Nietzsche est certainement une des origines de la théorie du chiffre chez Jaspers.

Ce monde de perspectives est un monde mouvant. Nietzsche nous restitue ce qu'il appelle l'innocence du devenir. Ce qui est au fond de l'univers, ce qui est pour prendre les termes de Heidegger l'être de tout étant, c'est la volonté de puissance.

Aussi l'idée de possibilité n'a-t-elle pas moins d'importance pour Nietzsche que pour Kierkegaard. Le philosophe pour Nietzsche est celui qui conçoit une multitude d'hypothèses, court une multitude de risques, aborde comme il le dit de dangereux peut-être. Kierkegaard nous avait dépeint l'âme croyante comme en voyage sur des mers profondes. De même, Nietzsche nous décrit le surhomme sur la mer de l'infini. « Il faut mettre au premier plan, dit Nietzsche, tout ce que l'existence a de problématique et d'étrange. »

Mais on peut aller encore plus loin en insistant sur la comparaison possible entre l'instant, essentiellement l'instant de l'incarnation, chez Kierkegaard et l'éternel retour chez Nietzsche. L'affirmation de l'éternel retour, c'est d'abord l'affirmation de quelque chose d'absurde, cette idée que l'instant actuel sera revécu et a été vécu par nous une infinité de fois. Voilà quelque chose dont nous ne pouvons même pas supporter la pensée, une sorte de martyre de l'entendement, accomplissant, du moins en ce sens un rôle équivalent à la pensée de l'incarnation chez Kierkegaard. Mais en deuxième lieu, pour ceux qui peuvent et savent dire oui à l'éternel retour, cette affirmation nous amène à voir que chaque instant a une valeur infinie, amène à la réapparition de l'idée d'éternité et même, comme l'a montré Löwith, non de totalité. Ainsi les deux fonctions que l'incarnation accomplit chez Kierkegaard, l'éternel retour les remplit chez Nietzsche. Sans doute pourrait-on dire que l'un, se voulant le contemporain du Christ insiste, plutôt sur le passé, l'autre tendu vers le surhomme, plutôt sur l'avenir. Mais cette distinction n'est qu'apparente puisque précisément dans leur pensée il doit y avoir une identité du passé et de l'avenir dans l'instant réel. L'acte par lequel nous disons oui à la vie chez Nietzsche est tout à fait analogue à l'acte de la répétition chez Kierkegaard ; et de même que le chrétien suivant Kierkegaard sera celui qui aura l'idée que la résurrection est un fait éternel, le surhomme nietzschéen sera celui qui saura que tout passé est en même temps avenir et par là aura la force de dire oui au monde.

Nous pouvons aller encore un peu plus loin dans la pensée de Nietzsche en mettant en rapport ses deux idées fondamentales, l'idée de l'éternel retour. Le surhomme est celui qui aura assez de force pour supporter la pensée de l'éternel retour. Or, qu'est-ce que le surhomme ? C'est celui qui dépasse l'humanité. Qu'est-ce que l'éternel retour ? C'est la pensée que rien ne peut être dépassé. Il y a là une contradiction, mais Nietzsche, pas plus que Kierkegaard n'est penseur à être effrayé par les contradictions et Jaspers le montre avec une grande maîtrise. Le surhomme qui dépasse l'humanité sait en même temps que l'humanité ne peut pas être dépassée.

Nous voyons ainsi peu à peu comment les idées d'existence et de transcendance se joignent dans la pensée de Nietzsche et dans celle de Kierkegaard. Certes Nietzsche n'est pas classé d'ordinaire parmi les philosophes de l'existence ; mais n'a-t-il pas philosophé, n'a-t-il pas écrit son œuvre avec tout son corps, avec toute sa vie ?

Les vérités qu'il met au jour sont suivant son expression, des vérités qui saignent de son propre sang. Comme Kierkegaard il est un penseur subjectif et passionné. C'est que comme Kierkegaard, il sent la lutte à mort entre la connaissance et la vie, et pourtant a le besoin de maintenir une connaissance aiguë et passionnée, en même temps que de garder à la vie toute son intensité. On pourrait montrer comment Jaspers trouve dans la philosophie de Nietzsche l'exemple des situations-limites, comme la souffrance et la mort, la logique des contradictoires, l'idée de transcendance et enfin l'échec comme signe chiffré de ce qui nous dépasse infiniment. C'est en ce sens qu'il peut voir dans les symboles conçus par Nietzsche des signes dont les significations sont infinies.

Nous venons de mentionner l'idée de transcendance, et en effet c'est par la jonction entre cette idée et l'idée d'existence que se caractérisent ces deux sources de la philosophie contemporaine, Kierkegaard et Nietzsche.

« L'homme, dit Nietzsche est quelque chose qui doit être dépassé ». Dans cette pensée nous voyons la première esquisse de l'idée de transcendance, telle qu'elle sera comprise chez Jaspers. Il y a à l'intérieur de l'homme un mouvement de transcendance.

Cette idée même de transcendance prend un sens nouveau quand on se rend compte qu'il y a quelque chose qui dépasse absolument l'homme, qui tend à écraser l'homme. Le mouvement de transcendance vient se rencontrer alors avec le terme transcendant qui chez Kierkegaard est l'Éternel et qui chez Nietzsche est l'Éternel Retour.

Ainsi d'une double façon, l'existence se définit par son rapport intime avec la transcendance.

Cet éternel retour, il faudra que le surhomme l'accepte et dise oui à son destin. L'idée de l'amor fati sera une des origines de l'idée que se fait Jaspers de la répétition.

Sans doute Jaspers note les déficiences de la pensée de Nietzsche, l'ivresse de l'extrême, le retour à l'instinctif. Dans son livre sur Nietzsche et le Christianisme, il remarque de plus que personne n'a jamais cru authentiquement à l'éternel retour et au surhomme, tels qu'ils sont présentés par Nietzsche, que les concepts de vie, de force, de volonté de puissance restent vagues. Il y a, écrit-il dans son livre sur la Vérité, au centre même de la philosophie nietzschéenne une absolutisation des catégories biologiques, un nouveau dogmatisme, une nouvelle étroitesse. L'idée de volonté de puissance que Heidegger critique dans son dernier livre comme étant l'aboutissement du subjectivisme de la philosophie à partir de Descartes est critiquée par Jaspers comme ambiguë ; et d'une façon générale pour lui Nietzsche oscille entre une pensée qui comporte trop de finitude et une pensée qui comporte trop d'infini. Nietzsche échoue, et cet échec de Nietzsche se voit peut-être particulièrement dans la théorie de la vérité comme interprétation dont nous avons d'abord loué la fécondité. Car cette conception dans laquelle Jaspers voit comme une exagération du *criticismus* kantien aboutirait finalement à l'impossibilité de séparer l'illusion et la réalité, à l'évanouissement de la justesse logique, à la transformation de la vérité en une fausseté simplement utile pour le développement de la vie.

La volonté de puissance se continuerait en une volonté d'apparence et d'illusion, et il n'y aurait plus de place dès lors pour cette volonté de vérité qui anime si fortement la pensée de Nietzsche. La volonté de vérité serait parvenue à se ruiner elle-même, puisqu'elle finirait par ne plus nous faire voir partout qu'apparences et illusions et d'ailleurs, s'il n'y a que des interprétations sans rien à interpréter, c'est la fin de l'idée de vérité.

Il n'en est pas moins vrai que Nietzsche, est avec Kierkegaard un des plus grands psychologues, de ces psychologues interprètes dont Jaspers parle dans sa *Pathologie Générale*, de ces écrivains qui nous découvrent nous-mêmes à nous-mêmes. Mais ce n'est pas seulement cela. Le nihilisme de Nietzsche nous mène à une réalité. Sans doute,

comme Heidegger, Jaspers insiste sur la volonté de Nietzsche à certains moments de sacrifier au néant Dieu même. Mais Nietzsche va au delà du néant ; en lui, le monde moderne prend conscience de son échec, en lui la modernité se nie elle-même. C'est au delà du néant qu'il découvre cette jubilation de l'être qui se maintient éternellement, de façon dionysiaque, au sein de toute destruction et qui devient consciente de sa plus haute force dans la dépense de soi et dans la ruine. Ce que nous venons de dire en partant du livre sur la Vérité, nous pourrions le dire aussi bien en partant de celui que Jaspers a écrit sur Nietzsche et le Christianisme. Il y a un moment où les oppositions sont surmontées, où le bonheur est là et après avoir passé par le nihilisme nietzschéen qui est un nihilisme de la force, nous retrouvons l'être, l'être des premiers penseurs grecs.

Ainsi jamais avec Nietzsche nous ne pouvons nous arrêter à une seule pensée ; il n'y a pas ici d'ordre systématique, il n'y a pas ici de proposition. il n'y a pas ici de structure fixe. Il n'y a rien de stable ; à le lire nous devenons les participants d'un processus sans fin, nous sommes entraînés dans un tourbillon ; sans cesse devant nous des espaces nouveaux s'ouvrent, espaces libres pour notre imagination, pour notre sens du futur et du possible. Toutes les vérités tendent à se dissoudre. Nietzsche est un être problématique ; il ne nous laisse pas de repos, il nous tourmente ; il nous fait avancer dans une dialectique infinie, dans une ambiguïté qui sans cesse s'approfondit. Mais néanmoins ces contradictions dont nous avons parlé et cette recherche même des opposés s'apaisent parfois. Le mouvement peut être vu dans son ensemble, mouvement qui est partout et nulle part et qui est expression de la vérité, de l'être.

« L'exception est comme un feu qui se consume lui-même tout en rendant visible par là tout le reste. L'exception devient victime, en un sens définitif ; elle n'est sacrifiée pour aucun avenir, elle n'est sacrifiée pour rien qui soit immanent au monde. » (De la Vérité, p. 764). Il n'y a plus dès lors qu'à nous exposer à Nietzsche, à entendre son appel et son exigence, à le laisser agir sur nous. Il nous ramènera à nous-mêmes, il nous permettra de nous saisir comme donnés et versés à nous-mêmes. Ce qui est vrai est ce qui, grâce à Nietzsche, est révélé de nous à nous.

« Comprendre un penseur, c'est le voir à partir des points de vue les plus vastes d'après lesquels les aspects plus particuliers peuvent être ordonnés ; c'est le saisir à partir de la plus grande profondeur qu'il a atteinte, par rapport à laquelle tout le reste doit être mis en place. » (Nietzsche et le Christianisme, p. 76). C'est bien de cette façon que Jaspers a étudié Nietzsche et c'est cela surtout qu'il conviendrait, je crois, de dire dans cette introduction.

Votre

Jean WAHL.

PRÉFACE

Parmi les nombreux ouvrages consacrés à l'étude de Nietzsche, il n'y en avait aucun à synthétiser le point de vue biographique et le point de vue systématique. C'est ce à quoi s'est efforcé Karl Jaspers. Son livre conduit au cœur de la pensée nietzschéenne. Introduction à la pensée nietzschéenne, cette œuvre est aussi et peut-être plus encore introduction à la pensée de Karl Jaspers lui-même. Dépasant les exposés classiques de la philosophie de Nietzsche, l'auteur retrouve en effet les problèmes qui se sont imposés à sa méditation.

Traduire une œuvre de Karl Jaspers est une entreprise audacieuse, sinon téméraire. Certains pensent peut-être que ceux-là seuls s'y hasardent qui en ignorent la difficulté. Pris entre des tâches opposées, le traducteur doit sacrifier à des exigences contradictoires. Il lui est demandé un véritable travail de création. Dans son effort le plus personnel il doit disparaître derrière la pensée de celui qu'il expose. Peut-être pourra-t-on nous reprocher de n'avoir pas suffisamment échappé à un certain raidissement logique d'une pensée très intimement coulée dans le moule germanique. La difficulté de la traduction est augmentée aussi par l'impossibilité de trouver l'équivalent français des notions fondamentales utilisées par Jaspers. Il y a en allemand deux mots : Dasein et Existenz pour traduire le terme français d'existence. Chez Jaspers le premier s'entend de l'existence empirique, conçue comme simple réalité de fait, le second désigne cette même existence pour autant qu'elle est activement assumée par le sujet et devient objet de ses possibilités (sans toutefois se confondre avec l'idée de subjectivité). Cette dualité de sens est essentielle à la pensée de Karl Jaspers. Nous y retrouvons un écho de l'opposition entre l'existence authentique et l'existence inauthentique de Heidegger. Après beaucoup d'hésitations nous avons traduit Existenz par Existence et Dasein par donné, être-là. Non moins essentielle que l'opposition Dasein-Existenz est l'idée de « Umgreifende », qu'à la suite de M. Pollnow nous traduisons par « englobant ». Pour Jaspers il n'y a pas de métaphysique possible parce que le savoir du tout comme tout nous échappe. Il reste cependant que le tout nous est présent d'une certaine façon. C'est cette présence qui est désignée par le terme d'« englobant » : « Tout ce qui devient objet, écrit Jaspers, et même si c'est le plus grand objet, est toujours contenu pour nous dans quelque chose d'autre, et n'est jamais le tout. Où que nous arrivions, l'horizon qui encadre ce que nous avons atteint n'a pas de borne et nous force à renoncer à tout arrêt définitif. Il nous est impossible d'atteindre soit un point de vue nous permettant d'embrasser le tout de l'être limité, soit une suite de points de vue, par l'ensemble desquels la totalité de l'être se manifesterait même indirectement, sous forme de système fermé. — Mais nous vivons toujours encadré par un horizon. La question de cet « englobant » naît du fait qu'il existe un horizon, et que par conséquent une autre chose s'annonce continuellement qui, à son tour, englobera l'horizon donné. L'englobant en lui-même n'est pas cet horizon dans lequel nous rencontrons chaque genre défini du réel et du vrai. Mais il est ce qui englobe tout horizon particulier, ou mieux : il est purement et simplement ce qui en tant qu'englobant n'est plus

visible comme horizon. — Cet englobant, dans ces deux perspectives opposées l'une à l'autre, est aussi bien présent qu'absent ; tantôt c'est l'être même qui est tout, être dans lequel et par lequel nous existons, tantôt c'est l'englobant que nous sommes nous-mêmes, et dans lequel nous rencontrons chaque genre défini de l'être ; ce serait le médium, grâce auquel tout ce qui est « être » devient finalement « être pour nous ». Dans les deux cas, l'englobant n'est pas la somme des divers genres de l'être dont nous ne connaissons que partiellement les contenus. Mais cet englobant, c'est le tout, se supportant lui-même comme dernier fondement de l'être, soit de l'être en soi, soit de l'être pour nous » (1). Le dernier terme sur lequel nous attirerons l'attention — il faudrait faire une étude de tout le vocabulaire de Jaspers — est celui d'« Erhellung » : éclaircissement. Il s'agit ici de l'acte essentiel de la réflexion philosophique. Pour Jaspers l'ordre de l'histoire, qui est celui de l'expérience, n'est pas doublé d'un univers intelligible qui en assure la solidité. Cependant le phénomène n'est pas abandonné à lui-même, car il reste révélation de la transcendance. Cependant cette transcendance n'a pas de contenu propre, elle se dissout à l'étreinte. L'éclaircissement de l'existence sera l'acte par lequel nous déchiffrons justement cette révélation de la transcendance.

Il est bien entendu enfin que nous ne prenons pas à notre compte toutes les affirmations de Jaspers. Il s'agit simplement de livrer un document au lecteur de langue française (2). Il suffira de se référer à l'un ou l'autre exposé de la philosophie de Jaspers pour déterminer les critiques qui atteignent celle-ci.

1. La pensée de Descartes et la Philosophie par K. JASPERS, *Revue Philosophique*, mai-août 1937, p. 55, note.

2. Les œuvres de Nietzsche sont citées d'après l'édition KRONER ; le premier chiffre désignant le tome, le second la page. Pour les lettres il n'a été usé que de l'indication chronologique.

INTRODUCTION

INTRODUCTION

COMMENT COMPRENDRE L'ŒUVRE.

Les principaux types d'interprétation de Nietzsche. — Comment lire Nietzsche. — Principes de l'interprétation. — Les trois parties de l'exposé. — Méthode de l'exposé.

L'INTERPRÉTATION OBJECTIVE EST FONCTION DE LA PERSONNALITÉ QUI COMPREND.

Vérité philosophique. — Ce qui est demandé au lecteur. — Peut-on communiquer la Vérité ? — Nietzsche ne veut pas de fidèles. — Que veut Nietzsche ? — Nietzsche a-t-il trouvé des lecteurs selon son cœur ?

Des traités, un grand nombre de fragments, de lettres, de poésies, — le tout soit sous une forme littéraire achevée, soit sous forme d'œuvres posthumes puissantes, accumulées durant une vingtaine d'années, tel est l'aspect sous lequel se présente la pensée de Nietzsche.

Elle ne se développe point par aphorismes, comme celle des essayistes célèbres parmi lesquels Nietzsche s'est intentionnellement rangé, ni de façon systématique comme les systèmes philosophiques conçus comme tels.

Pour autant qu'on l'oppose aux systématiques, Nietzsche n'a pas construit un ensemble intellectuel logique ; les esquisses systématiques qu'il a données de ses œuvres sont ou bien présentation de sa pensée en vue d'un exposé, présentation qui n'a rien de définitif, ou bien conséquence d'une direction particulière de recherche, ou enfin inspirées par l'action qu'il comptait exercer par sa réflexion philosophique.

Servons-nous d'une comparaison. L'œuvre de Nietzsche se présente à nous comme un chantier. On a fait sauter le flanc d'une montagne ; les pierres, déjà plus ou moins taillées, donnent à penser que nous sommes en présence d'un tout. Mais l'œuvre pour laquelle cette explosion a eu lieu n'a pas encore été élevée. Que l'œuvre soit restée un amas de décombres, ne semble cependant pas avoir empêché Nietzsche d'entrevoir les possibilités d'arrangement ; de nombreux fragments se répètent sous des formes innombrables, qui n'offrent que peu de changements entre eux, d'autres apparaissent comme des formes précieuses, uniques, comme si ils eussent dû constituer quelque part une pierre d'angle ou une clef de voûte. On ne reconnaît les divers fragments qu'en les comparant minutieusement entre eux à partir de l'idée de l'ensemble de l'édifice. On ne saurait dire avec certitude que celui-ci soit unique. Il y a, semble-t-il, plusieurs possibilités de construction à s'entrecroiser ; on se demande parfois s'il manque quelque chose à un fragment ou s'il répond à une autre idée de l'édifice.

Notre tâche, semble-t-il, est de chercher parmi les décombres le plan de l'édifice, quoique celui-ci ne se soit révélé à personne comme un tout achevé dont le sens est incontestable. La recherche de ce dessin caché ne réussira qu'à la condition de nous comporter comme si nous avions à bâtir l'édifice même, qui tomba en ruine lorsque Nietzsche voulut l'édifier. Il s'agit de ne pas se laisser distraire par la masse des décombres, de ne pas se laisser prendre par la splendeur de ces morceaux isolés qu'on ne peut pas ne pas voir, de ne pas céder à l'impulsion de tirer ceci ou cela au hasard. Il faut plutôt interpréter Nietzsche comme un tout, par Nietzsche lui-même. On prendra chaque mot au sérieux, le regard ne se laissera limiter par aucun mot, car ils ne sont pas isolés. Toutefois, ce serait faire violence à Nietzsche que de lui substituer une reconstruction archéologique. On doit chez Nietzsche faire simultanément l'expérience des possibilités de systématisation de sa pensée et de leur destruction. Alors on expérimente la forte impulsion que Nietzsche donne à ceux qui viennent après lui, par le fait qu'il n'indique aucune roche pour s'abriter, mais éveille pour faire route, c'est-à-dire pour prendre part à l'élan qu'il suscite. On ne peut voir l'unité de Nietzsche à moins de la faire soi-même.

L'amas incroyable de débris cache l'énigme de la sombre profondeur de l'être et de la pensée de Nietzsche. C'est comme si une puissance inconnue avait fait sauter la substance et essayé en même temps de transformer ces débris de rocher en une construction, mais sans avoir la possibilité de réussir, en sorte que, maintenant, les débris de rocher et les fragments de l'édifice gisent là. C'est encore comme si une substance, qui ne peut devenir maîtresse d'elle-même, avait fait irruption ; comme si la propre vie de cette substance tendait continuellement vers un tout, où rien ne serait oublié ou perdu, sans cependant être ce tout ou l'atteindre.

Afin de rendre plus facile, grâce à une simplification, la saisie de l'œuvre de Nietzsche, on cherche quelle est l'œuvre principale, le rang et l'importance respective de ses écrits. L'un tient *La Naissance de la tragédie* pour le plus bel écrit qui soit, un autre met l'accent sur les recueils d'aphorismes magnifiques et clairs, riches d'aperçus divers et de réflexions qui vont de *Humain trop humain* jusqu'au *Gai Savoir*, un troisième voit le centre et le sommet de la philosophie de Nietzsche dans sa dernière philosophie. L'un s'attache, à cause de son accomplissement, à *Zarathoustra*. L'autre à la philosophie de *La Volonté de puissance*, qui s'exprime dans les œuvres posthumes. L'un met en avant les écrits publiés par Nietzsche lui-même, l'autre au contraire voit dans les œuvres posthumes le tronc dont les œuvres publiées ne sont que des rameaux isolés, rationalisés, à peine suffisants si on les considère en eux-mêmes. En conséquence, l'un se défie de l'immédiat et des esquisses constituant les œuvres posthumes, que Nietzsche n'a pas examinées de façon critique et qui ne sont, en quelque sorte, pas plus définitives que les brouillons de lettres aux personnes qui lui étaient les plus proches (ces brouillons se contredisent tout aussi radicalement), tandis que l'autre se défie des expressions qui, appartenant aux œuvres publiées, ont reçu un développement littéraire exagéré.

Tous les interprètes s'opposent, aucun pris séparément n'a raison. En apparence, tous les appauvrissements de Nietzsche, résultant des appréciations précédentes, lui donnent un sens un ; mais nous ne saurions comprendre Nietzsche que si tout va à cerner réellement les mouvements philosophiques fondamentaux de son essence, dans la multiplicité de ces reflets, grâce, finalement, à notre propre pensée.

De plus, aucun type de communication n'a chez Nietzsche de caractère prééminent. L'essence de sa pensée ne relève pas d'une forme qui s'étendrait sur tout le reste, qui serait la forme dominante, à laquelle toutes les autres se soumettraient. L'exposé d'ensemble, se déployant en une réalisation calme, progressant en un cours limpide, est abandonné avec les dernières *Considérations inactuelles*, mais revient à nouveau dans la *Généalogie de la Morale* et *L'Antéchrist*. L'aphorisme l'emporte dans les écrits de la période moyenne, Nietzsche lui restera fidèle jusqu'à la fin, il se retrouve déjà à l'arrière-plan des premiers exposés. A cause de sa richesse incomparable, ce mode de pensée produit toujours quelque chose de nouveau. Les œuvres posthumes nous en donnent une image, il est au principe de toutes les publications de cette époque. La forme polémique domine les deux premières *Considérations inactuelles* et les derniers écrits ; l'esquisse d'un idéal inspire la troisième et la quatrième *Considération* et *Zarathoustra*. Il n'y a rien dans l'œuvre de Nietzsche à être véritablement centré, il n'y a pas d'œuvre principale. Il faut ajouter que ce qu'il concevait comme essentiel, se manifeste dans ce qui est apparemment contingent et incident.

COMMENT COMPRENDRE L'ŒUVRE

LES PRINCIPAUX TYPES D'INTERPRÉTATION DE NIETZSCHE.

Les principales interprétations de Nietzsche, connues jusqu'ici en littérature, commettent pour la plupart, une erreur fondamentale ; elles classent Nietzsche comme si elles étaient au courant de ses possibilités éternelles et des possibilités humaines ; par là, elles le subsument comme un tout. Erronée avant tout, l'admiration du poète et de l'écrivain, dans la mesure où elle a pour prix de ne point prendre au sérieux Nietzsche comme philosophe ; erronée aussi l'interprétation qui consiste à le prendre en tant que philosophe, comme un des philosophes antérieurs, et à le juger à leur mesure. L'interprétation authentique de Nietzsche consiste, au contraire, à le pénétrer par l'intérieur, au lieu de le subsumer ; elle ne prononce rien de façon définitive, mais va, s'efforçant de connaître, se posant des questions et y répondant à propos de tout ce qui est étreint. Par là commence un nouveau processus d'appropriation, dont cette interprétation établit les conditions et les limites. Tandis que la fausse interprétation a besoin de prendre du recul, transforme ce qu'il s'agit d'interpréter en un élément étranger et procure la jouissance illusoire d'un coup d'œil panoramique, cette vraie interprétation nous fait accéder à la possibilité d'une rencontre.

Parmi les interprétations erronées, interprétations justifiées pour autant qu'on les considère dans leur auto-limitation, fausses pour autant qu'on leur attribue une valeur absolue, les plus fréquentes sont les suivantes :

1° On isole et on systématise des doctrines particulières de Nietzsche, dont on fait ses acquisitions propres. Ainsi la pensée centrale qui donne son unité à tout le système apparaîtrait dans la Volonté de puissance, d'où sont irrévocablement exclus les élans mystiques et la doctrine de l'éternel retour. La vérité de Nietzsche serait sa conception de la Vie et la lumière qu'il projette sur la Volonté de puissance, qui se masque et détruit la Vie (et on s'étonne alors de ce qu'il tienne cette volonté de puissance pour la Vie même, ce qui réduit au néant sa conception de celle-ci). Elle pourrait être ses analyses psychologiques qui, toujours et partout, enlèvent les masques, sans faire d'apport positif. A la vérité, chacune de ces interprétations fait apparaître un lien dans la pensée de Nietzsche, mais non sa pensée elle-même et dans son tout.

2° On a gratuitement fait de la personnalité de Nietzsche la totalité fermée sur elle-même d'un destin parfait saisi dans une intuition esthétique. L'un voit la subjectivité personnelle dans son charme, une destinée de l'âme géniale dans son isolement. L'autre y voit un destin objectif ; ce qui doit advenir d'un homme véritable à un tournant où deux époques se rencontrent, où tout ce qui subsiste est déjà vide et où tout ce qui doit venir n'est pas encore réel ; c'est la crise de l'Europe qui, en Nietzsche, prend figure humaine, figure qui doit à cause de l'époque se briser, tout en révélant clairement, ce qui est et ce qui peut être. Le premier s'élève jusqu'à un intérêt psychologique. Le second en dit beaucoup trop ; c'est comme si un Dieu contemplait l'histoire de l'humanité et portait ses regards sur l'endroit où il voit Nietzsche. Aucun des deux n'arrive à atteindre véritablement Nietzsche, bien que, dans leur interprétation, ils s'imaginent l'avoir rencontré lui-même, à cause de la grandeur de la construction qui sert d'introduction ; aussi l'impulsion qu'on peut recevoir de Nietzsche leur manque.

3° La réalité totale de Nietzsche est éclairée par des symboles mystiques qui lui donnent la signification éternelle et la profondeur d'un thème historique. Il y a quelque chose de pénétrant dans le symbole de Judas, pour interpréter la négativité dialectique qui traverse son œuvre, dans le chevalier pris entre la mort et le diable, pour interpréter son courage sans illusion, et dans d'autres choses de ce genre (voir Bertram). Mais dès que ces symboles veulent être plus qu'un beau jeu de la sensibilité, ils n'ont plus aucune valeur ; ils simplifient, suppriment le mouvement, font de Nietzsche un être figé, le soumettent à une nécessité connue qui s'étend sur tout, au lieu de le suivre dans sa réalité propre. Nietzsche se sert de symboles de ce genre pour éclairer, mais seulement comme instruments parmi d'autres.

4° On explique psychologiquement les pensées et les attitudes de Nietzsche. On montre comment il en est venu à décider de la valeur et de la vérité. Il semble que Nietzsche lui-même nous ait insinué cette méthode, lorsqu'il insiste sur l'unité de la vie et de la connaissance, et s'efforce de saisir les systèmes philosophiques

comme des actes personnels de leurs auteurs. Cependant il déclare : « J'ai fréquemment eu l'impression que mes critiques étaient des canailles. C'est non pas ce qui est dit, mais le fait que je le dis, et comment je peux en être venu là, qui semble leur principal intérêt. On me condamne ; pour ne pas avoir affaire avec mon œuvre, on explique sa genèse, — ce qui suffit à la faire passer pour démodée. » (14, 360). Il n'y a là aucune contradiction chez Nietzsche, mais le refus de confondre la lumière faite sur l'existence par un regard inspiré par l'amour et portant sur la substance de ce qui est pensé, avec la compréhension psychologique issue du bon plaisir et sans regard pour un être. En effet, l'analyse psychologique en tant que telle n'est pas encore lumière sur la réalité. Par elle on comprend la pensée de Nietzsche, sans pour cela s'approcher de son être ; par exemple, du ressentiment du professeur malade on déduit le doux nerveux qui glorifie la bête, ou de sa lutte pour s'imposer, on déduit sa position contre les Allemands, contre Bismark, la volonté qu'il a d'agir en faisant sensation, par la polémique publique. Cette méthode va plus à dégrader qu'à proprement comprendre ; ce qu'elle atteint, en tout cas, n'a que peu de valeur ou bien est néant parce que faux, même si par elle quelque chose chez Nietzsche était compréhensible, cela sans force pour éclairer son essence.

La question qui se pose est de savoir si est possible une interprétation de Nietzsche, qui irait à faire nôtre sa pensée, utiliserait ces quatre voies de façon seulement négative, pour faire ressortir à force de travail le vrai Nietzsche. Une interprétation de ce genre ne s'asservirait ni au système d'une doctrine, ni à la figure d'une personnalité, ni à un symbole mystique et à la lumière apportée par la compréhension psychologique, pour venir au contact de la substance même, participer à celle-ci, et par là acquérir réalité. Au lieu de hanter un Nietzsche qui est le produit du penseur, de l'écrivain, du biographe, au lieu de ne le connaître que comme un autre, on participerait au mouvement de Nietzsche lui-même.

La véritable difficulté est de trouver le point sur lequel bâtir cette authentique interprétation. Dans les perspectives de celle-ci, Nietzsche se situe à cette origine où fondement et limites s'objectivent dans le langage ; pensée et image, système dialectique et poésie deviennent ici expressions de même valeur. Nietzsche est l'homme qui, parce qu'il se met en question dans sa totalité, peut véritablement et essentiellement communiquer la saisie et la compréhension qu'il a de l'être.

COMMENT LIRE NIETZSCHE.

Tandis que, chez la plupart des philosophes, il est à craindre qu'on lise des livres sur eux au lieu de les lire eux-mêmes, le danger en ce qui concerne Nietzsche est de mal le lire, parce qu'il paraît trop facilement accessible.

On donne en quelque sorte le conseil d'ouvrir Nietzsche ici ou là, de se laisser prendre par lui, de s'attacher à ce qui provoque directement la joie. C'est là se méprendre sur la voie qui conduit à Nietzsche. « Les plus mauvais lecteurs sont ceux qui procèdent

comme les soldats pillards ; ils s'emparent, çà et là, de ce qu'ils peuvent utiliser, souillent et confondent le reste, et couvrent le tout de leurs outrages » (3, 75). « Je hais tous les paresseux qui lisent » (6, 56).

Si, au contraire, on estime qu'on doit lire beaucoup et précipitamment, tout lire, pour avoir présent le tout de sa pensée, on se trompe. Nietzsche est un maître qui enseigne à lire lentement. « Maintenant il est de mon goût de ne plus écrire, afin qu'aucun de ceux qui sont dans la précipitation, ne soit porté au désespoir. » — Nietzsche vante la philologie : « elle enseigne à bien lire, c'est-à-dire à lire lentement, avec profondeur, égards et précautions, avec des arrière-pensées, des portes ouvertes, avec des doigts et des yeux délicats. » (4, 9-10).

Il ne suffit pas au lecteur d'étudier cet « art de la ciselure et cette maîtrise du verbe », il doit par le mot, la proposition, l'affirmation venir jusqu'aux sources effectives de sa pensée, afin de participer à l'impulsion propre qui anime celle-ci. Nietzsche écrit un jour à Gast, qui est à Venise : « Lorsque l'exemplaire d'Aurore vous arrivera en mains, allez avec celui-ci au Lido, lisez-le comme un tout et essayez de vous en faire un tout, c'est-à-dire un état passionnel. » (à Gast, 23 juin 81).

Si on rassemble des déclarations de ce genre, dont chacune, malgré une contradiction apparente, est vraie, apparaît tout de suite la difficulté de la lecture de Nietzsche. Son étude n'est fructueuse que si, à un moment quelconque, s'est réalisé ce contact avec le fond ; l'état passionnel demandé par Nietzsche n'est pas le but, mais la source. C'est maintenant que va commencer le travail du lecteur. On peut indiquer quelques instruments pour celui-ci.

PRINCIPES DE L'INTERPRÉTATION.

Lorsque la pensée d'un auteur s'impose par elle-même, il n'est pas permis de tirer, selon son opinion propre, quelque chose à soi et d'abandonner tout le reste ; il faut plutôt prendre au sérieux chaque mot. Cependant les déclarations n'ont pas toutes la même valeur. Il y a entre elles un ordre de prééminence. Elles se rangent les unes et les autres selon un ordre, mais cet ordre ne saurait être trouvé grâce à une mesure préétablie ; il résulte au contraire de la totalité inaccessible de cette pensée.

Quant à l'interprétation, elle se produit en référant les unes aux autres les propositions centrales. Par là se forme un noyau apportant une orientation universelle, qui se justifie ou se transforme au cours de l'interprétation, mais la lecture ne conduit à une saisie décisive et essentielle que par les questions qu'on lui pose. Ceci s'applique à Nietzsche plus encore qu'à l'un quelconque des philosophes, à cause du caractère absolument fragmentaire de son œuvre, et surtout à cause du caractère indirect de chacune de ses pensées particulières, qui se meuvent apparemment entre l'absolument positif et l'absolument négatif.

Pour comprendre correctement Nietzsche, il est besoin de l'opposé de ce à quoi la lecture de ses écrits paraît directement conduire ; ce n'est pas l'acceptation d'affirmations déterminées,

regardées comme une vérité dernière en tous points définitives qui conduit à lui, mais l'entretien prolongé, dans lequel on pose de nouvelles questions, on entend des choses mutuellement opposées, qui maintient la tension des possibilités. Ce n'est pas une volonté de vérité voulant prendre possession de celle-ci à la manière de quelque chose d'une solidité assurée, qui peut permettre une fructueuse appropriation de Nietzsche, mais seulement une volonté de vérité qui vient des profondeurs et va dans les profondeurs, qui n'évite rien de ce qui est contestable, pour laquelle rien n'est fermé et qui peut attendre.

Pour étudier et interpréter la pensée de Nietzsche, il est besoin d'appréhender ensemble toutes les déclarations qui portent sur une chose. Mais on ne saurait réussir à trouver ce qui s'explique réciproquement, se renforce, se limite, se réduit à un abrégé, en réunissant les passages rattachés les uns aux autres par l'usage d'un même mot. Cependant une telle méthode n'est pas improductive lorsqu'elle permet, dans une certaine sphère, la voie commode d'une table analytique. Ces rapprochements ne peuvent se réaliser effectivement que par les rapports concrets résultant de souvenirs heureux au cours de la lecture.

Dans l'effort ordonné pour réaliser cette ordonnance d'ensemble, divers points se détachent.

1° Toutes les déclarations de Nietzsche semblent niées par d'autres qui viennent aussi de lui. *L'auto-contradiction* est le trait fondamental de la pensée de Nietzsche. On peut, chez lui, presque toujours trouver une appréciation et son opposé. Il semble qu'il ait sur toutes choses deux opinions. Aussi, suivant ce qu'on entend lui faire dire, on peut tirer de lui des citations arbitrairement choisies. La plupart des partis pourraient au passage en appeler à Nietzsche ; athées et croyants, conservateurs et révolutionnaires, socialistes et individualistes, scientifiques férus de méthode et mystiques, hommes politiques et apôtres, le libre penseur et le fanatique. Il en est résulté bien des choses ; Nietzsche serait confus ; il ne serait pas sérieux ; il s'abandonnerait au plaisir de son inspiration ; il ne vaudrait pas la peine de prendre au sérieux ce bavardage sans unité.

Cependant il ne s'agit pas du tout de contradictions qui sont l'effet du hasard. Il se pourrait que les alternatives qui font apparaître la contradiction aux yeux du lecteur moyen, habitué aux schèmes de la pensée purement rationnelle, soient elles-mêmes des simplifications erronées de ce qui est réellement. Si l'entendement ne dépasse pas les premiers plans de l'être, ce dernier doit peut-être apparaître contradictoire lorsque la pensée purement rationnelle le cherche sur ce premier plan seul accessible, bien qu'elle y soit poussée par l'aspiration au vrai. La contradiction apparaissant alors viendrait de la chose ; ce serait une contradiction nécessaire, un signe, non de ce que la pensée est fausse, mais vraie.

En tout cas, l'interprétation doit chercher toutes les formes de contradictions, ne pas avoir de repos tant qu'elle n'a pas trouvé de contradictions, et alors peut-être saisir ces contradictions dans leur nécessité. Au lieu de se heurter au passage à la contradiction, il y a plutôt à rechercher le fond d'où procède l'être contradictoire.

2° Des *répétitions* innombrables apparaissent. Comme tout ce que Nietzsche écrivit, en quelque moment que ce soit, a été imprimé afin de rendre sa pensée accessible, des répétitions sont compréhensibles. Dans celles-ci, il faut être attentif aux modifications dépouillant la pensée première de la plate fixité qu'elle prend, lorsqu'on la considère dans son isolement. Par dessus tout, apparaissent quelles sont les choses qui peuvent transformer cent citations en un thème, et quelles autres au contraire acquièrent de l'importance à la suite peut-être d'une seule citation.

3° Le scandale devant la contradiction et l'impatience provoquée par le caprice apparent des pensées sont, avec la réunion des conceptions se rapportant à un même sujet, ce qui nous fait atteindre cette *dialectique réelle*, grâce à laquelle commence à s'éclaircir ce que Nietzsche veut. On expérimente comment, sans dominer de façon consciente toutes les possibilités de l'être et du pensable, il suit cependant la voie nécessaire qu'elles empruntent. L'éclaircissement dialectique apparaît dans la mesure où, des différents textes, on peut dégager des relations effectives. Mais cet éclaircissement ne saurait être uniquement le résultat d'une intellection purement logique ; il est plutôt lumière plus grande portée sur les possibilités de l'existence. Celui qui n'a pas la patience de retrouver les liaisons logiques, celles nées du contenu, et la richesse des possibilités dans le jeu de son âme, ne peut lire Nietzsche dans toute la plénitude de son sens.

4° Un *tout* apparaît qui, bien qu'échappant à nos saisies, nous entraîne à travers toutes les phases vers le centre unique, substantiel, de cette pensée toute entière, comme une question qui devient plus aiguë. Ce tout n'est pas un concept, une image du monde, un système, mais la passion de la recherche de l'être dans l'élan vers ce qui est authentiquement vrai et, dans cette recherche même, la critique impitoyable d'un dépassement qui ne s'arrête pas. Des propositions apparaissent qui, dans leur liaison, sont un fondement, auquel il faut recourir pour comprendre cet autre ; cependant nous devons retenir la différence essentielle qu'il y a entre les totalités systématiques des doctrines, qui ne sont que doctrines, fonctions elles-mêmes de la totalité qui englobe tout et cet englobant essentiel lui-même, qui n'est pas doctrine, mais tendance fondamentale. Tous deux doivent être éclairés par un juste accord des propositions, en sorte que la richesse du particulier s'ordonne autour de ce qui est décisif. Cette recherche du tout est inépuisable. Cependant ce n'est qu'à partir de tout qu'on réussit à poser des questions et à saisir les concepts et les objets.

C'est seulement sur la base d'interprétations de cette sorte, axées sur le tout, qu'on peut tirer de Nietzsche lui-même la mesure selon laquelle ses propositions peuvent être classées conformément à leur rang, à leur importance, au caractère essentiel ou incident de la modification qui les atteint ou glisse plutôt sur elles. Il est inévitable que ce qui est essentiel n'est pas toujours présent à Nietzsche avec la même précision. Il faut adopter des points de vue permettant de suivre les mouvements de Nietzsche, avec la critique qu'il se fait à lui-même. Il y a deux voies de cheminement.

On peut tout d'abord ordonner les pensées de Nietzsche en un tout se rapportant à lui-même, fait des relations nécessaires des pensées entre elles, sans aucun égard à la suite temporelle selon laquelle elles ont été pensées. Comme elles sont l'effet d'un développement portant sur des dizaines d'années, on peut aussi les regarder dans leur forme temporelle, comme la totalité d'une vie. Dans le premier cas, c'est l'idée d'un système total, intemporel, qui est le fil conducteur permettant de rechercher le lien intemporel de chaque pensée et de les systématiser. Dans le deuxième cas, c'est la vie, la réflexion philosophique, la maladie de Nietzsche qui, dans leur développement, servent de fil conducteur pour rechercher le point temporel où chaque pensée a été conçue dans la totalité de ce processus. Dans le premier cas, on ne comprend toute pensée de Nietzsche que dans la mesure où on la connaît dans les liaisons effectives de ses transformations, de ses contradictions et de ses possibilités de mouvement. Mais dans le deuxième cas, chaque pensée n'est totalement comprise que lorsqu'on sait le moment où elle a été pensée ; lorsqu'on lit Nietzsche, il faut savoir le moment où a été écrit ce qu'on est en train de lire.

Ces deux voies semblent s'exclure. Si dans une saisie de la totalité du système, nous cherchons à rapporter tout à tout et à tout saisir en son point intemporel, nous ne pouvons, sans contradiction, considérer cette totalité comme une suite biographique, comprendre toutes choses selon leur situation temporelle dans le cours d'une vie.

En fait, il y a chez Nietzsche des pensées fondamentales, toujours semblables, bien que traversées par des changements extraordinaires, qui apparaissent dominantes dès sa première jeunesse — ce sont les plus nombreuses, et il est étonnant comme elles se maintiennent à travers la totalité de sa vie, — et il y en a qui, par une espèce de saut, apparaissent brusquement dans le cours de son développement. Il en est d'autres encore qui n'apparaissent que pendant un certain temps pour être ensuite apparemment oubliées. Cependant ce sont là des cas extrêmes et rares. Les pensées de Nietzsche doivent être situées dans un grand processus qui est en même temps systématique et biographique. Ce qui caractérise la réalité de l'homme est que le système le plus profond et le plus vrai de sa pensée apparaît dans une forme historique. La forme temporelle peut être naturelle, correspondre à cette réalité, et elle peut aussi être biographiquement troublée ou ruinée par des relations causales qui n'y correspondent pas, déforment la réalité empirique de cet homme particulier. Ces deux cas se sont produits chez Nietzsche de façon émouvante.

Si l'on s'occupe de la pensée de Nietzsche, il faut tout d'abord, — à la différence de la plupart des grands philosophes — avoir en même temps commerce avec la réalité de sa vie. Nous nous préoccupons des événements de celle-ci et des réactions de Nietzsche, afin d'en discerner le contenu philosophique, qui est à la fois et identiquement sa vie et sa pensée. Il est possible de déceler cette relation jusque dans l'extériorité des pensées arrivées à leur réaction et dans ce que nous livrent ses œuvres. Nous nous préoccupons du cours de sa vie, afin de voir et de connaître le mouvement où chaque écrit a sa place.

Au contraire il n'y aurait aucun sens à s'occuper de la vie de Nietzsche, si la réalité de sa vie et le monde de ses pensées demeuraient l'un à côté de l'autre sans rapport aucun. Dans l'œuvre de dissociation qui s'accomplirait alors, ou bien la curiosité psychologique se satisferait à réunir les états de fait de *Humain trop humain* et à faire l'expérience du sentiment animant sa vie ; ou bien, dans leur détachement de la personnalité, les pensées de Nietzsche deviendraient vérités intemporelles ou même extravagantes.

Puisqu'il est impossible de faire de la pensée de Nietzsche un exposé fermé sur lui-même, l'idée du tout, c'est-à-dire de l'unité de la pensée et de la vie, du développement temporel et du système, reste seulement idée dans l'étude de Nietzsche. On ne saurait dire par avance jusqu'à quel point on peut objectivement concevoir Nietzsche comme un tout déterminé et fondé. Pendant l'étude, il faudra aussi bien se donner à la réalité empirique de sa vie prise dans sa facticité, que suivre les pensées sur de longues distances en faisant abstraction du temps où elles ont été pensées. La difficulté toujours renaissante vient justement de ce qu'aucune de ces deux voies, considérées isolément, ne peut nous livrer pleinement sa pensée, et que toutes deux ne peuvent être réunies dans un accord sans trouble ; il en résulte cette inquiétude qui pousse inexorablement en avant, propre à l'étude de Nietzsche.

LES TROIS PARTIES DE L'EXPOSÉ.

A la différence de ce qui est simple jugement, l'exposé veut faire apparaître la chose même ; à la différence du récit, il veut faire ressortir les traits essentiels de la chose à partir de celle-ci elle-même. L'exposé et toute la pensée qui y est renfermée, doit disparaître devant ce qui est exposé ; il n'a pas le droit de faire de son objet une occasion de réflexion philosophique. La pensée qui expose est continuel effort d'abandonnement à la pensée d'un autre homme ; pensée s'efforçant de retrouver ce qui réside dans la pensée de l'autre.

Ce ne sont pas toutes les réalisations spirituelles qui demandent à être exposées, mais uniquement celles qui continuent à vivre d'une vie créatrice, dont le fond infini revêt un langage toujours nouveau, grâce à l'appropriation qu'en fait la postérité ; tandis que l'exposé de celles-ci suppose que toujours on s'efforce de les comprendre dans leurs racines, il suffit pour les ouvrages finis et déterminés et par là absolument achevés, du simple énoncé des conclusions et non d'un exposé.

Un exposé de la pensée nietzschéenne ne saurait viser à nous introduire à une connaissance adéquate de celle-ci. Comme Nietzsche ne se laisse fixer, ni comme essence, ni comme système philosophique, il ne peut être saisi que dans ses relations empiriques. On ne peut réussir à l'atteindre, si on s'attaque à lui selon la totalité. De même que Nietzsche ne se révèle qu'indirectement dans le mouvement, de même on ne peut avoir accès à lui par la vue des formes et des systèmes, mais seulement dans son mouvement propre. Ce n'est pas la saisie des pensées et des situations de fait qui nous apprend ce qu'il est véritablement. Un chacun ne peut mettre

au jour ce qu'est Nietzsche que par son propre travail et par une mise en question, qui est l'effet de Nietzsche lui-même.

Ainsi, pour autant qu'il est l'effet d'une activité de ce genre, un tel exposé ne peut, à l'avance, accomplir pour un autre cet acte, mais seulement préparer ce que chacun doit, en ce qui le concerne, réaliser avec Nietzsche. Cet exposé veut, par la participation à la pensée de Nietzsche ou par son rejet, créer les conditions de possibilité permettant de faire sienne celle-ci, de façon plus définitive peut-être qu'auparavant. Certes le sortilège qui naît de l'apparition de Nietzsche et opère de façon démoniaque, à la manière de quelque chose qu'on ne peut supprimer, ne sera pas dévoilé, mais sa purification en un mouvement d'approfondissement de la vie sera notre but. De plus, bien qu'elle n'apparaisse que dans la transformation de sa pensée par les autres, la sophistique qui procède de Nietzsche, n'est pas absolument réduite à néant ; mais sa résolution sera pour nous une tâche aisée.

Aucune méthode d'exposition ne conduit immédiatement au centre de Nietzsche. D'ailleurs la supposition d'un centre fausserait la grandeur qui opère en nous une inquiétude fructueuse. Aussi, nous faut-il adopter plusieurs méthodes les unes après les autres. Cette discontinuité dans l'acte par lequel nous nous rendons présent Nietzsche ne s'achève cependant pas sur une synthèse, mais éclaire le regard que nous jetons sur les profondeurs qui se manifestent indirectement dans toutes les révélations que Nietzsche n'a pas voulues ou que, de façon consciente, il a données de lui.

Les cheminements de notre exposé ont un même but ; par la claire connaissance du particulier, mieux préparer à une appropriation véritablement compréhensive de la pensée de Nietzsche. Ils ont aussi une même origine ; l'expérience d'un fond, qui, apparaissant toujours autre, est insaisissable. L'origine et le but de ces cheminements n'est pas objet de communication immédiate, mais ce n'est que par eux que, dans leur isolement et dans la clarté de leur objectivité déterminée, ils ont leur sens. On ne saurait chercher à épuiser Nietzsche. En tant que totalité il n'est pas un problème qu'il faudrait résoudre. En effet, ce qu'il est, doit apparaître par ce qui sera de lui, lorsque les hommes à venir le feront leur.

Notre exposé se divisera en trois parties principales ; tout d'abord *sa vie*, en tant que substrat absolument indispensable de l'événement Nietzsche ; deuxièmement ses *conceptions fondamentales* en tant qu'apparitions du mouvement intérieur primitif, dans la diversité du contenu de sa pensée ; troisièmement nous cherchons sa pensée dans *la totalité* de son existence. Nous nous appuierons chaque fois sur des faits dont la connaissance paraît exigée pour la compréhension de Nietzsche. Mais, chaque fois, règne un point de vue particulier, fonction d'une tâche particulière.

L'exposé de sa vie mettra en valeur ce qu'elle contient d'extrême. Au lieu de nous perdre dans des situations de fait (pour lesquelles tous ceux qui ont une fois réellement pris contact avec Nietzsche ne connaissent plus de limite à leur curiosité), nous ferons sentir à travers les présupposés empiriques de son existence solitaire, la réalité de cette vie qui se sacrifie continuellement et qui est

continuellement sacrifiée (sans voiler ni sublimer la réalité empirique).

L'exposé des *conceptions fondamentales* montrera par le détail, dans un ordre qui est le fruit des thèmes principaux d'inspiration, comment aucune pensée n'est permanente, que plutôt chaque pensée se met en question elle-même. Les formes d'être entrevues par Nietzsche sont poursuivies jusque dans leur échec. Nous devons ici éviter de sombrer dans une négativité, ou dans une positivité radicale.

L'explication *du tout*, telle qu'elle s'accomplit grâce à la compréhension que Nietzsche a de lui-même et selon qu'elle est réalisable par notre propre compréhension, sera clarification existentielle de cette vie et de cette pensée. Nous devons maintenir toujours ouverte notre assimilation de Nietzsche, non seulement par le soin avec lequel nous éviterons de donner à son être la consistance ferme de quelque chose d'individuel, mais par la compréhension, que nous nous efforcerons de promouvoir de ses grandes exigences. Nietzsche apparaît comme l'exception finalement incompréhensible qui, sans être un prototype à imiter, est irremplaçable dans l'éveil qu'elle nous apporte, à nous qui ne sommes pas des exceptions. On peut se demander à la fin comment un homme qui n'est pas représentatif pour tous, peut cependant acquérir une signification prééminente, comme s'il exprimait l'existence humaine elle-même.

MÉTHODE DE L'EXPOSÉ.

Dans l'exposé de la pensée de Nietzsche, il faut mettre en valeur les conceptions fondamentales proprement philosophiques de celui-ci. Quoique Nietzsche ne développe pas sa pensée de façon systématique et méthodique, nous devons cependant édifier un exposé de sa pensée. Bien qu'aucune conception, aucun concept particulier, ne soit essentiellement directeur, il y a chez Nietzsche dans le débordement de sa langue souvent musicale, souvent aussi plastique, une structure intellectuelle que le travail doit mettre au jour, car elle s'y trouve. Il n'y a pas à répéter ses expressions et à redire le contact élargissant qu'elles apportent ; ceci n'aurait aucun sens, car c'est Nietzsche lui-même qu'il faut lire, mais il faut, pour ainsi dire, en montrer le squelette osseux, afin de pouvoir, par la connaissance de celui-ci, mieux saisir dans la lecture de Nietzsche les rapports et les limites de ce qui est lu, et gagner par une critique vraie, c'est-à-dire créatrice, les points de départ pour notre propre pensée.

Il faut aussi s'en tenir à un exposé qui soit de bout en bout documentaire. A la vérité il est facile d'exposer les pensées de Nietzsche en leur enlevant leur aspérité. Mais alors la résistance qui excite à la recherche de la vérité est perdue, résistance qui réside dans ce qu'il y a d'indéterminé dans ces pensées. Leur réunion, leur contradiction, leur achèvement mutuel, leur mouvement est d'autant plus apte à faire comprendre Nietzsche que chaque écrit particulier est cité de façon plus littérale (quoiqu'il faille inévitablement procéder de la façon la plus modeste, en se limitant à ce qu'il y a d'essentiel).

A cause de cela presque toute la littérature sur Nietzsche est riche en citations. Cependant il est essentiel que ces citations produisent quelque chose de nouveau, ne soient pas simplement une chrestomathie de beaux textes, ou ne donnent pas une valeur spirituelle à des relations de hasard, ou n'isolent pas arbitrairement des directions de pensées particulières, ou même ne se bornent pas à établir des affirmations sensationnelles. Il faut exposer les pensées dans les relations qui leur appartiennent essentiellement, bien qu'elles n'aient pas été essentiellement mises en valeur par Nietzsche. En effet, tandis que l'éclat de l'écrivain frappe à chaque page les yeux du lecteur, la lumière qui se produit dans l'acte de philosopher est, pour une bonne part, perdue. Les citations faites au hasard ou tirées de Nietzsche pour une construction adaptée à un but qu'on se propose ne font qu'aveugler, et, philosophiquement parlant, conduisent à l'erreur. L'accord des textes qui éclaire résulte d'un travail d'interprétation ordonné au tout, visant à mettre en valeur les conceptions fondamentales dont la connaissance peut rendre claire la lecture de Nietzsche — qui demeure elle-même la chose principale à accomplir — et à introduire surtout au travail avec Nietzsche et à Nietzsche. Le choix arbitraire doit disparaître dans la mesure où la connaissance du tout nécessite un exposé, où ce tout lui-même devient, selon la possibilité, sensible.

L'idéal serait de citer à la manière du joaillier ; saisir selon leurs vraies dimensions les pierres précieuses des pensées philosophiques et, ensuite, les sertir de façon telle qu'elles ne prennent pas leur valeur seulement de leur isolement, mais se fassent valoir les unes les autres, en sorte qu'elles soient davantage saisies dans leur unité que dans leur individualité, ou que si elles étaient simplement rassemblées. Réunies autrement, ces pierres pourraient jeter de nouveaux feux — nous n'avons pas à épuiser en une seule fois toutes les possibilités de ces pierres. Il s'agit que chaque fois naisse un éclat limpide, du fait que le contenu essentiel de ce qui a été dit ou pensé par Nietzsche devient clair sans être déformé.

Ce travail de rassemblement nous amènera en outre à frotter les unes contre les autres les pensées de Nietzsche, d'où il résultera une auto-critique de cette pensée. On peut discuter sans fin sur la justice ou la non-justice de déclarations particulières de Nietzsche, car il n'est alors qu'une occasion de discours ; on n'apprend pas à le connaître lui-même. Ce n'est que dans le mouvement total de sa pensée qu'apparaissent les indéterminations, se montrent les limites et les précipices, devient possible la critique que dans le fond Nietzsche accomplit lui-même, car elle est de l'essence d'une vérité qui se dépasse et progresse.

L'INTERPRÉTATION OBJECTIVE EST FONCTION DE LA PERSONNALITÉ QUI COMPREND

Selon que Nietzsche nous l'a montré l'homme montre ce qu'il est par la façon dont il comprend. Aussi Nietzsche ne cherche-t-il pas des lecteurs en général, mais ses lecteurs, des lecteurs qui lui appartiennent, qui soient siens.

VÉRITÉ PHILOSOPHIQUE.

A la vérité philosophique on parvient d'une façon toute autre qu'à la connaissance scientifique. C'est une raison interchangeable qui est au travail dans la compréhension scientifique, il lui suffit uniquement de l'enseignement et de l'ardeur au travail. Dans la compréhension d'une vérité philosophique au contraire (il en est de même de toute science, pour autant que celle-ci vit uniquement d'une impulsion philosophique), apparaît la possibilité de devenir soi, se produit un réveil, s'accomplit une révélation de soi-même à soi-même par la façon dont l'être est révélé.

Mais si la vérité n'est pas au même niveau pour chacun, si c'est un présumé venant de l'homme solitaire qui rend la vérité accessible, si comprendre la vérité est devenir soi, alors la question antique portant sur ce qui en résulte relativement à la communication de la vérité, menace toute possibilité de communication univoque et la vérité même. En effet, comme elle n'existe que dans la communication, et en conséquence n'apparaît que par le langage, la vérité est donc inévitablement quelque chose de public, aussi doit-elle, en raison de la diversité essentielle des présumés qui viennent à sa rencontre, au moins courir le danger de n'être point comprise, d'être détournée de son sens, mal utilisée, à moins qu'elle ne soit remise en question elle-même.

Il y a deux conceptions fondamentales de cette limite ; premièrement la doctrine des degrés de vérité, qui sont fonctions des degrés d'être (dont le type est le pythagorisme), deuxièmement la doctrine de l'ambiguïté de la vérité et ses conséquences (ce que Nietzsche pousse à l'extrême).

La doctrine des degrés conduit à un ésotérisme intentionnel et à l'idée d'une éducation ayant pour but d'amener à maturation la compréhension possible de la vérité ; personne n'a le droit de connaître ce qui est vrai, avant que, préparé à cette vérité, il puisse la saisir authentiquement, elle qui reste un secret pour ceux qui en sont aux stades antérieurs. Dans cette hypothèse, il faut présumer un règlement extérieur, les éducateurs devraient savoir comment sont constitués les degrés d'être et les degrés de vérité qui leur correspondent ; ils doivent, comme des dieux, pénétrer du regard la vérité toute entière et lui être intérieurs ; en outre est présumé l'établissement d'un choix, non quant aux connaissances et aux capacités d'exécution qui peuvent être perçues, mais relativement à l'être de l'homme, à sa noblesse, à ses possibilités, ce pourquoi il faudrait un don supra-humain de discernement des esprits.

Finalement on suppose que, dans sa manifestation, la vérité se cache pour ne pas devenir une autorité qui s'impose, donc une manifestation qui laisse encore subsister dans un secret voulu la vérité.

Il n'y a rien de cela chez Nietzsche. Il suit la deuxième conception fondamentale. Personne ne connaît les degrés, personne n'a le don de distinguer dans un sens absolu des degrés d'être ; le seul voile dont s'enveloppe la vérité est la possibilité d'incompréhension venant de ce qu'elle est révélée. L'ambiguïté est la défense du vrai contre son acceptation, sa saisie par ceux qui n'y sont pas autorisés. Aussi, en public, Nietzsche s'exprime-t-il de façon à être entendu de chacun, afin d'atteindre celui qui peut être touché par la vérité, et démasquer celui qui n'a aucun droit ; de l'attitude de ce dernier, lorsqu'il entend cette vérité mal comprise de lui, on peut dire en quelque sorte : « une petite attaque de fureur le pousse à révéler ce qu'il a de plus intérieur et de plus ridicule » (14, 359).

CE QUI EST DEMANDÉ AU LECTEUR.

C'est pourquoi revient toujours la même exigence de Nietzsche envers qui veut le comprendre. Il trouve qu'« il est impossible d'enseigner la vérité là où la manière de penser est basse » (14, 60). Celui qui est mal disposé envers lui ne comprend pas ses dispositions et, en conséquence, ne comprend pas ses arguments ; il faudrait pour comprendre « être en proie aux mêmes passions » (11, 384), avoir éprouvé dans sa propre âme « l'éclat et l'ardeur et l'aurore » ; « je ne puis que me souvenir — plus, je ne puis » (5, 127).

Nietzsche appelle la compréhension qu'on a de lui « une distinction qu'on doit s'être acquise par le mérite » (15, 54). Il veut mettre des barrières autour de ses pensées, afin que « les cochons et les exaltés n'envahissent pas mes jardins » (6, 277). Les dangers les plus mauvais lui paraissent venir des « admirateurs importuns » (14, 230), il renvoie les intrus et ceux qui ne lui appartiennent pas et raille « le singe de Zarathoustra » (6, 258). Les premières expériences d'incompréhension l'amènent à s'exprimer ainsi « la pensée de ce qu'il y a de non autorisé et de tout à fait inadapté qui a fait appel à mon autorité me fait peur » (à sa sœur, juin 84).

En conséquence, tout le monde n'a pas le même droit sur la pensée de Nietzsche, particulièrement sur ses jugements de valeur ; plus exactement on ne le possède que dans la mesure où on est de même rang que lui. « La manière de penser opposée est celle des journaux ; les jugements de valeur seraient quelque chose qui subsisterait en soi. Dans cette perspective, on suppose que tous sont de même rang » (14, 58). « Qu'on reçoive les jugements de valeur comme des pièces de vêtement faites en série » (14, 60) s'explique par « la croyance que le jugement d'un chacun peut décider librement de toutes choses » (14, 60). « Aujourd'hui, grâce à l'esprit présomptueux du temps ... on en est venu à ne plus croire à des droits spirituels particuliers et à l'impossibilité de communiquer les vues dernières » (14, 419). Toute la pensée de Nietzsche se fonde sur ces droits particuliers, sur la connaissance qu'il a de l'impossibilité

de communiquer ce qui est dernier et sur ce qu'il est attentif à l'être-soi de l'autre lui appartenant.

Mais s'il est de l'essence de la vérité de ne pouvoir être saisie que par des hommes de même rang, la question qui se pose à l'homme est : Qui suis-je ? puis-je comprendre ? ai-je droit à prendre part à la vérité ? A ces questions il n'y a pas de réponse, l'unique voie est plutôt d'acquérir par le commerce avec Nietzsche l'élan qui ne saurait être schématisé, dont la réalité nous rend révélabile ce qui est et ce que je suis, sans qu'auparavant je le sache ou le possède comme quelque chose qui subsiste.

PEUT-ON COMMUNIQUER LA VÉRITÉ ?

Nietzsche voit dans la vie de la vérité un danger inévitable. « Il y a des livres qui possèdent, pour l'âme et la santé, une valeur inverse, selon que l'âme inférieure, ou l'âme supérieure s'en servent. Dans le premier cas, ce sont des livres dangereux, corrupteurs, dissolvants ; dans le second cas, des appels de hérauts qui invitent les plus braves à revenir à leur propre bravoure » (7, 50). Comme la vérité communiquée est nécessairement ambiguë Nietzsche peut avancer : « Nos vues les plus hautes doivent forcément paraître des folies, parfois même des crimes, quand, de façon illicite, elles parviennent aux oreilles de ceux qui n'y sont ni destinés, ni prédestinés » (7, 50). Lorsqu'au Bund de Berne, Wildmann appela dangereux les livres de Nietzsche et les compara à de la dynamite, il le laissa faire.

Ce danger est inévitable et on ne saurait en dispenser personne, car nul ne sait à l'avance ce qui pour l'un est cause de ruine et pour l'autre cause d'édification. Il ne s'agit pas de taire le vrai, mais plutôt de la lourde tâche d'avoir le courage de penser effectivement et de dire ce que proprement on sait.

L'ambiguïté de la vérité n'a nul rapport avec l'improbité qui cache ou retient intentionnellement une ambiguïté sentie. Elle est plutôt l'élément involontaire qui, parce que l'essence de celui qui reçoit est différente, réside dans la communication du vrai. Se risquer à accepter l'ambiguïté, ne pas la chercher, tel est le courage de la vérité.

Assurément l'hésitation est tout à fait compréhensible : celui qui pense désirerait retirer sa pensée lorsqu'il voit l'œuvre de destruction qui peut en résulter, lorsqu'apparaissent à la conscience les inversions et les mauvais usages qu'on peut en faire. Aussi Nietzsche peut-il se demander, en face des célébrités du passé, si elles « n'ont pas eu assez de profondeur, pour ne pas écrire ce qu'elles savaient » (14, 229), lorsqu'il écrit lui-même dans sa jeunesse « les racines de notre pensée et de notre volonté ... ne doivent pas être tirées à la vive lumière » ; aussi : « est-ce un art noble, en de telles choses, de se taire au moment opportun. Le mot est une chose dangereuse ... combien nombreuses sont les choses qu'on n'a pas le droit d'exprimer. Et les intuitions fondamentales d'ordre religieux et d'ordre philosophique appartiennent justement aux pudendis » (à v. Gersdorff, 18 septembre 71). Quoique dans la suite il ressente toujours au fond de lui-même de l'hésitation, il a exigé de lui une pensée et une expression de la vérité qui ne s'effraye devant rien. Car, en opposition à tous les silences voulus

pour le bien supposé de l'homme, la force réside uniquement dans une révélation, qui n'a rien de commun avec un bavardage sans discipline et sans retenue se comportant comme s'il disait la vérité. De Zarathoustra il est dit : « Le moindre silence voulu paralyse toute sa force ; il sent que jusque là il a éludé une pensée ... La réserve la plus petite, le silence le plus ténu empêchent tout grand succès » (14, 293).

NIETZSCHE NE VEUT PAS DE FIDÈLES.

Comme les pensées de Nietzsche ne doivent être acceptées ni comme s'imposant d'autorité, ni comme vérités valant absolument par elles-mêmes, c'est une perversion de devenir son disciple. Il est dans l'essence de la vérité communiquée par lui qu'elle n'est participée que dans l'acte où elle vient de nous-mêmes. Aussi Nietzsche est-il, du début à la fin, le prophète qui, à l'encontre de tous les autres prophètes, renvoie chacun à soi-même. « Suis-toi fidèlement toi-même ; — C'est ainsi que tu me suivras » (5, 16). « Quiconque gravit sa voie — élève aussi sa propre image à la lumière » (5, 20). « Cela est maintenant mon chemin — où est le vôtre ? Voilà ce que je répondrais à ceux qui me demanderont le chemin. Car de chemin il n'y en n'a pas » (6, 28). Nietzsche a la nostalgie d'individus qui seraient indépendants : « Je ne veux fréquenter que des hommes qui ont leur propre modèle et ne le voient pas en moi. Car cela me rendrait responsable d'eux et me ferait leur esclave » (11, 391).

Par là s'explique la continuelle réaction de défense de Nietzsche : « Je veux éveiller à mon égard la plus grande défiance » (14, 361). « Il faut qu'un maître mette ses disciples en garde contre lui-même, cela fait partie de son humanité » (4, 304). Zarathoustra abandonne ses disciples : « Éloignez-vous de moi et défendez-vous de Zarathoustra » (6, 114). Il insiste sur ces mots en les faisant réimprimer dans *Ecce Homo* avec l'addition : « Ce n'est pas un fanatique qui vous parle ici ; ici l'on ne prêche pas ; ici l'on n'exige pas la foi » (15, 4).

Que Nietzsche apparaisse parmi les législateurs n'est qu'une révélation de sa manière indirecte. Cela signifie tout autant : « Je ne suis donc pas une loi pour tout le monde » (6, 415), que la nécessité pour l'autre, qui lui appartient véritablement, de lui résister pour parvenir à lui-même : « Les droits que j'ai dérobés, je ne les donnerai pas à l'autre ; il faut au contraire qu'il les dérobe. Qu'il me ressemble. Une loi ne peut venir de moi que dans la mesure où elle cherche à conformer tous les individus à mon image ; afin que l'individu se découvre en contradiction avec elle et se fortifie » (12, 365).

En accord avec cette attitude, Nietzsche ne veut ni dominer, ni être canonisé : « Dominer ? Imposer aux autres mon type ? Chose horrible : Mon bonheur ne consiste-t-il pas justement dans l'intuition de nombreux individus qui soient autres que moi » (12, 365). Et enfin « il n'y a en moi rien d'un fondateur de religion. Je ne veux pas des fidèles ; je pense ; je suis trop méchant pour croire en moi-même, je ne parle jamais aux masses ... J'ai une peur

effrayante qu'un jour on me canonise ... ce livre doit me préserver qu'on s'occupe de moi avec excès » (15, 116).

QUE VEUT NIETZSCHE ?

Ce que, dans ce conflit entre l'annonce prophétique et le refus opposé à ceux qui le suivent de façon aveugle, entre le législateur et celui qui appelle à résister à sa loi, entre le professeur et celui qui met en question, dans ce dépassement des propositions portant sur ce qu'il a de plus intime, Nietzsche cherche, ce qui remplacerait le fondateur de religion, ce qu'il désirerait être pour les autres, tout cela il l'a esquissé en une forme encore vague sous le nom de « Génie du cœur ». « Le génie du cœur ... dont la voix sait descendre jusque dans le monde souterrain de toutes les âmes, ce dieu qui ne dit pas un mot, ne hasarde pas un regard où ne se trouve une arrière-pensée de séduction, chez qui savoir paraître fait partie de la maîtrise — pour qui ne point paraître ce qu'il est, mais ce qui pour ceux qui le suivent, est une obligation de plus à se presser toujours plus près de lui et de le suivre plus intimement et plus radicalement ; le génie du cœur qui force à se taire et à écouter tous les êtres bruyants et vaniteux, qui polit les âmes rugueuses et leur donne de savourer un nouveau désir, le désir d'être tranquille, comme un miroir, afin que le ciel profond se reflète en eux ; le génie du cœur ... qui devine le trésor caché et oublié, la goutte de bonté et de douce spiritualité sous la couche de glace trouble et épaisse, qui est une baguette divinatoire pour toutes les parcelles d'or longtemps enterrées sous un amas de bourbe et de sable ; le génie du cœur, au contact de qui chacun s'en va plus riche, non pas béni et surpris, non pas gratifié et écrasé comme par des biens étrangers, mais plus riche de lui-même, se sentant plus nouveau qu'auparavant, débloqué, pénétré et surpris comme par un vent de dégel, peut-être plus incertain, plus délicat, plus fragile, plus brisé, mais plein d'espérances qui n'ont encore aucun nom, plein de vœux et de courants nouveaux ... » (7, 281).

NIETZSCHE A-T-IL TROUVÉ DES LECTEURS SELON SON CŒUR ?

Alors qu'il était jeune, Nietzsche croyait encore en la possibilité d'avoir des disciples : « De ces gens qui espèrent, je sais qu'ils comprennent par le détail toutes ces généralités et qu'ils se les traduiront à partir de leur expérience propre en une doctrine conçue de façon personnelle » (1, 381). Mais rapidement, il entend avertir « ses disciples, âmes de feu, assoiffées de certitude, de ne pas considérer immédiatement ses doctrines comme des règles de conduite pour la vie, mais comme des thèses à méditer » (11, 398). Et finalement pour autant qu'ils sont admirateurs de ses œuvres littéraires, les disciples sont pour lui un fardeau « car il est clair qu'il n'y a pas de littérature pour les jeunes « personnes » (à Overbeck, 13 mai 87).

Alors, désillusionné, il cherche des compagnons ; il croit, par ses écrits de même que par des hameçons, pêcher les vrais hommes. Mais les vrais lecteurs manquent ; se défendant contre toute appropriation, démasquant toute apparence, il se voit de plus en plus

solitaire, dans sa volonté de véracité. Ayant l'air passionné, il avait conscience de manquer des présupposés pour être compris de son temps.

Elle vint, cette renommée que Nietzsche avait prévue avec certitude, mais il en vit à peine les premiers débuts. Depuis lors, Nietzsche a-t-il été compris dans son sens à lui ?

Je doute que quelqu'un ait le droit de répondre par Non ou Oui.

Notre tâche est de devenir nous-même dans l'appropriation de Nietzsche. Au lieu de succomber à la tentation d'accueillir doctrines et lois dans leur univocité apparente comme quelque chose ayant valeur générale, nous entendons faire apparaître le niveau auquel se situe notre propre être. Au lieu de nous soumettre à des exigences et à des propositions simplifiées, il faut par Nietzsche trouver la véritable simplicité du Vrai.

PREMIER LIVRE

LA VIE DE NIETZSCHE

LA VIE DE NIETZSCHE

APERÇUS.

La vie. — Le monde. — La physionomie. — L'exception.

LE DÉVELOPPEMENT.

Le développement de l'œuvre. — Comment Nietzsche a compris son évolution. — La troisième période en particulier. — L'élément identique.

AMIS ET SOLITUDE.

Rhode et Wagner. — Le temps de la solitude. — L'élément durable dans les relations humaines de Nietzsche. — Les limites des possibilités d'amitié de Nietzsche et sa solitude.

LA MALADIE.

Les maladies. — La maladie et l'œuvre. — L'attitude de Nietzsche envers la maladie. — LA FIN.

LA VIE.

Nietzsche est né à la cure de Rocken. Du côté paternel comme du côté maternel, ses grands-parents étaient des pasteurs. A l'âge de cinq ans, il perdait son père. Sa mère déménage et se rend à Naumburg où Nietzsche, entouré de parenté féminine, grandit avec sa sœur, de deux ans plus jeune que lui.

A dix ans il entrait au Gymnasium de Naumburg ; à quatorze ans (1858) on lui accorde une bourse à la Schulpforta, vieil internat dirigé par des professeurs humanistes, de très grande valeur. A l'âge de vingt ans (1864) il s'inscrit à l'Université. Il commence par étudier deux semestres à Bonn, où il devient membre de l'Association d'étudiants Franconia, qu'il quitte en 1865 à cause de la distance entre l'idée qu'il en avait et sa réalité.

De Bonn, il se rend, avec son professeur Ritschl, à Leipzig. Il fut, avec Edwin Rhode, le meilleur élève du Maître de la philologie. Il fonde l'Association philologique, publie des études philologiques et, avant d'avoir été reçu docteur, fut appelé comme professeur à Bâle, sur la recommandation de Ritschl qui avait écrit : « de tant de jeunes forces que, depuis trente-neuf ans, j'ai vu se développer sous mes yeux, jamais encore j'ai connu un jeune homme qui fût, si tôt et si jeune, d'une maturité telle que ce Nietzsche. S'il vit encore longtemps — que Dieu lui accorde ! — je prophétise qu'il se trouvera un jour au premier rang de la philologie allemande. Il a maintenant vingt-quatre ans ; fort, vigoureux, sain, brave de corps et de caractère ... Il est l'idole de tout le jeune monde philologique ici à Leipzig. Vous direz que je vous décris une sorte de phénomène ; eh bien, il l'est, mais néanmoins aimable et modeste » (Stroux, p. 32) « il pourra tout ce qu'il voudra » (Stroux, p. 36).

Deux fois dix ans devaient s'écouler jusqu'à ce qu'éclata la crise de folie. De 1869 à 1879, Nietzsche fut professeur à l'Université de Bâle. Conjointement avec Burckhardt il enseignait six heures par semaine au Pädagogicum. Les maisons patriciennes de Bâle s'ouvraient à lui. Il nouait relations avec les esprits les plus distingués de

l'Université ; J. Burckhardt, Bachofen, Heusler, Rüttimeyer. L'amitié et la communauté d'habitation le lièrent à Overbeck. Au sommet du commerce de toute sa vie avec les hommes, il plaça jusqu'à la fin ses visites de 1869-1872 à Wagner et Cosima, à Tribschen près de Lucerne. Après son livre : *La Naissance de la tragédie*, les cercles philologiques, sous l'inspiration de von Willamovitz, le mirent à leur ban ; les étudiants en philologie manquaient à Bâle. En 1873 commençaient les malaises qui, en 1876-1877, l'obligèrent à prendre un an de congé, qu'il passa pour la plus grande partie avec P. Rée chez M. von Maysenbug. En 1879, à l'âge de trente-cinq ans, il fut obligé de donner sa démission pour raison de maladie.

La deuxième dizaine d'années 1879-1889, Nietzsche voyagea, cherchant toujours le climat pouvant calmer ses souffrances cruelles, ne s'arrêtant, à cause de l'alternance des saisons, nulle part plus de quelques mois. Il était la plupart du temps dans l'Engadine et sur la Riviera, parfois à Venise, à la fin à Turin. Le plus souvent il passait l'hiver à Nice, l'été à Sils-Marie. « Fugitivus errans », il logeait dans des chambres simples avec les moyens les plus modestes. Pendant la journée il se promenait dans la campagne, protégeant ses yeux de la lumière par une ombrelle verte, il entraînait en contact avec toutes sortes d'hommes en voyage.

Tandis que ses écrits antérieurs *La Naissance de la tragédie* et *La Première considération inactuelle contre Strauss* avaient fait sensation et connu un succès enthousiaste et des oppositions brutales, ses écrits suivants n'eurent pas de succès. On acheta à peine les livres d'aphorismes ; Nietzsche était oublié. Une série de hasard le fit tomber dans d'éprouvantes misères d'édition. Finalement il imprima ses écrits à ses propres frais et ne connut que dans les derniers mois de sa conscience claire les premiers signes d'une gloire future dont il n'avait jamais douté.

Rejeté de sa profession, totalement donné à la tâche qu'il se sait, vivant en quelque sorte hors du monde, il sent s'éveiller en lui, avec une santé croissante, le désir d'un contact nouveau avec la réalité. En 1883, il faisait un plan de cours à l'Université de Leipzig, mais les cercles universitaires tinrent ses cours pour impossibles à cause du contenu critique de ses écrits. Nietzsche demeure hors du monde, servant son œuvre dans une tension croissante.

En janvier 1889, à l'âge de quarante-cinq ans, se produisit l'écroulement, suite d'une maladie cérébrale organique. Après une longue infirmité arrivait la mort en 1900.

LE MONDE.

Le monde qui s'ouvre à Nietzsche, où il contemple, pense et parle, s'est dévoilé à lui — d'abord dans sa jeunesse — par la culture allemande, l'école humaniste, les poètes, les traditions nationales.

Nietzsche, choisit l'étude de la philologie classique. Celle-ci ne le combla pas seulement des grandes intuitions de l'antiquité qui accompagnèrent sa vie. Il eut aussi la chance de rencontrer pendant cette étude un vrai érudit : le séminaire de philologie classique, dirigé par Ritschl, était unique par la technique de l'interprétation philologique ; même de nombreux médecins et d'autres non

philologues y participaient pour apprendre la « méthode ». Dans l'art et l'attitude qu'on y cultivait, il y avait quelque chose qui est commun à toutes les sciences : distinguer le réel de l'irréel, la réalité effective de ce qu'on ajoute par la pensée, ce qui est prouvé de l'opinion, la certitude objective de la conviction subjective. Ce n'est que par la vision de ce qui est commun à toutes les sciences que naît la claire conscience de ce qu'est véritablement le savoir scientifique. Ce qui fait l'érudit, son incorruptibilité, l'incessante lutte critique, avec sa propre pensée, sa simple passion, devinrent pour Nietzsche objet d'expérience.

Les forts instincts pédagogiques de Nietzsche ne se réalisèrent que dans une faible mesure. Il mettait le plus grand soin à s'acquitter de ses obligations de professeur et de son enseignement au Pädagogicum, mais c'était avec un déplaisir croissant. Pendant toute la dizaine d'années de son professorat il fut tout entier tendu à profiter des charges que lui imposait sa profession, pour servir la tâche encore indéterminable, qui intérieurement l'attirait.

En 1867-1868, Nietzsche fit son service dans l'artillerie de campagne. Il termine son service avant le temps, parce que, en sautant à cheval, il s'était blessé, ce qui amena des abcès et une maladie qui dura des mois entiers. Durant la guerre de 1870, Nietzsche s'engagea comme infirmier. Comme il était professeur dans un État neutre, son loyalisme envers celui-ci lui interdisait le service armé. Il contracta la dysenterie et retourna, encore avant la fin de la guerre, à son poste de professeur.

Pour comprendre la façon dont le monde apparaît à Nietzsche, il est essentiel de se rappeler que, de vingt-cinq ans jusqu'à la fin, il vécut à l'étranger. Durant vingt années, il n'a vu l'Allemagne que du dehors. Ceci lui permit (surtout dans sa vie postérieure de voyage continu, qui l'exposait au déracinement) la perspicacité du regard, cette possibilité d'ignorer les évidences, qui est comme le fait de la vie à la limite. Le changement fait naître une excitation toujours nouvelle du sentiment, une vie dans un horizon débordant tout ce qui se fixe, une augmentation de l'amour et de la haine envers notre propre fondement permanent, dont les voyages ne font qu'accentuer la présence au sentiment.

Lorsque Nietzsche se détacha du monde, de sa profession, du commerce des hommes, de son activité de professeur, ses nouvelles expériences dépendaient de sa lecture qui, limitée à cause de ses yeux, portait sur de nombreux thèmes. On sait quels livres Nietzsche a empruntés de 1859 à 1879 à la bibliothèque de Bâle. Une grande partie de sa propre bibliothèque est connue. Cependant, on ne peut pas dire qu'il l'a toute lue, mais elle a passé entre ses mains et attiré dans un sens quelconque son attention. Il se fait envoyer les catalogues de nouveaux livres publiés chaque semaine (à Overbeck, 11 avril 80) ; il refait toujours le projet de séjourner dans des villes pourvues de grandes bibliothèques (par exemple, à Overbeck, 2 mai 84 et 17 septembre 87), mais tout ceci en restera à l'état de simple tentative.

Ce qui est frappant, c'est le grand nombre de livres de sciences naturelles et ethnographiques. Nietzsche veut rattraper ce qu'il a négligé dans la philologie ; les connaissances réelles. La lecture

rapide de ces livres a dû l'intéresser, mais ils sont pour la plus grande partie au-dessous de lui ; ils ont obvié à son manque de connaissances de première main de la biologie et des sciences naturelles.

Ce que Nietzsche remarque lorsqu'il lit superficiellement ces livres est extraordinaire, il saisit en un clin d'œil l'essentiel. La lecture lui permet de voir et de sentir ce que les auteurs recherchent dans leurs pensées et leurs œuvres, leur signification existentielle. Il discerne, non seulement ce qu'ils se proposent, mais aussi la substance de leur pensée.

Il n'est pas rare que Nietzsche emprunte à ce qu'il a lu, un mot ou une pensée, ceci intéresse moins sa philosophie que l'origine matérielle de ses moyens d'expression. Que le « surhomme » apparaisse chez Gœthe, les « philistins de la culture » chez Haym, est si peu essentiel qu'il a emprunté à Teichmüller les mots de « perspectivisme », « le vrai monde et le monde apparent » et à Bourget le terme « décadence ». Nous sommes là en présence de la réceptivité de Nietzsche qui s'accomplit de façon naturelle, évidente, et change toutes choses en soi ; sans elle il n'y a pas de création possible.

Jeune garçon, Nietzsche philosophe déjà. L'adolescent voit dans Schopenhauer le philosophe. Les conceptions traditionnelles, il les emprunte à F. A. Lange, Spir, Teichmüller, Dühring, E. von Hartmann. Des grands philosophes, Nietzsche a seulement lu plus à fond Platon, mais seulement comme philologue. Plus tard il est consterné de voir combien il le connaît peu (à Overbeck, 22 octobre 83). Le contenu de sa philosophie ne lui vient pas de l'étude des œuvres des grands philosophes. Il naît de la contemplation du caractère grec de l'époque présocratique, surtout des philosophes présocratiques, en outre de Théognis, des tragiques, enfin de Thucydide. L'étude de Diogène Laërce, qu'il fit dans un but philosophique, lui apporte des informations philosophico-historiques. Nietzsche n'a presque jamais étudié à fond les grands philosophes ; la plupart de ses connaissances sont de deuxième main. Il est cependant capable de pénétrer jusqu'aux sources des écoles traditionnelles de pensée. D'année en année, il se donne de façon plus décisive aux problèmes véritablement philosophiques, qu'il saisit à partir de sa propre substance. Le caractère propre de la philosophie de Nietzsche ne le pousse pas moins vers les poètes que vers les philosophes au sens plus étroit. Dans sa jeunesse, il est enthousiasmé par Hölderlin, surtout *Empedocle et Hyperion*, ensuite par *Manfred* de Byron. Dans les dernières années il subit aussi l'influence de Dostoïewski.

La sympathie de Nietzsche pour la musique est peut-être plus originale encore et l'a davantage marqué. Il n'y a aucun philosophe qui plus que lui n'ait été pénétré, dominé même par la musique. Garçon, il lui est déjà tout donné ; dans sa jeunesse il se montre infiniment dévoué à R. Wagner et prêt à vivre dans le service de cette musique ; il avoue plus tard : « et finalement je suis un vieux musicien, pour lequel n'existe pas d'autre consolation que la musique (à Gast, 22 juin 87). En 1888, devient plus fort encore son attachement à la musique : « la musique me donne maintenant des

sensations telles qu'à vrai dire, je n'en avais encore jamais eues. Elle me détache de moi, me fait perdre mes illusions, ... me donne plus de force ; chaque fois à une soirée consacrée à la musique, fait suite un matin, plein de connaissances et d'idées ... La vie sans la musique ne serait qu'une horreur, une fatigue, un exil » (à Gast, 15 janvier 88). « Il n'y a rien qui ne l'intéresse davantage que le sort de la musique » (à Gast, 21 mai 88).

Cependant le même Nietzsche s'est détourné de la musique avec la même passion. En 1886, il écrit à propos des années postérieures à 1876 : « Je commençais par me défendre à fond et par principe de toute musique romantique, cet art ambigu, fanfaron, étouffant, qui fait perdre à l'esprit sa sévérité et sa gaieté et fait pulluler toutes sortes de nostalgies obscures et d'aridités équivoques. « Cave musicam » est encore aujourd'hui mon conseil à tous ceux qui sont assez forts pour tenir à la propriété dans des choses spirituelles » (3, 7). Ces jugements sur la musique correspondent à la tradition philosophique hostile à la musique depuis des millénaires : « La musique n'a aucun ton pour les ravissements de l'esprit ; lorsqu'elle veut faire renaître l'état d'âme de Faust, de Hamlet et de Manfred, elle omet l'esprit et peint des états sentimentaux » (II, 336). — « Le poète est d'un rang plus élevé que le musicien, il a des prétentions plus hautes, c'est-à-dire sur l'homme entier, et le penseur a des prétentions encore plus hautes ; il veut toute la force concentrée, fraîche, n'invite pas à la jouissance, mais à la lutte et à la renonciation la plus profonde à tous les instincts personnels » (II, 337). Nietzsche trouve que « le développement insuffisant, fanatique, de la raison et le caractère indomptable de la haine et des querelles est peut-être causé en partie par cette indiscipline de la musique » (II, 302). La musique est « dangereuse » — « l'enivrement qu'elle provoque, son envie d'éveiller les états chrétiens ... va la main dans la main avec l'absence de propriété de la tête et l'exaltation du cœur » (14, 139). L'attitude la plus favorable envers la musique est celle qui y voit quelque chose déjà devenu langage, qui doit trouver dans la pensée un langage meilleur. « La musique est mon précurseur ... Un nombre incalculable de choses n'ont pas encore trouvé de mot et de pensée » (12, 181).

Nietzsche semble trouver la solution à cette attitude si contradictoire, par la distinction entre la musique romantique, qui est dangereuse, brumeuse, enivrante, et la musique profonde. Nietzsche cherche à opposer celle-ci à R. Wagner et croit la découvrir dans les œuvres de Peter Gast. Il commence, en 1881, par s'imaginer voir en lui « son maître de premier rang », dont la musique, semblable à sa philosophie (à Overbeck, 18 mai 81), est la justification par le son de toute ma nouvelle activité pratique et de ma renaissance (à Overbeck, octobre 82). De ce point de vue *Carmen* de Bizet est regardée comme l'unique œuvre modèle, cependant, il n'a dans le fond jamais pensé cela : « vous ne devez pas prendre au sérieux ce que je dis de Bizet, aussi vrai que je suis, Bizet n'entre mille fois pas en ligne de compte pour moi. Mais comme antithèse ironique contre Wagner il produit un très grand effet » (à Fuchs, 27 décembre 88). Nietzsche veut finalement de la musique « qu'elle soit sereine et profonde, comme un après-midi d'octobre, qu'elle soit propre,

abandonnée, tendre, une douce petite femme, infâme et charmante » (15, 40).

Lorsqu'on voit comment Nietzsche est la proie de la musique, comment ses jugements sont contestables, en particulier ceux où il se trompe sur la valeur des compositions de P. Gast, mais dont il ne se départ jamais, lorsqu'on pense à ses propres compositions (un jugement de Hans v. Bülow 1872, reconnu par Nietzsche dans sa réponse : « Votre méditation sur Manfred est l'extrême de l'extravagance fantastique, ce qu'il y a de plus désagréable et de plus antimusical que j'ai vu depuis longtemps. Est-ce que tout cela est une plaisanterie, avez-vous eu peut-être l'intention de parodier la soi-disante musique future ? ... dans le produit de votre fièvre musicale se fait, malgré tout, sentir un esprit extraordinaire, distingué »), on ne saurait admettre qu'il excelle dans la musique. Tout son être, son système nerveux est musical jusqu'à ne pouvoir s'en défendre. Mais en lui la musique est, pour ainsi dire, l'adversaire de la philosophie. Sa pensée est d'autant plus philosophique qu'elle est moins musicale. La philosophie de Nietzsche est née de la lutte contre la musique, a été conquise sur elle. Sa propre pensée aussi bien que les évidences mystiques de l'être qu'il a expérimentées, sont contre et en dehors de la musique.

Son philosophe trouve dans la réalité une source nouvelle qui lui est propre. Pendant quelque temps Nietzsche a extraordinairement estimé les Français ; La Rochefoucauld, Fontenelle, Chamfort, mais particulièrement Montaigne, Pascal et Stendhal. L'analyse psychologique est le moyen dont il se sert pour philosopher, il ne fait pas appel à la psychologie qui explore de façon empirique, causale, mais à la psychologie sociologo-historique qui cherche à comprendre. Son expérience tend à « revivre volontairement toutes les évaluations du passé, aussi bien que leur opposé » (4, 61). Pour cette recherche il désire des collaborateurs. — « Où y a-t-il une histoire de l'amour, de la cupidité, de l'envie, de la conscience, de la piété, de la cruauté ? ... A-t-on fait un objet de recherche des diverses divisions du jour, des conséquences d'un établissement régulier du travail, des fêtes et du repos ? A-t-on recueilli les expériences sur la vie en commun, par exemple les expériences de la vie monastique ? » (5, 44).

Pour Nietzsche tout ce qui arrive dans le monde s'efface devant les grands hommes qu'il divinise ou diabolise. Il voit dans une grandeur claire et indubitable Goethe, Napoléon, Héraclite. Socrate, Platon, Pascal sont aussi à ses yeux des grands hommes ambigus, appréciés, selon le contexte, de façon totalement opposée. Il se refuse toujours à regarder comme tels saint Paul, Rousseau, presque toujours Luther. Il admire Thucydide et Machiavel à cause de leur claire véracité et de leur incorruptibilité réaliste.

C'est du lieu qui rattache sa pensée et son essence aux grands hommes que vient la profondeur de la conscience historique que Nietzsche a des grands hommes. Ils se préoccupaient des mêmes questions, des mêmes choses que lui, ils vivaient avec lui dans le même royaume des esprits. « Mon orgueil est ; j'ai une origine. Dans ce qui émouvait Zarathoustra, Moïse, Jésus, Platon, Brutus, Pascal, Spinoza, Mirabeau, je vis déjà aussi » (12, 216). — « Lorsque

je parle de Platon, Pascal, Spinoza et Goethe, je sais que leur sang coule dans le mien » (12, 217). — « Mes ancêtres Héraclite, Empédocle, Spinoza, Goethe » (14, 263).

LA PHYSIONOMIE.

Ce que les contemporains ont rapporté de Nietzsche, ne semble jamais être identique. On le voit sous un aspect qui ne lui est pas conforme, dans la perspective des idéaux ou des contrastes du temps, ou rapporté à des normes fausses, vu comme dans un miroir qui déforme. Le portrait qu'en a tracé sa sœur, magnifique, idéalisé, est tout aussi peu véridique que le portrait plus concret, déformé, animé et contestable d'Overbeck. On doit beaucoup à ces deux portraits, surtout pour les renseignements qu'ils nous livrent, mais comme ils ne suffisent pas, nous nous efforcerons d'écouter ce que peuvent nous dire tous ceux qui ont vu Nietzsche, et parlé avec lui. Le portrait que nous tracerons de lui naîtra à l'abondance de ces descriptions troublantes ; il ne se fermera pas sur lui-même, restera beaucoup trop ouvert, demeurera même ambigu. La comparaison avec les documents directs (ses lettres, ses œuvres et ses notices), le ton inoubliable de tout ce qui provient de lui, jusque dans les ramifications et les hasards qui ont provoqué ses compositions, corrigera les rapports contemporains. Voici quelques-uns de ces témoignages :

Deussen sur Nietzsche écolier : « Nietzsche était très éloigné de tout ce qui sentait le théâtre, aussi bien dans le sens blâmable que dans le sens louangeur » ... « J'ai entendu de lui beaucoup de remarques spirituelles, mais rarement un bon mot » ... « Il n'aimait pas la gymnastique parce qu'il avait déjà tendance à l'embonpoint et à la congestion cérébrale ... Un exercice, fait en un clin d'œil par un gymnaste exercé, ... était pour Nietzsche un lourd travail qui le faisait devenir rouge foncé, il s'essouffait et se mettait à transpirer ... »

1871 : « Les lunettes qu'il porte semblent indiquer un savant, tandis que ses vêtements soignés, son attitude presque militaire, sa voix claire disent le contraire ». Deussen écrit la même année : « Onze heures avaient sonné depuis longtemps lorsque parut Nietzsche, qui avait été invité chez J. Burckhardt ; il était très animé, ardent, conscient de soi, comme un jeune lion ».

Pour ses collègues : « Nietzsche était une nature tout à fait inoffensive, aussi jouissait-il de la sympathie de tous ceux qui le connaissaient ». — Sur le chargé de cours : « Réserve, presque humilité du maintien ... plutôt petit que de taille moyenne. La tête sur un corps ramassé et cependant fin, profondément enfoncée dans les épaules. Nietzsche s'était conformé à la mode du jour ; il portait des pantalons de couleur claire, avec une veste courte et autour du col flottait une cravate élégamment nouée. Une longue chevelure encadrait de mèches le visage pâle. Une démarche lourde, presque fatiguée, la parole de Nietzsche était sans affectation, elle n'avait qu'une chose pour elle, elle venait de l'âme ... l'ensorcellement de cette voix ».

En 1891, un Polonais nous rappelle ses souvenirs sur Nietzsche, qu'il rencontra entre 1870 et 1880 (cité d'après Harry Graf Kessler, *Die neue Rundschau*, 1935, p. 407) : « C'était un homme de grande taille avec de longs bras maigres et une puissante tête ronde que couronnait une touffe de cheveux hérissés. Sa moustache, d'un noir profond, tombait des deux côtés de la bouche jusqu'au-dessous du menton. Ses yeux, noirs, démesurément grands, brillaient derrière ses lunettes comme du feu. Je croyais voir un chat sauvage. Mon compagnon paria que c'était un poète russe qui voyageait pour reposer ses nerfs ». Cette description est particulièrement sujette à caution. Selon les indications de Lou Salomé : « Nietzsche était de taille moyenne et avait une chevelure brune ».

1876. Ungern-Sternberg : « Expression d'orgueil, assurément voilé par la fatigue et une certaine incertitude des mouvements qui provenait de sa myopie. Une grande politesse, savoir-vivre prévenant, simplicité et distinction. »

1882. Lou Salomé : « Ce quelque chose de caché, l'anticipation d'une solitude discrète — c'était la première impression forte par laquelle Nietzsche captivait. A l'observateur d'un moment il n'offrait rien de surprenant ; l'homme, de taille moyenne, dans son habillement simple, mais très soigné, avec des traits paisibles et la chevelure simplement ramenée en arrière, pouvait facilement passer inaperçu ... il avait un léger sourire, une façon silencieuse de parler, et une démarche prudente et méditative, il marchait légèrement courbé, on pouvait difficilement se représenter cette physionomie au milieu d'une foule, elle était celle d'un solitaire. Les mains de Nietzsche étaient incomparablement belles et noblement formées de sorte qu'elles attiraient involontairement le regard sur elles. Les yeux parlaient vraiment de façon traître. Presque aveugles, ils ne semblaient pas vous épier, cligner, vous importuner involontairement comme le font beaucoup des myopes, ils avaient plutôt l'air de garder et de conserver ses trésors, ses secrets muets ... Sa vue insuffisante donnait à ses traits une sorte de charme tout particulier, car au lieu de refléter des impressions extérieures, changeantes, ses yeux représentaient seulement ce qui passait par son intérieur. Ses yeux regardaient dans l'intérieur et en même temps dans le lointain, ou mieux ; dans l'intérieur comme dans un lointain. Lorsqu'il se donnait libre cours à lui-même dans une conversation à deux qui l'émouvait, un éclat touchant pouvait apparaître dans ses yeux — mais lorsqu'il était dans un état d'âme sinistre, la solitude parlait par eux de façon obscure, presque menaçante, comme de profondeurs inquiètes. Le comportement de Nietzsche faisait une impression semblable d'obscurité et de réserve. Dans la vie habituelle, il était d'une grande politesse et d'une douceur presque féminine, d'une sérénité continuellement bienveillante — il avait du plaisir aux rapports distingués avec les autres ... Mais toujours il trouvait de la joie dans le déguisement ... je me rappelle que, parlant pour la première fois avec Nietzsche, c'était la distinction des formes qui me frappait et me trompait. Mais je ne me trompais pas longtemps sur cet homme solitaire, qui portait son masque de façon aussi maladroite que quelqu'un qui, venant du désert et de la montagne, porterait l'habit de tout le monde ».

1887. Deussen : « Ce n'était plus l'attitude fière, la démarche élastique, l'élocution facile d'autrefois. Penché de côté il semblait se traîner. Il parlait souvent de façon embrouillée et hésitante. A l'hôtel « Alpenrose », nous nous retirions pour une heure de repos. A peine celle-ci était-elle passée que notre ami était déjà à notre porte, et se renseignait tendrement, préoccupé de savoir si nous étions encore fatigués, et nous priait de l'excuser lorsqu'il était venu trop tôt. Je mentionne cela parce qu'un tel souci et de tels égards exagérés n'étaient pas dans le caractère de Nietzsche ».

Les photographies de Nietzsche montrent que son essence ne transparait pas clairement ; toutes les images de lui sont causes de désillusion ; elles sont des miroirs déformants. Lorsqu'on les regarde longtemps et plusieurs fois et avec bonne volonté, les photographies font bien voir quelque chose. La moustache peut faire l'effet du signe exprimant pleinement sa réserve et son silence. Son regard visionnaire paraît avoir quelque chose de son agressivité éclairante. Mais on ne peut pas, même le plus petit instant, apercevoir quelque chose de Nietzsche même. Toutes les représentations artistiques ne sont que de masques, auxquels on ne saurait ajouter confiance et qui sont fonction du temps. La gravure de Oldes montrant le paralytique est, à la vérité, un tableau véridique, mais un tableau qui inspire la pitié à tous ceux qui le regardent véritablement.

Si on tombe dans l'incertitude après avoir lu ce qu'on rapporte sur l'extérieur et l'attitude de Nietzsche, si on reste dans l'indétermination devant les photographies, on a, en jetant un coup d'œil sur l'écriture de Nietzsche, le sentiment de la présence immédiate de son être. On doit à Klages une analyse dont nous rapportons quelques points ;

De tout le temps qui s'est écoulé depuis notre période classique jusqu'à la fin du siècle dernier, Klages ne connaît pas d'écriture d'hommes éminents qu'on puisse comparer à celle de Nietzsche. Toutes lui paraissent plus semblables les unes aux autres que n'importe laquelle d'entre elles à l'écriture de Nietzsche. Il y trouve quelque chose d'étrangement lumineux, clair ... dans un manque profond de chaleur ... quelque chose de transparent, d'immatériel, de cristallin, le reflet extrême de quelque chose de nuageux, de moelleux, d'ondoyant ... quelque chose d'extraordinairement dur, marqué, cassant comme du verre ... quelque chose totalement formé, achevé, même de ciselé. Klages y discerne une sublime sensibilité, une riche vie sentimentale qui cependant « est pour ainsi dire enfermée dans l'organisme de celui qui la porte » ; Nietzsche ne sort pas de lui-même. Cette écriture décèle la sévérité, la domination de soi et la condamnation sans indulgence de soi. On y voit également une tendance formidable à s'apprécier. L'écriture de Nietzsche est organisée de la façon la plus claire, elle montre cette simplification qui, involontairement, fait presque apparaître dans sa nudité l'échafaudage des lettres, et un élan impétueux qui toujours à nouveau se fait jour. On sent l'esprit de lutte dans le royaume de la pensée. Bien qu'elle ait l'allure de ce qui est gravé sur la pierre, son écriture a quelque chose de troublant, de dépourvu d'horizon, d'imprévisible et de soudain. Si on la compare

avec l'écriture d'un Napoléon, d'un Bismark, elle paraît d'une fragile délicatesse. Elle exprime une extrême spiritualité et un don de la forme difficilement concevable. Jamais ne s'est rencontré jusqu'ici une écriture non stylisée qui fasse apparaître, dans une telle vigueur et une telle acuité, une distribution rythmique, presque parfaite des ensembles et une séquence qui se déroule presque sans interruption. Si dans une vue synthétique, on s'interroge sur l'extérieur empirique de Nietzsche, il faut se demander immédiatement comment devait apparaître un homme qui, continuellement en des situations fausses, du fond de sa véracité, de ses appréciations sur la valeur et le rang de la réalité, se condamne à être masqué, ou immédiatement désillusionné, se sait même vaincu par le dégoût, lui qui développe en lui-même quelque chose à quoi jusqu'ici personne ne participe, lui qui veut et voit ce que jusqu'ici personne ne veut et voit, lui qui, par conséquent, ne peut trouver aucune confirmation de la réalité de l'homme, ni être satisfait de lui-même, parce que pour lui toute vie et toute expérience n'est qu'un essai et apparaît ensuite comme un échec.

Même aujourd'hui Nietzsche ne deviendra pas une image plastique. Il disparaît en figures qui ne se laissent pas identifier avec lui, et cependant on le voit marcher, aller toujours de l'avant, grimper pour ainsi dire la montagne inaccessible. Nietzsche demeure cependant visible dans le mouvement, la disparition. Car il désirait vivre de lui-même et se communiquer.

L'EXCEPTION.

Fondamentalement la vie de Nietzsche est exception. Il est coupé de toute réalité, de la profession et des relations que crée la vie. Il ne se marie pas, il n'a pas d'élèves, de disciples, il ne se constitue pas des domaines propres d'activité dans le monde. Il perd toute habitation fixe et erre de lieu en lieu, comme s'il cherchait ce qu'il ne trouve pas. Cette exception elle-même est substance, c'est la manière dont se développe toute la philosophie de Nietzsche.

La première crise manifeste, crise n'ayant toutefois aucun contenu déterminé et où il s'agit seulement de forme de vie, crise où Nietzsche prend résolument la voie de son destin, se produit, en 1865, à Bonn. Il lui apparaît que sa vie d'étudiant, la multiplicité des occupations, la vie à l'intérieur de l'association d'étudiants, la formation par le savoir et la carrière académique possible ne sont pas encore pour lui le vrai. Pour lui la vie n'est ni un jeu, ni quelque chose qui se résout d'après des règles connues d'avance. Du fond de son éparpillement, Nietzsche sent qu'il doit se donner à une existence qui ne saurait se justifier devant les exigences d'une vie menée avec sérieux. Assurément il a, quant à la vie de l'esprit, vécu à un niveau élevé, mais cela ne lui suffit pas. En lui parle l'*Entweder-Oder* ; ou bien laisser la vie s'écouler, ou bien reconnaître à l'extraordinaire le droit de s'immiscer jusque dans son existence journalière. C'est alors qu'il acquiert la concentration intérieure, qui lui est propre, — mais sans savoir ce qui le pousse à cette concentration et à cette marche en avant. Cette crise est un événement qui ne frappe à peu près pas, mais que cependant l'on peut clairement connaître par les lettres et les réactions de

Nietzsche ; elle se produit sans accent pathétique, sans catastrophe (on ne saurait dire que sa sortie de l'association d'étudiants soit quelque chose de tel). Les autres étudiants l'accusent bien d'orgueil ou d'un manque de camaraderie. Ce qui se produit en lui, personne ne le comprend. Mais, dans cette année, cesse l'indétermination relative de sa voie, ce qui était pure possibilité. La réalité qui, avec des changements toujours nouveaux, le poussera dans son existence d'exception, par quelque chose qui veut davantage, exige davantage et ne lui laisse plus jamais de repos, se fait jour.

Un exposé de sa vie, poursuivant un but philosophique cherchera ce caractère exceptionnel ; dans le fond celui-ci est toujours identique et cependant n'est directement saisissable dans aucune de ses manifestations. Il nous apparaît dans trois perspectives : son développement spirituel, ses amitiés, sa maladie.

LE DÉVELOPPEMENT

L'œuvre de Nietzsche est un tout unique. Mais il est également vrai que chaque écrit a sa place caractéristique dans un développement qui s'étend sur vingt ans. Au cours de cet itinéraire ont lieu les changements les plus extraordinaires, qui ne font que rendre plus surprenant que les éléments nouveaux semblent avoir leurs racines dans les dispositions premières. La connaissance du développement permet une compréhension plus profonde de l'œuvre, du fait que, partant du point où une chose est dite, le regard se porte sur le tout dans son déploiement.

LE DÉVELOPPEMENT DE L'ŒUVRE.

Une vue synthétique des écrits permet de caractériser de façon provisoire les étapes du développement de la pensée de Nietzsche.

En soi le groupe des *Ecrits de jeunesse* n'est pas de poids. Son importance lui vient de ce que, lorsqu'on les connaît, on peut, après coup, percevoir en eux comme dans un germe une grande partie des pensées et des impulsions postérieures. Les *Philologica* (3 volumes) donnent, par les innombrables points de vue qui y sont dispersés et sont déjà sa manière de philosopher, une image impressionnante du travail scientifique de Nietzsche. On peut diviser en trois parties l'œuvre proprement dite.

1) *Les premiers écrits : La Naissance de la tragédie* et les *Considérations inactuelles* (1871-1876). Il faut y ajouter, appartenant aux œuvres posthumes, les fragments du *Livre des Grecs*, les conférences *Sur l'avenir de nos établissements de formation* et l'esquisse devant servir à la *Considération inactuelle* intitulée *Nous philologues*, restée à l'état de plan. Ces écrits sont des exposés d'ensemble qui doivent être lus d'un trait. Ils témoignent encore de la foi dans le génie et dans la culture allemande qui s'annonce maintenant, et qu'il faut promouvoir du fond de notre ébranlement présent.

2) *Les œuvres de 1876-1882 : Humain trop humain, Opinions et sentences mêlées, Le promeneur et son ombre* (ces deux derniers

réunis ensemble forment le deuxième volume de *Humain trop humain*), *Aurore*, *Gai Savoir* (livres I-IV) sont dans leur fond des recueils d'aphorismes. Une richesse polyvalente s'exprime dans ces sentences brèves, ramassées, pour la plupart d'allure neutre. Ce qui se fait jour ici, sous forme de froides analyses libérées de toutes illusions critiques, c'est l'évolution lente qui se poursuit depuis *Aurore* pour s'épanouir finalement dans la dernière philosophie de Nietzsche.

3) *La dernière philosophie de Nietzsche* : a) *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885) est constitué — dans le cadre de situations et de formes poétiques — par les discours que Zarathoustra tient au peuple, à ses compagnons, aux grands hommes, à ses bêtes et à lui-même. Tenu de Nietzsche pour son œuvre caractéristique, ce livre ne peut être classé dans aucune catégorie ; il est aussi bien poésie que prophétie et philosophie, et n'est cependant mesuré par aucun de ces genres.

b) Les œuvres posthumes des volumes XV-XVI (1876-1888), contiennent sous forme de fragments généralement assez courts le cours de la pensée de Nietzsche depuis 1876. Dans les volumes XIII-XIV, la réflexion est fonction des conceptions postérieures (Volonté de puissance, Retour Éternel, Surhomme ...), mais elle les dépasse d'une manière qu'on ne peut pas ne pas voir. Dans leur fond, ces fragments sont la calme rédaction de pensées sous une forme ramassée et concise, qui tend à la clarté des maximes sans toutefois poursuivre un but littéraire déterminé. La plénitude des inspirations recouvre une pensée fortement systématisée qui réussit à attacher ; préférence est accordée au trait visuel et prégnant sur le développement conceptuel.

c) De 1886 à 1887, Nietzsche écrit et publie : *Au delà du bien et du mal* ; il faut ajouter aussi le cinquième livre du *Gai Savoir*. C'est un retour aux livres d'aphorismes, mais il s'y rencontre aussi des exposés d'ensemble et une humeur combative. *La Généalogie de la Morale* contient des exposés sous forme de recherches achevées ; les préfaces que Nietzsche écrit pour ses œuvres antérieures sont l'expression de la magnifique compréhension qu'il a de lui-même.

d) En 1888, apparaît un dernier groupe d'écrits qui forment un tout compact où s'achève l'explication que Nietzsche donne de lui-même : *Le cas Wagner*, *L'Antéchrist*, *Ecce Homo*, *Nietzsche contre Wagner*. Ce sont des écrits d'une tension extrême, violemment agressifs, d'un effet irrésistible, dont le souffle revêt une allure frénétique.

La plupart du temps on distingue trois périodes dans la pensée de Nietzsche. La première (jusqu'en 1876) est le temps de la croyance respectueuse dans la culture et le génie. La deuxième (jusqu'en 1881) est le temps de la foi positiviste dans la science et l'analyse critique. La troisième (jusqu'à la fin de 1888) est le temps de la nouvelle philosophie. De la foi qu'avait sa jeunesse dans l'amitié, dans les disciples, de son aspiration à vivre dans l'avenir du peuple, un processus radical de détachement le pousse à travers le temps du « désert » où toutes choses sont considérées de façon spéculative et

« posées sur la glace », jusqu'à la foi nouvelle qui s'exprime de façon visionnaire, symbolique, en fait sans liaison avec les hommes et le peuple, dans la tension passionnée d'une solitude complète. Il est faux de ne voir dans la période moyenne que la période de la foi positiviste en la science ; la division tripartite elle-même correspond à des changements décisifs, elle se fonde en fait sur la compréhension que Nietzsche a eue de lui-même.

COMMENT NIETZSCHE A COMPRIS SON ÉVOLUTION.

Les deux initiatives radicales qui ont provoqué la transformation de sa pensée, initiatives perceptibles depuis l'idée qu'il se fait de sa tâche jusque dans son style, ont été consciemment vues et voulues par Nietzsche, les deux fois, au moment où elles s'accomplissaient, entre la première et la seconde période et entre la seconde et la troisième période. Lorsqu'il est revenu sur son passé, Nietzsche n'a pas nié ce changement, mais l'a mis en valeur et lui a donné sa signification. Cette interprétation s'est imposée à tous les lecteurs de Nietzsche. Chronologiquement parlant, la première initiative se situe en 1876-1878, la seconde en 1880-1882.

C'est dans sa troisième phase que Nietzsche a compris rétrospectivement la totalité de son itinéraire. Les trois phases ne sont pas pour lui la juxtaposition de réalités différentes, qui auraient pu être autres, mais une nécessité dont la dialectique a justement rendu nécessaire ces trois phases. C'est « la Voie de la Sagesse » (13, 39), selon que Nietzsche a caractérisé ces trois périodes ;

« La première étape : respecter mieux que n'importe qui (et écouter et apprendre). Recueillir en soit tout ce qui est digne de respect et donner libre jeu aux luttes qui divisent cet héritage. Porter tout ce qui est lourd ... courage, temps de la communauté. (La victoire sur les inclinations mauvaises, mesquines. Le cœur le plus ouvert : on ne conquiert qu'avec l'amour). »

C'était le temps où Nietzsche entraînait ses amis à son enthousiasme pour Wagner et Schopenhauer, se soumettait à la discipline de la philologie et où il respectait, vénérail avec foi son maître Ritschl, mais ce fut également le temps où il laissait se heurter au fond de lui-même tout ce qu'il respectait (Wagner et Schopenhauer contre les philologues, la philosophie contre les sciences), où sa vie était portée non seulement par des amitiés personnelles, mais encore par l'association d'étudiants et ensuite par le cercle philologique fondé par lui, où il s'éduquait virilement et où toujours il rejetait de lui tout sentiment mesquin lorsqu'il se présentait ; où il allait à la rencontre de l'homme de quelque coin qu'il se présentât, avec abandon et avec le préjugé qu'il est, puisqu'il le rencontre, digne d'amitié. Nietzsche décrit l'attitude de sa jeunesse :

« La deuxième étape : briser le cœur qui respecte, car c'est par là qu'on est lié de la façon la plus solide. L'esprit libre. L'indépendance. Le temps du désert. Critique de tout ce qui est respect (idéaler ce qu'on regarde comme manquant de valeur). Essai d'un renversement des valeurs (des caractères tels que Dühring, Schopenhauer et Wagner pour autant qu'ils n'ont pas encore accédé à ce degré). »

Dans une opposition qui effrayait ses amis, Nietzsche prit, depuis 1876, une attitude nouvelle qui apparaît comme la négation de tout ce qui précède. C'est le temps du détachement et des dépassements. Nietzsche a ressenti jusqu'à la fin de sa vie ce qui fut le plus dur pour lui, briser l'admiration, faite d'abandon et d'amour, qu'il avait pour Wagner. Il fallait que, dans la chute de tout ce qu'il avait honoré, l'existence devînt pour lui un désert, où demeurât seul, ce qui l'avait impitoyablement poussé sur cette voie, la volonté de véracité qui ne connaît aucune condition. Poussé par les exigences de celle-ci, il s'imposait de renverser tous ses anciens jugements de valeur, essayait d'attribuer un sens positif à ce qu'antérieurement il avait estimé de peu. Chez les hommes que jusqu'ici il avait hautement estimés, et chez Dühring qui s'apparente, semble-t-il, à lui par ses critiques des attitudes contemporaines, il regrette l'absence de cette volonté illimitée de véracité ; ils en restent à une foi qui ne s'est pas mise en question, à un respect, à un tenir pour vrai qui irait de soi.

« La troisième étape. — Grande décision, il s'agit de savoir s'il est apte à une position positive, à l'affirmation. Aucun Dieu ! aucun homme au-dessus de moi. L'instinct du créateur qui sait où il met la main. La grande responsabilité et l'innocence ... (Seul le petit nombre ; la plupart disparaissent au cours de la deuxième étape. Platon ? Spinoza ? peut-être arrivés ?) ».

L'essai de renversement des valeurs et d'adoption d'une attitude négative ne pouvaient être derniers. Il s'agit de savoir si la source créatrice de la vie souveraine, qui a osé cet extrême, est capable de produire le oui, de conduire à une positivité authentique qui s'affirme dans toutes les mises en questions. Cela ne vient plus d'un autre, de Dieu, d'un homme qui est honoré, de rien « au-dessus de moi » mais uniquement de l'acte créateur par lequel je me fais moi-même. Maintenant il faut atteindre ce qu'il y a de plus extrême, mais dans le sens positif et non dans le sens négatif. « Se donner le droit d'agir. Au delà du bien et du mal. Il ne se ... sent pas humilié sous le destin, il est le destin. Il a entre ses mains le sort de l'humanité » (13, 40).

A cette interprétation que Nietzsche a postérieurement donnée de son itinéraire, interprétation qui s'est fait jour en de nombreux essais, correspond en un accord limpide l'idée qu'il se fait durant le temps où ils se produisaient des deux grands changements de 1876 et de 1880.

1) Nietzsche explique qu'à partir de 1876 il a abandonné les vues poétiques qui dominaient encore ses premiers écrits (II, 399) ; il rejette sa superstition du Génie (II, 400) ; « maintenant seulement je pus acquérir le simple regard sur la vie réelle de l'homme » (II, 123). Et dans une lettre : « Cet obscurcissement métaphysique de tout ce qui est vrai et simple ... c'était cela qui finalement me rendait malade et plus malade. Maintenant je secoue de moi tout ce qui ne m'appartient pas, les hommes en tant qu'amis et ennemis, les habitudes, les commodités, les livres » (à Mathilde Maier, 15 juillet 78).

Dans le fond, Nietzsche tient que c'est à partir de maintenant seulement qu'il entre en possession de lui-même. Tandis qu'antérieurement il parlait à propos de la philosophie et des philosophes, il commence maintenant à philosopher à partir de son fond propre. « Maintenant, j'ose suivre la sagesse et être moi-même philosophe : antérieurement je vénérerais les philosophes » (à Fuchs, juin 78). Il se voit cent pas plus près des Grecs : « Maintenant jusque dans le détail le plus intime je vis, aspirant à la sagesse, tandis qu'autrefois j'honorais seulement les sages et m'enthousiasmais pour eux » (à Mathilde Maier, 15 juillet 76).

2) Le deuxième pas, conduisant du désert de la négativité à la création de la nouvelle positivité, allant par nature à une saisie plus profonde, commence de façon indécise à la façon d'une nouveauté qui pointe. Le processus par lequel Nietzsche en prend conscience et arrive bientôt à une définitive compréhension de soi, va de 1880 à 1883. Il faut le suivre dans son développement temporel depuis ses premiers débuts jusqu'à la clarté de la nouveauté.

Nietzsche ne fut jamais sans avoir conscience de ce qu'il était et par conséquent de sa tâche. Il écrit déjà à Gersdorff (4 février 72) au sujet de la *Naissance de la tragédie* : « Je compte sur une marche silencieuse, lente — à travers les siècles, comme je te l'exprime avec la plus grande persuasion. Car certaines choses éternelles sont exprimées ici pour la première fois ; cela doit éveiller des harmoniques » ; mais, dans ces mots, il y avait en même temps — comparativement à la conscience qu'il aura plus tard de lui-même — de la modestie, quelque chose comme le naturel et la mesure, pour autant qu'il estime appartenir au cercle des hommes qui agissent sur l'histoire par une haute mission particulière. La modestie dominait encore après *Humain trop humain* : « autrefois, pensait-il, je ne m'imaginais pas avoir le droit d'avoir une pensée universelle et de la proposer. Encore maintenant le sentiment de ma nouveauté misérable m'accable ; ma solitude, ma maladie m'a en quelque sorte habitué à l'impudeur de mon écrivasserie » (à Gast, 5 octobre 79). Mais maintenant, depuis le milieu de 1880, le changement commençant doucement est bientôt extraordinaire. La tâche encore confuse qui ne se résoudra pas dans une création spirituelle parmi d'autres mais, selon qu'il lui apparaîtra plus tard, divise l'histoire mondiale en deux moitiés, perce déjà : « Il me semble maintenant avoir entre temps trouvé le chemin assuré et l'issue ; cependant quelque chose cherche cent fois à être cru et rejeté (à Gast, 18 juillet 80). Alors les premières phrases écrites de Marienbad respirent la certitude d'être à la source : « Il est certain que depuis Goethe il n'a pas été autant pensé ici, et de plus Goethe ne s'est pas abandonné à des choses aussi fondamentales » (à Gast, 20 août 80). Lorsqu'il écrit « je ne sais comment je puis supporter l'une avec l'autre ma faiblesse (en esprit et santé et autres choses) et ma force (dans l'intuition des idées et des tâches à accomplir) » (à Overbeck, 31 octobre 80), cette force est la nouveauté qui lui fait violence, l'égare presque. « En face des impulsions universelles et volant très haut, qui me dominent » je devrais, « sans un grand contrepoids, (il pense à la maladie qui toujours l'abat et lui rappelle la finitude de l'homme) devenir fou ... à peine ai-je secoué ma détresse de deux jours, que ma folie court à

nouveau après des choses tout à fait incroyables. Je vis comme si les siècles étaient un néant » (à Overbeck, novembre 80). Les jugements de valeur qu'il porte sur sa nouvelle activité sont correspondants. Ce n'est plus de l'écrivasserie. Il écrit au sujet d'*Aurore* : « Tu penses qu'il s'agit d'un livre ? Me tiens-tu toujours pour un écrivain ? Mon heure est arrivée » (à sa sœur, 19 juin 81), (et à Overbeck, septembre 81) : « il appartient aux breuvages spirituels les plus forts ... Il est un commencement de mes commencements — ce qui se trouve encore devant moi ... Je suis au sommet de ma vie, c'est-à-dire de mes tâches ... » Ce dont Nietzsche a fait plus tard sa troisième phase n'est que le destin qui, sans repos, le pousse en avant, et que d'une façon précise il sait être sien.

En juillet et en août vient alors le temps, dont il se rappellera jusqu'à la fin comme de l'origine de sa pensée la plus profonde (le retour éternel), et dont le caractère essentiel apparaît clairement dans ses lettres du temps : « Des pensées ont apparu à mon horizon, pensées d'un genre tel que je n'en ai jamais eu jusqu'ici — il faut que je vive encore quelques années » (à Gast, 14 août 81).

Depuis 1881, Nietzsche sait aussi de façon substantiellement précise que quelque chose de nouveau commençait. Dans la suite, il fait part de son effroi avec un incroyable sérieux : « Si tu as lu le Sanctus Januarius (du *Gai Savoir*), écrit-il à Overbeck (octobre 82), tu auras remarqué que j'ai franchi un carrefour. Tout se trouve à nouveau devant moi, et il ne faudra pas encore longtemps pour que j'obtienne la terrible vision des tâches de ma vie à venir. » — La première manifestation en est Zarathoustra. Les premières traces en avaient déjà apparu dans *Aurore*. Dans *Gai Savoir*, il y a un commencement plus net. En face de cette nouveauté — avant la composition de Zarathoustra — Nietzsche regarde le *Gai Savoir*, déjà dans l'instant de sa conclusion, comme appartenant à la deuxième période qui est déjà passée pour lui : « avec cet ouvrage, l'œuvre de six ans (1876-1882), toute mon écrivasserie est terminée » (à Lou, 1882). Avec le premier livre de Zarathoustra, au contraire, Nietzsche a immédiatement conscience d'une extraordinaire coupure dans son œuvre.

« Entre temps, j'ai écrit mon meilleur livre et fait ce pas décisif, pour lequel depuis des années je n'avais pas le courage » (à Overbeck, 3 février 83). « Le temps du silence est passé ; que mon Zarathoustra te révèle ... comment ma volonté a pris haut son vol ... derrière tous les mots simples et choisis se trouve le sérieux le plus profond et ma philosophie toute entière. C'est un commencement pour me faire connaître, rien de plus » (à Gersdorff, 28 juin 83). « Il s'agit d'une synthèse incroyable, dont je crois qu'elle ne s'est encore réalisée dans la tête et dans l'âme d'aucun homme » (à Overbeck, 11 novembre 83). « J'ai découvert mon Amérique, que jusqu'ici tout le monde ignorait ; maintenant assurément il faut que je la conquière pas à pas » (à Overbeck, 8 décembre 83).

En 1880 comme en 1876, les deux fois, l'évolution de Nietzsche est un événement non purement intellectuel, mais existentiel, quelque chose qui se produit dans l'ordre de l'existence, que par la suite il interprète dans une construction appropriée. Pour caractériser la profondeur de cet événement il choisit deux fois le mot, qu'en lui il s'est accompli deux fois un changement de « Goût ». « Goût » est pour Nietzsche le concept dépassant substantiellement toute intellection, tout jugement de valeur : « j'ai un goût, mais aucun fondement, aucune logique, aucun impératif pour ce « goût » (à Gast, 19 novembre 86). Ce goût est pour lui une instance décisive qui lui parle des profondeurs de l'existence.

Après 1876, il remarque pour la première fois un total changement de goût. Il voit et cherche un style différent. Au lieu de la marche en quelque sorte emphatique et peu sûre et de l'éclat de ses écrits antérieurs, il aspire « à la détermination la plus grande possible des relations et à la souplesse de tous les mouvements, à une prudente mesure dans l'emploi des procédés pathétiques et ironiques » (II, 402). Ses écrits antérieurs lui sont insupportables, parce qu'ils parlent le langage du fanatisme (II, 407).

Après 1880, viennent des éclaircissements sur son nouveau goût. De *La naissance de la Tragédie* et de *Humain trop humain*, il dit : « Je ne supporte plus tous ces témoignages. Heureusement qu'avec mon goût je m'élève encore au-dessus de l'écrivain et du penseur Nietzsche » (à Gast, 31 octobre 86), et dans la dernière année (1888), il écrit retournant ses regards sur le temps qui précède sa conception du Retour éternel : « Si de ce jour je retranche quelque mois, je trouve, comme signe avant-coureur, un changement soudain et décisif de ce qu'il y a de plus profond dans mon goût ... » (15, 85).

LA TROISIÈME PÉRIODE EN PARTICULIER.

Ce schéma pourrait nous amener faussement à attendre qu'avec la troisième période, 1880-1888, commencée par sa dernière démarche, Nietzsche soit en possession de toute la vérité et réussisse à l'exprimer dans cette œuvre. Cependant cette période elle-même est dans un mouvement perpétuel. En elle, Nietzsche élève implicitement les prétentions les plus grandes et ose l'extraordinaire. Ce qui est intéressant, c'est de voir comment il travaille à son accomplissement encore toujours imminent. Ceci ne ressemble pas au repos de quelque chose qui est atteint, au contraire la conscience de Nietzsche s'élève, tout est encore à faire. Les plans qu'il trace et les jugements qu'il porte sur ce qui a été fait, doivent de nouveau être placés et interprétés dans leur suite temporelle.

Deux fois encore Nietzsche adopte l'attitude de celui qui met un point final et commence quelque chose d'essentiellement nouveau, en 1884 et en 1887 ;

1° Alors que Zarathoustra reste encore inachevé, apparaît un nouveau plan pour construire sa propre philosophie. C'est le plan d'une œuvre, car le schéma systématique d'une œuvre à accomplir est projeté. C'est un plan de travail, car des nouvelles études sont nécessaires.

Nietzsche veut réviser ses vues métaphysiques et gnoésologiques. « Je dois consacrer les cinq prochaines années à l'élaboration de ma philosophie, en parcourant pas à pas toute une série de disciplines, car je me suis bâti un vestibule par mon Zarathoustra » (à Overbeck, 7 avril 84). Conformément à cette intention, Nietzsche écrit deux mois plus tard : « Maintenant que j'ai bâti ce vestibule de ma philosophie, je dois mettre à nouveau la main à la tâche ... jusqu'à ce que la construction principale soit devant moi achevée ... je veux dans les prochains six mois esquisser le schéma de ma philosophie et le plan pour les six prochaines années » (à sa sœur, juin 84). Trois mois après, l'élaboration de ce schéma est chose faite : « J'en ai fini avec la tâche principale de cet été, — les six prochaines années sont consacrées à l'élaboration du schéma, dans lequel j'ai conclu ma philosophie » (à Gast, 2 octobre 81).

Cependant, il ne s'agit tout d'abord que de plan d'un travail et d'une œuvre à réaliser. Quelque chose de nouveau et d'indécis qui se situe à une distance radicale de tout ce qu'il a déjà fait, même de Zarathoustra, se presse vers la lumière « Tout ce que j'ai écrit jusqu'ici n'est que préface ...

Il y a des choses dangereuses avec lesquelles j'ai affaire ; le fait qu'entre temps, d'une part, j'ai cessé de recommander les Allemands Schopenhauer et Wagner, d'autre part, j'ai fait cadeau de Zarathoustra, tout cela est expérience pour moi, mais avant tout une cachette où je pense me réfugier un certain temps ... » (à sa sœur, 20 mai 85). Débordant d'idées et tout entier pris par l'impulsion fondamentale qui les unifie et par la conscience de quelque chose d'absolument nouveau, Nietzsche se demande cependant si, d'une façon générale, il est possible de dire, ce qui est au plus profond de lui-même : « j'ai presque tous les jours dicté deux ou trois heures, mais ma philosophie, si j'ai le droit de nommer ainsi ce qui me maltraite jusque dans les racines de mon être, n'est plus communicable, au moins par l'imprimerie ... » (à Overbeck, 2 juillet 85).

Mais Nietzsche ne se limite pas à l'élaboration de l'œuvre principale de sa philosophie et n'attend pas six ans. Il écrit et publie tout d'abord *Au delà du bien et du mal* et *Généalogie de la morale*, écrits qui communiquent sa manière de philosopher — pour autant qu'il pouvait la mettre au jour — de façon complète, mais non systématique. C'était un remplacement provisoire de l'œuvre principale, non le but final ; ces écrits lui préparent la route. En fait, Nietzsche ne se trompait pas ; leur achèvement n'avait fait que renforcer la conscience qu'il avait de sa tâche. Pour la deuxième fois (1887), s'amassent les témoignages qui montrent que Nietzsche se sait au terme de quelque chose et au début de quelque chose de nouveau.

2° Ce sont, pour une part, des plans de travaux et des plans d'ouvrages, semblables à ceux de 1884. Mais il semble qu'en 1887 une puissante crise l'a saisi, dont le contenu n'est autre que l'unique philosophie de la troisième période. Ceci ressort des citations suivantes, que nous avons disposées dans leur suite chronologique.

On retrouve tout d'abord un accent analogue à celui de 1884. « La nécessité de bâtir, dans les années qui vont suivre, une construction intellectuelle, pèse sur moi avec un poids de cent quintaux » (à Overbeck, 24 mars 87). Quelque chose s'est produit, qui est un nouveau chapitre : « Je sens maintenant qu'il y a un chapitre dans ma vie — et que j'ai maintenant devant moi toute la grande tâche » (à Gast, 19 avril 87). Ce chapitre est tel qu'il ne s'agit pas, comme en 1884, d'apprendre des choses multiples : « J'ai besoin maintenant de l'isolement le plus complet avec moi de façon encore plus pressante que d'apprendre et d'interroger relativement à 5.000 problèmes particuliers » (à Gast, 15 septembre 87). La décision vaut pour longtemps. « Maintenant, durant toute une série d'années, plus rien ne sera imprimé, — je dois maintenant, me référer absolument à moi-même et attendre de pouvoir secouer le dernier fruit de mon arbre » (à Overbeck, 30 août 87). — De la *Généalogie de la Morale*, il écrit : « Du reste, par cet écrit, mon activité préparatoire est arrivée à son terme » (à Overbeck, 17 septembre 87). La totalité de sa vie s'étend devant lui « Il me semble qu'une sorte d'époque se termine pour moi » (à Overbeck, 12 novembre 87). Cette conscience s'approfondit : « Je suis tout entier occupé à régler mes comptes avec les choses et les hommes autour de moi et à rédiger les actes de tout ce que j'ai fait jusqu'ici, presque tout ce que je fais actuellement est de tirer un trait dessous ... maintenant, où je dois passer à une nouvelle forme, j'ai besoin avant tout d'éloignement » (à Fuchs, 14 décembre 87). La conscience de mettre un terme à tout ce qui précède est totale : « Dans un sens significatif, ma vie se tient justement maintenant en plein jour ; une porte se ferme ... une autre s'ouvre ... j'en ai achevé avec les hommes et les choses et j'ai tiré un trait dessous. Qui et que doit me rester, maintenant où il me faut passer à ce qui constitue proprement la chose principale de mon existence ... c'est maintenant une question capitale ... » (à Gersdorff, 20 décembre 87). « Ma tâche maintenant est de me recueillir aussi profondément que possible, afin que les fruits de ma vie deviennent lentement mûrs et sucrés » (à sa sœur, 26 décembre 87).

Cependant Nietzsche ne suit pas cette nouvelle voie, ainsi qu'il se l'était décidé. Quelque chose d'autre lui advint. Au lieu de ne rien imprimer durant des années, au lieu de laisser mûrir ses fruits dans la méditation, il commence deux mois plus tard la série de ses écrits de l'année 1888. Il jette dans le monde, suivant le rythme forcené de cette année, ces écrits agressifs qui sont le *Cas Wagner*, le *Crépuscule des Idoles*, *L'Antéchrist* et son *Ecce Homo*. Il ne cherche pas à édifier une construction d'ensemble de sa philosophie, mais plutôt, ce qui est totalement nouveau, à faire immédiatement irruption, à faire l'histoire, à conduire immédiatement à son sommet la crise de l'Europe, il élève jusqu'à l'extrême une voix qui brise déjà, peu avant que la maladie ne le réduise au silence.

Demandons-nous si, selon les témoignages que Nietzsche se rend à lui-même, mesurés à sa mesure, l'œuvre est arrivée (ne serait-ce que dans la totalité des manuscrits posthumes), à son accomplissement c'est-à-dire à la clarté objective du contenu auquel il pensait.

La première indication que ce résultat n'est pas atteint est que, de 1884 jusqu'en 1888, Nietzsche répète toujours, souvent en des expressions semblables, que pour l'instant il a la vision intérieure de la totalité, mais que s'il s'agit de la faire passer dans une œuvre à peu près rien n'a été fait. Ce qui depuis 1884 s'imposait à sa conscience et à sa volonté, n'est jamais réellement devenu forme. Il discerne ce qu'il veut : « Il y avait des heures où cette tâche m'était clairement présente, où un tout incroyable de philosophie se déployait devant mon regard (et je veux dire de plus que la philosophie) ... » (à Overbeck, 20 août 84). En 1888, il est encore dans la même situation, il voit le tout devant lui, sans le faire passer dans son œuvre : « Les esquisses de ce qui est sans doute une tâche incroyable, tâche qui s'impose maintenant à moi, montent toujours plus claires du nuage ... » (à Overbeck, 3 février 88). « J'ai presque chaque jour durant une, deux heures, assez d'énergie pour voir toutes mes conceptions de haut en bas ... » (à Brandes, 4 mai 88). Il se réjouit de ce que, bien que ne lui parviennent que des écrits fragmentaires, Peter Gast semble deviner cette totalité : « Vous voyez, qu'il existe un tout. Il y a quelque chose qui, comme il me paraît, croît, s'enfonçant en même temps dans la terre et s'élevant dans le ciel bleu » (à Gast, 12 avril 87). Mais Nietzsche sait qu'il n'en est pas encore là.

Lorsque, dans les derniers mois de sa vie lucide, Nietzsche est certain de sa réussite et dans *Ecce Homo* contemple toute son œuvre avec une profonde satisfaction, il ne s'agit plus de l'édifice philosophique dont il a tracé le plan. Il a déjà, par les écrits de 1888, abandonné la voie auparavant choisie. Ce qui lui semble maintenant nécessaire de faire lui est inspiré par la conscience à peu près ignorée jusqu'ici de la parfaite réussite (il faudrait comparer, mais ils ne sont pas identiques, les jours de Zarathoustra) : « En ce qui concerne le principal, je ne sens plus que le grand repos et la certitude d'être sur ma voie même, voisinage d'un grand but » (à Overbeck, septembre 88). « Je suis maintenant l'homme le plus reconnaissant du monde — j'ai des sentiments automnaux dans le bon sens du mot, c'est le temps de ma grande récolte. Tout me devient facile, tout m'arrive, bien que jusqu'ici on n'ait eu que difficilement d'aussi grandes choses sous la main » (à Overbeck, 18 octobre 88). Ici commence cet achèvement subjectif des derniers mois, qui avant que n'éclate sa folie, mit Nietzsche dans une félicité perpétuelle.

Une deuxième indication de l'absence de la création projetée par Nietzsche est constituée par les dernières indications qu'il donne sur son œuvre, avant que n'éclate la nouvelle véhémence de l'année 1888. Lorsqu'à la fin de 1887, il tire un trait sous tout ce qui a été fait jusqu'ici, Nietzsche ajoute : « Assurément, la vie qui s'est déroulée jusqu'ici s'est dévoilée comme ce qu'elle était — comme une pure promesse » (à Gast, 20 décembre 87). Et peu avant la fin, ne désirant pour une série d'années, que le silence, l'oubli, « pour quelque chose qui doit mûrir », en face de Deussen il appelle ce qui doit venir : « la sanction postérieure et la justification de tout mon être (d'un être que cent fondements rendent d'ailleurs problématique) » (3 janvier 88). Cependant il est bien conscient d'avoir « malgré tout

beaucoup atteint », mais dans le fond il pense : « Moi-même ne suis pas allé au delà des essais et des risques, au delà des jeux et des promesses de toutes sortes » (à Gast, 13 février 88). Il ne lui fut pas accordé d'aller plus loin. Au lieu de pouvoir remplir les promesses, il fut surpris par la puissante agression du mouvement qui le conduisit aux écrits de la dernière moitié de 1888.

L'ÉLÉMENT IDENTIQUE.

Ce qui fait l'importance plus grande de la troisième période est que la totalité du développement y est présente. Celle-ci fait apparaître la hauteur singulière et l'originalité de la dernière philosophie de Nietzsche, et témoigne par contre l'attachement dogmatique le plus fort. Il faut cependant se demander si, en tout temps, ne s'exprime pas de Nietzsche quelque chose qui demeure identique, et si chez lui, justement parce qu'elles sont des degrés, les premières périodes ne sont pas différentes de ce qu'elles seraient chez des hommes qui auraient vécu selon l'attitude spirituelle de ces périodes antérieures plutôt que selon leur essence.

En fait, entre toutes les périodes apparaît une parenté venant de ce que toujours est présent, quoique à peine décelable, ce qui dans sa démesure ne semble arriver que postérieurement, et reste cependant ce qui était auparavant. Lorsque, par exemple dans la *deuxième période*, Nietzsche développe l'idée de *l'esprit libre*, ceci ne signifie nullement qu'il rompe avec son être antérieur et qu'il passe à la libre pensée contemporaine. Il ne veut pas du libre esprit sous la forme du libertin, et pas non plus sous la forme de celui qui croit pathétiquement en la liberté. Il ne veut pas proposer à l'adoration des caricatures et des charges. Il cherche plutôt à isoler méthodiquement et à pousser à l'extrême la rigueur d'une pensée exploratrice — ce qu'elle n'a jamais cessé d'être — qui fait abstraction de toute foi. Au fond de son besoin de briser l'idéal, il y a le désir de trouver la liberté riche de plénitude concrète, dont il vit. Déjà dans la seconde période son dessein n'est aucunement l'effet d'une pensée capricieuse. Il entend au contraire « tendre un fil électrique à travers tout un siècle d'une chambre mortuaire jusqu'à la pièce où sont nées les nouvelles libertés de l'esprit » (11, 10). Le Nietzsche de cette deuxième période cherche et glorifie surtout la science. Il ne cesse de la chercher, même si auparavant et ensuite il la met si radicalement en question. Maintenant il se contente d'y mettre l'accent dessus. Comme s'il s'éveillait d'un rêve il tient pour « nécessaire d'accueillir en soi tout le positivisme ». Il faut entendre par là le savoir de la réalité. D'ailleurs Nietzsche ajoute immédiatement qu'il le cherche non comme positivisme, mais « parce qu'il est encore vecteur de l'idéalisme » (11, 399).

Les œuvres posthumes permettent d'observer que souvent il y a déjà intellectuellement chez Nietzsche ce qu'il ne dit pas encore ouvertement et qu'il n'exprimera que bien plus tard ou pas du tout. La cohésion intime de ce qui, sur le plan des déclarations, se contredit apparemment en devient d'autant plus manifeste. L'exemple le plus impressionnant en est peut-être constitué par les notes critiques de 1874 sur R. Wagner. Elles renferment toutes les vues essentielles de la polémique acerbe de 1888. Cependant

Nietzsche a encore écrit en 1876 « Richard Wagner à Bayreuth » avec l'accord enthousiaste du maître.

Ceci est confirmé par le fait que déjà au temps de ses écrits sur Schopenhauer et Wagner (la première période), Nietzsche reconnaît n'avoir cru « en plus rien, comme le dit le populaire, et pas non plus en Schopenhauer ». Dans ce même temps, voyait le jour un écrit tenu secret *Sur la vérité et le mensonge dans leur sens extramoral* (3, 4) qui, en fait, contient déjà les abyssales analyses de la vérité, qui sont propres à sa philosophie postérieure.

Le développement montre que la deuxième crise est très profonde, cependant de ce que nous venons de dire il ressort que la troisième période n'est pas l'atteinte du repos, mais une nouvelle apparition de cette pensée perpétuellement en état de crise. De même que, à travers toute la vie de Nietzsche, court un élan enthousiaste qui ne trouve son expression immédiate que dans la première période, de même cette vie est traversée par une négativité qui, dans la deuxième période apparaît comme froide analyse, dans la troisième comme crise de conscience bouleversant tout. Cependant, en 1880 et 1881, paraît commencer un temps d'accomplissement ; il reste que pour Nietzsche chaque crise est un abandon provoqué par la concentration plus grande de l'exigence encore indéterminée de quelque chose qui doit se réaliser ; il abandonne sans avoir un nouveau terrain ; il abandonne tout port pour la grande mer face à l'infini. L'accomplissement de l'époque de *Zarathoustra* apparaît insuffisant ; la tâche est toujours devant lui. C'est comme si, pour lui, toute réalité positive devait se représenter par un processus de négation, était négation. Ce positif semble l'attirer ; mais s'il se laisse saisir par Nietzsche, c'est pour se révéler n'être pas ce qu'il pensait atteindre. Aussi la négation doit s'accomplir là où Nietzsche est proprement rencontré, pour ainsi dire blessé par l'être, qui n'était pas encore atteint dans sa vérité. C'est comme si, lorsqu'il atteint ce qu'il y a de positif dans une chose, Nietzsche était plutôt saisi par ce qui est proprement positif en elle, qui lui enlève des mains ce dont il s'est saisi. Que Nietzsche éprouve toujours à nouveau cela et qu'il se donne consciemment aux exigences les plus hautes, telle est la crise continuelle de sa vie spirituelle, crise qui ne fait que culminer de la façon la plus visible en quelques crises marquantes. Ce qui demeure identique chez Nietzsche nous est sensible lorsque, dans une interprétation rétrospective, nous le voyons considérer, sans l'ombre d'une hésitation, ses débuts comme identiques avec sa dernière philosophie. Ainsi dans sa dernière auto-critique (1886) de *La naissance de la tragédie* (dont il rejette maintenant la « métaphysique artiste », « le romantisme » et « l'opiniâtreté » métaphysique), il voit en substance, c'est-à-dire dans le renouvellement de Dionysios, son vouloir identique depuis le début jusqu'à la fin. Il en vient toujours aux mêmes décisions « elles se trouvent déjà à l'état enveloppé et aussi confus que possible dans ma *Naissance de la tragédie*, et tout ce que j'ai appris entre temps, y a cru et en est devenu une part » (à Overbeck, juillet 1885). Ses écrits antérieurs lui paraissent le fruit d'impulsions identiques à celles qui l'entraînent encore plus tard : « si je parcours ma production littéraire ... je (trouve avec plaisir que j'ai

en moi tous ces forts mouvements de volonté, qui s'y expriment ... Du reste j'ai vécu comme je me l'étais esquissé à moi-même (dans *Schopenhauer comme éducateur*) » (à Overbeck, automne 1884). Des écrits sur Schopenhauer et sur Wagner, il dit enfin : « Tous deux ne font que parler de moi par anticipation ... Ni Wagner, ni Schopenhauer n'y apparaissent de façon psychologique » (à Gast, 8 décembre 88).

Inversement, très jeune, Nietzsche a dit par anticipation, non seulement ce qu'il désire lui-même, mais encore ce qu'il deviendra. Déjà avant 1876, il couche par écrit quelque chose qui est comme la présupposition de sa fin : « Solitude terrible du dernier philosophe ; la nature l'entoure, les vautours planent au-dessus de lui » (10, 146). Il composa un poème intitulé : *Les discours du dernier philosophe à lui-même*. « Je m'appelle le dernier philosophe, car je suis le dernier homme. Personne ne me parle que moi-même et ma voix me parvient comme celle d'un mort ... parfois je me cache ma solitude et me mens à moi-même dans la multiplicité et l'amour, car mon cœur ne supporte pas l'effroi de la solitude et me force à parler comme si j'étais deux » (10, 47). Voilà ce qu'écrivit Nietzsche alors qu'il était professeur à Bâle, entouré d'amis, dans le temps de l'enthousiasme pour Wagner et du succès de la *Naissance de la tragédie* alors qu'aucun Zarathoustra n'avait apparu à son horizon.

Finalement, ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que, dans ses écrits de jeunesse, alors même qu'il n'était qu'un écolier, apparaissent les tendances et les pensées de sa dernière philosophie.

Déjà le christianisme n'est plus seulement révélation des profondeurs, mais objet de problème : « Il faudra encore beaucoup de changements avant que la multitude n'ait compris que tout le christianisme se fonde sur des exceptions ; Dieu, l'immortalité, l'autorité de la Bible, l'inspiration demeureront toujours des problèmes. J'ai essayé de tout nier ; oh, il est facile de démolir, mais construire ! » (1862, p. 61). Il parle de la *rupture avec tout ce qui subsiste*, se demande « si durant deux mille ans déjà l'humanité n'a pas été égarée par un fantôme » (p. 62).

Plus loin apparaît la pensée de l'homme qui est au delà de l'homme. « Ce sont seulement des natures pleines, profondes, qui peuvent se donner entièrement à une passion terrible au point de paraître totalement sortir de l'humanité » (1862, p. 60). L'au delà de l'homme est déjà, dans son développement historique, conçu sur l'horizon vide d'un futur sans limite, et référé au futur éternel. — « Nous savons cependant à peine si l'humanité elle-même n'est pas seulement un degré, une période dans l'universel, dans ce qui devient ... Ce devenir infini n'a-t-il pas une fin ? » (62).

Des réflexions positivistes empruntées à la mentalité de l'époque apparaissent aussi, par exemple lorsqu'il demande : qui réduit à l'habitude l'âme de beaucoup d'hommes ? et la réponse qu'il donne : « une structure du crâne et de la colonne vertébrale qui est l'effet du destin, l'état et la nature des parents, leurs relations habituelles ... » (p. 64).

Comme s'il présupposait ses désirs les plus tardifs de l'année 1888, Nietzsche joue avec la pensée que « dès qu'il serait possible par

une forte volonté de précipiter dans l'abîme tout le *passé du monde*, nous nous rangerions aussitôt dans la série des dieux indépendants », mais il sait en même temps « que l'histoire mondiale n'est pour nous qu'un ravissement trompeur ; le rideau tombe et l'homme se retrouve à nouveau comme un enfant que la lueur du matin réveille et qui tout en riant chasse les terribles rêves » (p. 65).

Caractéristique du destin de Nietzsche, et inquiétante est la façon dont l'adolescent de quinze ans (1859) exprime, dans une pensée qui s'essaie, mais ne décide encore pas, une volonté de liberté allant jusqu'à l'indépendance radicale.

« Personne n'a le droit d'oser
M'interroger
Où est ma patrie.
Je ne suis lié
Ni à l'espace, ni aux heures qui passent ;
Je suis tout aussi libre que l'Aar. »

AMIS ET SOLITUDE

La volonté passionnée de communication de Nietzsche et cependant sa solitude croissante constituent une réalité fondamentale de sa vie. De cela témoignent ses lettres, qui sont une partie essentielle de son œuvre, inséparable de sa vie.

Nietzsche a eu pour amis des hommes de haut rang. Il se lia avec les premiers esprits de son temps. Autour de lui se trouvait un cercle d'hommes peu ordinaires. Mais il n'a pu s'attacher personne, ou se donner à personne.

L'étude de ses amitiés (dans la particularité de leur réalisation propre, dans leur contenu, dans les phases de leur mouvement, dans leur échec), est une introduction irremplaçable à l'être et à la pensée de Nietzsche, et en même temps une expérience, qui ne saurait être étendue, des possibilités de l'amitié. Il nous faut en retrouver la richesse, non relativement au nombre d'hommes qui s'approchent de lui, mais relativement à la claire élaboration des possibilités dans des directions tout à fait opposées. Nous allons considérer ces possibilités et ensuite leur conclusion, la solitude. Notre considération conduit à travers les situations de fait suivantes.

Nietzsche était profondément lié à deux amis, Erwin Rhode et Richard Wagner. Ces amitiés ne furent pas durables. Mais tous deux furent intérieurement, tout au long de sa vie, les compagnons de son âme. Aussi longtemps qu'il vécut avec eux, il ne fut pas véritablement seul. Avec la séparation s'installe la solitude radicale.

Dans cette solitude, Nietzsche essaya d'acquérir de nouveaux amis (Paul Rée, Lou Salomé, H. v. Stein) ; mais quoiqu'ils fussent d'une certaine classe, ce n'étaient pas des hommes du même rang que ses amis perdus. A l'arrière plan, durant tout ce temps, se trouve Peter

Gast qui, sans grande valeur, mais revêtu des illusions de Nietzsche remplace tout ce qui était indispensable.

En face de la fatale mobilité de ces amitiés qui échouent, il y a d'autres relations humaines durables, quelque chose de durable, qui porte sa vie, sans que cet élément durable ait un effet existentiel sur les profondeurs de son être et de sa tâche. Dans ce qui dure, il n'y a pour Nietzsche, quelque'indispensable que ce soit pour lui humainement, pas de mystère possible, ni avec ses parents, ni dans cette espèce de compagnonnage permanent avec des individus changeants, où les hommes viennent et passent, reviennent, mais sans intimité profonde, ni dans les contacts spirituels avec les divers hommes significatifs, ni dans l'attachement au fidèle Overbeck.

La conséquence en est toujours une solitude qui s'approfondit. Il faut se demander comment, chez Nietzsche, en tant qu'intériorité (Existenz) l'exception est devenue nécessaire ; bien qu'il puisse sembler que Nietzsche, n'ait pas de dispositions à se communiquer, nous devons plutôt essayer de comprendre comment sa tâche le dévore dans son humanité et dans ses possibilités d'amitié. Bien qu'elle ne réponde pas à notre question, la façon dont Nietzsche comprend sa solitude nous éclairera cependant.

RHODE ET WAGNER.

Seuls deux de ses amis, marquèrent la vie de Nietzsche ; E. Rhode, l'ami de jeunesse, et R. Wagner l'unique artiste créateur, que Nietzsche, plus jeune de trente ans, entoura d'une vénération sans limites.

Le sommet de l'amitié enthousiaste *inter pares*, entre Nietzsche et Rhode, se produisit en 1867. « Lorsqu'ils arrivaient au cours, rayonnant d'esprit, de santé et d'orgueil juvénile, en costume de cheval, avec la cravache à la main, ils étaient regardés avec étonnement par les autres comme de jeunes dieux » (*Le jeune Nietzsche*, p. 190). On les appelait les Dioscures. Eux-mêmes se sentaient quelque chose de commun en face des autres hommes. « Ils étaient comme sur un tabouret isolant » (Rhode à Nietzsche, 10 septembre 67). Le lien d'une communauté éthico-philosophique les reliait l'un à l'autre, aussitôt que leur conversation « se portait vers des sujets profonds, résonnait un accord plein et calme » (Biogr. I, 243). Le commerce épistolaire commencé à cette époque continue la conversation. Commune était leur attitude de refus envers l'époque contemporaine, leur amour pour Schopenhauer et Wagner, la conception qu'ils avaient des études philologiques, l'idée qu'ils se faisaient de la Grèce. Ce n'est qu'en 1876, lorsque Rhode se maria, que l'échange de lettres devint plus rare, s'endormit pour des temps assez longs, se limita à quelques communications et saluts particuliers et se termina en 1887 par une rupture.

Les lettres de 1867-1876 sont le document incomparable d'une amitié de jeunesse qui s'efforce de monter spirituellement. Que cette amitié n'ait pas persisté, fut une fatalité pour Nietzsche, mais en même temps un symbole spirituel du fait que la volonté absolue qu'il avait d'une vérité existentielle l'empêchait de vivre dans un

monde bourgeois, même humainement distingué. Recherchons comment la séparation s'est produite.

Considérées dans la perspective de l'échec postérieur, les lettres de 1867-1876 permettent de discerner les traits suivants qui sont caractéristiques du danger :

Rhode apparaît comme celui qui prend, Nietzsche comme celui qui donne. Il est l'écolier en face du maître, celui qui est improductif en face du créateur. « Pour ma personne, je ressens parfois presque comme une désertion, le fait que je ne sois pas en état de pêcher avec toi des perles dans la profondeur de la mer, que je m'amuse de façon puérile avec les goujons et autre vermine philologique ... Mais mes pensées sont dans mes meilleures heures près de toi, nous voulons toujours demeurer unis, mon cher ami, que l'un sculpte les images élevées des dieux, là où moi je dois me contenter d'un petit ouvrage taillé ».

La nostalgie élémentaire de cet ami unique est plus forte chez Rhode que chez Nietzsche, pour qui cette amitié repose déjà sur des fondements profonds du devoir. Tout dans les lettres traduit chez Rhode un amour qui s'abandonne. C'est comme si Rhode unissait tous ses sentiments sur son ami. Il demande fréquemment une lettre, une ligne, il s'interroge pour savoir si Nietzsche lui est fidèle, ou s'il est bien disposé à son égard.

Ainsi tout, à proprement parler, se meut autour de Nietzsche. Rhode n'a à mettre à côté des plans et des œuvres de Nietzsche rien de correspondant. Son aide purement technique est souvent demandée, et volontiers donnée. Elle atteint son sommet dans la fraternité d'arme contre Willamowitz. Cependant celle-ci fut davantage l'expression de leur amitié que de leur accord philologique. C'est un fait que Rhode se porte publiquement au secours de Nietzsche, méprisé des philologues, par un écrit où il risquait sa carrière académique.

En face de ce qu'il y avait d'extrême et d'extravagant dans les pensées et les plans de Nietzsche, Rhode était, sans s'en rendre compte, l'homme sensé ; par exemple, en face de la pensée de former une communauté de laïques, qui se feraient un devoir d'accepter toute la misère académique, en face des vues culturelles de Nietzsche excessives, aussi longtemps que « la chaîne des devoirs liés les uns aux autres » depuis les soubassements de la culture jusqu'aux exigences les plus élevées, n'est pas encore visible, en face du plan de Nietzsche de céder son professorat à Rhode et même de consacrer sa vie à la propagande pour Wagner (par des tournées de conférences par exemple). Ces mesures de défense étaient l'effet de l'instinct, non d'un refus ; elles ne s'accompagnaient pas d'une attitude de supériorité.

Mais lorsque Rhode laissa consciemment se durcir le bon sens réfléchi dont il entourait Nietzsche, lorsque son sentiment élémentaire pour l'ami de jeunesse, sentiment auquel celui-ci n'avait pas répondu dans une forme appropriée, s'éteignit, lorsqu'il cessa de recevoir de Nietzsche l'impulsion élevée dont nous avons parlé et d'avoir en lui sa mesure, cette amitié mourut, sans qu'on eût besoin d'avoir dit ou fait quelque chose de visible. Quelque chose était

arrivé sans que, ni l'un ni l'autre, aient fait un pas décisif. Chez Rhode le changement de sentiment s'opéra imperceptiblement, tandis que, à travers toute l'évolution de sa pensée, Nietzsche conservait intacts ses sentiments pour Rhode, dans une nostalgie croissante de l'ami. Dans les lettres postérieures à 1876, Rhode s'exprime de façon artificielle, apprêtée, tandis que Nietzsche laisse parler de façon simple et délicate le sentiment de l'ancienne amitié.

Les motifs de l'éloignement sont manifestes. Que le mariage de Rhode coïncide avec l'abandon d'un commerce épistolaire régulier n'est pas l'effet du hasard. L'amitié de Rhode avait tellement été la manifestation d'un besoin élémentaire d'amour et de communauté, que dans l'instant où ses sentiments pouvaient prendre une autre direction, l'amitié fut neutralisée. Les sentiments de Nietzsche étaient d'une autre force. Durant sa jeunesse, ils ne le conduisirent pas à des excès, mais persistèrent tout au long de sa vie. De plus, avec le mariage, le lien qui rattachait Rhode au monde bourgeois, à ses institutions et à ses sentiments, comme aux lois de la philologie, devint toujours plus fort.

Pour autant qu'ils représentent un monde, l'opposition d'essence entre Rhode et Nietzsche est caractéristique. Dans leur jeunesse, tous deux entrevoient des possibilités illimitées et se rencontrent dans l'excès de leur haut vouloir. Dans la suite, tous deux suivent des voies opposées ; Nietzsche demeure jeune et, dans la croyance à sa tâche, s'engage dans une existence déracinée. Rhode devient vieux, bourgeois, fixé au sol et incroyant. Le trait fondamental de Nietzsche est le courage, chez Rhode les plaintes où il ironise sur lui-même.

Par tempérament Rhode était prédisposé à continuellement souffrir. Ceci apparaît ici ou là, durant sa jeunesse, dans son scepticisme et sa nostalgie, pour s'accroître de façon à la fois saisissante et lamentable : « Si j'étais seulement un vrai lettré, un vrai Wagner, je n'en suis qu'une moitié et, à côté de cela, 1/20 de Faust » (12 juin 76). Rhode sait lui-même où cette voie le conduit, mais ce savoir ne le protège pas. Il vacille ici et là, dans une insécurité complète, après qu'a été fait le pas séparant de deux extraits suivants :

3 janvier 69 (âgé de vingt-quatre ans) : « Ce qui est véritablement définitif, c'est le pays des philistins, des gens sensés, des professeurs modelés du Vendredi. Nous autres, âmes faibles, nous ne pouvons exister que dans le provisoire, comme un poisson n'existe que dans l'eau courante ».

15 février 78 (âgé de trente-trois ans) : « Il est bon qu'il y ait un émoussement salutaire, qui permet de vivre longtemps ... Mon mariage a introduit une régularité totale dans ma vie, dans le cours de mes occupations ... Du reste l'état de mariage est une chose regrettable ; il est incroyable comment il fait vieillir, car on se tient alors sur un certain sommet au delà duquel il n'y a plus rien. »

Rhode, qui resta fidèle à l'objet auquel s'attachait sa jeunesse, non au sentiment qui animait celle-ci, fit de la Grèce l'objet de sa méditation, non la mesure de ses devoirs ; il cherche à Bayreuth des

heures d'oubli dans le style romantique, il se soumet totalement à la loi de la philologie ; en 1878 il ne pouvait déjà plus comprendre Nietzsche et disait avec hargne de lui-même : « De mon côté je ne puis pas sortir de ma peau. » (à Nietzsche, 16 juin 78). Tout d'abord Rhode semble, bien qu'il se récuse, rester fidèle à la conscience qu'il a de la supériorité incontestable de Nietzsche : « Il en va de moi comme toujours, lorsque j'étais avec toi, je serai pour un temps élevé à un rang spirituel plus élevé, comme si j'avais spirituellement été anobli » (22 décembre 79). Cependant Nietzsche voit bientôt la grande distance ; frappé d'une lettre de Rhode, il écrit à Overbeck : « L'ami Rhode m'a écrit une longue lettre sur lui-même. Cette lettre m'a fait souffrir de deux façons ; 1° Cette absence de pensée en ce qui concerne la direction de la vie chez un tel homme et 2° la somme de mauvais goût dont témoignent termes et expressions (peut-être qu'on appelle cela Witz dans les universités allemandes, que le ciel nous en préserve) » (24 avril 81). Il ne sent plus de lien entre Rhode et lui-même : « Rhode a écrit, je ne crois pas que le tableau qu'il se fait de moi soit juste ... il n'est pas en situation d'apprendre quelque chose de moi — il ne peut pas comprendre mes passions et mes souffrances (à Overbeck, mars 82). Rhode se sert toujours d'appréciations qui traduisent à la fois le recul et l'exagération. « Tu vis, mon ami, à un autre niveau d'âme, et de pensée ; c'est comme si tu t'étais élevé au-dessus de l'atmosphère dans laquelle tous nous chancelons et puisons l'air ... » (22 décembre 83). Cependant, ce jugement est davantage l'effet de la volonté que du sentiment et se change en un refus sans amour et scandalisé, dont il fait part à Overbeck après la lecture de *Au delà du bien et du mal* :

« J'en ai lu la plus grande partie avec une grande mauvaise humeur ... plein d'un rebutant dégoût de tous et de chacun. Ce qu'il y a de proprement philosophique là dedans est tellement pauvre et presque enfantin, de même que le politique est sot et ignorant du monde ... tout ceci reste idées qui sont le fruit du hasard. Je ne suis plus en état de prendre au sérieux ces métamorphoses éternelles, expression d'un ingenium riche, totalement gâté, incapable de ce qu'il désirerait dans le fond ... (je trouve tout à fait normal que des choses de ce genre n'aient pas d'effet), et surtout la vanité gigantesque de l'auteur ... dans une stérilité qui finalement affleure de partout chez cet esprit qui ne sent qu'après coup et de façon ramassée. Nietzsche est et demeure finalement un critique ... Nous autres nous ne nous suffisons pas, mais nous ne demandons pas qu'on respecte spécialement nos défauts. Il lui faudrait faire un travail manuel consciencieux ... Pour me délasser, je lis l'autobiographie de Ludwig Richter ... » (1886, Bernouilli, 2, 162 s. q.).

Finalement Rhode désavouait devant Overbeck, comme une folie de jeunesse, la fraternité d'arme qu'il avait eue avec Nietzsche contre Willemowitz. Dans son *Psyché* qui traite des objets communs de leur jeunesse, Nietzsche n'est pas cité une fois, il est par là mis également par Rhode au ban de la science classique de l'antiquité.

Par son contraste, la différence essentielle entre Rhode et Nietzsche est éclairante, même pour Nietzsche. Rhode est, dès le début, un sceptique qui ne peut s'appuyer sur lui-même ; il est porté à s'abandonner à un appui qui vient de l'extérieur. Nietzsche était dans sa jeunesse et demeure l'opposé : « Par dessus tout, ne pas faire dans le monde un seul pas pour s'accommoder. On ne peut avoir le grand succès que quand on se reste fidèle ... je ferais du mal ou anéantirais non seulement moi-même, mais encore beaucoup qui croissent avec moi, si je voulais devenir plus faible et plus sceptique » (à Geisdorff, 15 mai 76). Rhode, au contraire, peut, déjà en 1869, dire : « Il en va de moi ici comme ailleurs, au début je me rebelle intérieurement plein de colère ; peu à peu je me résigne et flâne dans le sable comme les autres. » Il est prêt à « la résignation, la déesse aux ailes de plomb et à la tige de pavot qui endort, que les hommes appellent le contentement » (22 mars 71). Il ne suit pas le même chemin que Nietzsche, qui transforme chaque désillusion en élément de son éducation, chaque moment en objet de dépassement ; Rhode cherche au contraire dans le travail une consolation, presque un étourdissement. Le résultat est d'une part qu'il s'adonne au « travail » scientifique et, d'autre part, qu'il charge sa propre âme de choses non œuvrées ; ce qui provoque des plaintes fréquentes : « je ne suis pas libre ». Les désillusions extérieures lui font, des semaines et des mois durant, tout voir « dans une lumière désolée » (23 décembre 73). Rhode est d'une honnêteté effrayante à l'égard de soi, il critique sa méthode, il devient progressivement plus désagréable. Dépendant des chocs en retour, des petits événements du jour, son élan tombe rapidement, mais la volonté continuelle de conserver au moins ce qu'il possédait lui demeura, et suffit, pour le monde de son travail philologique, à faire de lui plus qu'un philologue ordinaire. Mais ses relations avec Nietzsche sont de plus en plus hésitantes. Il cherche à faire correctement et honnêtement toutes choses, mais va et vient du oui au non. A le relier à Nietzsche, il n'y a bientôt plus qu'un souvenir romantique.

Les deux amis se virent pour la dernière fois à Leipzig, en 1886, après une séparation de dix ans. « A cause de différends qui en soi étaient de peu d'importance Rhode était, selon son habitude, d'humeur incommode. » (Lettre II-XXIII). Nietzsche était frappé de ce que, « ému par de légères contrariétés son ami était continuellement d'humeur grondante et insatisfait de tous et de chacun » (o. c. XXIV). Rhode écrit au sujet de Nietzsche : « Une atmosphère indescriptible d'étrangeté, quelque chose autrefois tout à fait étranger pour moi, l'entourait ... C'était comme s'il venait d'un pays où personne n'habite » (o. c. XXIV). Auparavant Nietzsche n'avait jamais fréquenté l'intérieur de Rhode, jamais vu sa femme et ses enfants. Durant les années qui suivirent, il rompit avec lui par lettre, à cause d'un article trop louangeur sur Taine. Tous deux cherchèrent à réparer cette rupture, mais sans y parvenir. Après que Nietzsche fût devenu fou, Rhode détruisit sa dernière lettre à Nietzsche, celle qui le mit dans une colère saisissante, mais non les lettres de Nietzsche. Lorsque sa sœur apprit à Nietzsche la mort de Rhode, il la regarda « avec de grands yeux tristes ; Rhode mort ! ah, dit-il

doucement, et une grosse larme coula lentement de ses yeux. » (Lettre II, XXVII).

Le tableau de l'amitié entre Wagner et Nietzsche semble simple. L'admiration enthousiaste du jeune homme se mit au service du maître. Pour expliquer son œuvre, il écrivit *La naissance de la tragédie* (1871), ensuite *Richard Wagner à Bayreuth* (1876). Mais Nietzsche modifie bientôt son jugement sur Wagner, se retire silencieux, va sa propre voie philosophique et écrit finalement, en 1888, ce pamphlet contre l'art de Wagner, où il prend le contrepied de son attitude antérieure. Il semble que Nietzsche ait renié la grandeur une fois vénérée, accompli un changement incompréhensible de sentiments. Les uns accusent Nietzsche de manquer de fidélité. Ils l'expliquent par le commencement de sa maladie qui, selon eux, débute avec *Humain trop humain*. Les autres, au contraire, y voient l'ascension de Nietzsche à lui-même, et jugent l'amitié antérieure du point de vue de la critique de Wagner faite par Nietzsche, qu'ils s'accordent à accepter. Nietzsche aurait temporairement préféré Wagner à lui-même. Tous deux voient de façon trop unilatérale la réalité effective de cette amitié.

Premièrement la critique se rencontre dès le début, à l'état de possibilité ; elle est déjà rédigée dans ses éléments essentiels (10, 427-450). Elle est même aisément reconnaissable dans *R. Wagner à Bayreuth* (1876) pour le lecteur qui profite du recul du passé. Bien qu'au premier abord elle paraisse devoir tout anéantir, cette critique est telle qu'elle n'exclut pas le lien le plus intime avec ce qui est critiqué.

Deuxièmement, non seulement au début, mais encore à la fin de sa vie, Nietzsche a tenu R. Wagner pour l'unique et incomparable génie de l'époque. Sa critique de Wagner est la critique qu'il fait du temps. Aussi longtemps que Nietzsche a confiance dans l'époque, et croit possible une nouvelle culture, il reste aux côtés de Wagner. Mais, aussitôt que voyant que, dans sa totalité, l'époque est vouée à la ruine, il cherche le renouvellement de l'homme à partir de couches profondes totalement différentes du théâtre et de l'œuvre d'art, il s'oppose à Wagner. Pour autant que Nietzsche se sait appartenir à l'époque, sa critique de Wagner est en même temps une critique de l'époque.

Ces deux raisons font que, malgré l'opposition passionnée à Wagner, qui s'est peu à peu développée, Nietzsche se tourne aussi bien contre Wagner, que contre ceux qui voudraient prendre à leur compte ses critiques dures, impitoyables, démasquantes ; car ils ne les comprennent pas du fond de la question sur l'être de l'homme, mais dans le sens immédiat, simplement psychologique du mot, c'est-à-dire comme de simples pamphlets : « Il va de soi que je ne reconnais facilement à personne le droit de faire siennes mes appréciations, et il ne doit pas être permis à toute la canaille irrespectueuse, de porter la dent sur un si grand homme que Wagner, soit pour le louer, soit pour le contredire » (14, 378).

La vénération et les critiques de Nietzsche sont fonction de la réalité concrète des possibilités créatrices de l'homme moderne. Pour Nietzsche, Wagner est le génie créateur de l'époque, l'image de ce temps. Aussi longtemps qu'il voit en Wagner un nouvel Eschyle,

tout ce qu'il y a de plus grand lui paraît possible sur cette terre ; il croit encore dans le temps. Aussitôt que, mettant en question la mesure de la vérité, de l'authenticité, de la substance, propre à ce temps il se tourne contre Wagner, toute l'époque s'écroule pour lui.

L'unité de l'homme et de la chose, de l'amitié et de la plus grande affaire de l'époque, firent de cet amour de Nietzsche pour Wagner une expérience de grande valeur humaine. Elle resta son unique effort de collaboration pour produire, de façon immédiatement effective, quelque chose de grand dans le monde. La nouvelle culture devait naître portée par le génie de Wagner, la tradition de l'antique, la réflexion philosophique qui se confond avec l'accession de l'homme à lui-même. Lorsque, jugeant l'entreprise de Bayreuth et la figure de Wagner dans toute sa grandeur, à sa norme à lui de la vérité, de la réalité, et de la culture humaine, au lieu de la révélation de l'être, Nietzsche ne voit que théâtre, alors non seulement cette norme détruit toute la réalité des valeurs wagnériennes et le sépare de tous les hommes, mais encore elle lui enlève la possibilité d'agir de façon quelconque dans un monde vu ainsi. Un instant, il avait voulu agir, bâtir, construire avec Wagner, tout ce qu'il fait plus tard ne fut que pensée et écriture de pensées. Même tombé dans l'oubli, la solitude, lorsqu'on ne fit plus attention à lui, qu'il eut perdu tout espoir relativement aux possibilités actuelles, il voulut préparer un avenir qui échappait à ses prises. Le problème que Wagner s'est posé — hausser l'homme à son niveau le plus élevé — fut le même que celui que, jusqu'à la fin, Nietzsche reconnut comme sien, mais la réponse était devenue radicalement autre. Ainsi peut-il encore rendre justice à ceux : « qui savent qu'aujourd'hui je crois tout autant qu'autrefois en l'idéal dans lequel croyait Wagner ; le fait que j'ai heurté la multitude par *Humain trop humain* vient de ce que R. Wagner lui-même a abandonné son idéal en chemin » (à Overbeck, 29 octobre 86).

Aussi est-il compréhensible que Nietzsche demeure lié à Wagner malgré toute son inimitié. Chez Wagner, tel que Nietzsche l'avait aimé et compris, il s'agissait des mêmes questions sur l'homme que celles qu'il se pose ; aucun de ses contemporains ne les a mieux exprimées que lui. Vers la fin de sa vie, après l'audition du prélude de *Parsifal*, il écrivait « je ne peux y penser sans émotion, tellement je me sens élevé, saisi. C'est comme si on me parlait des problèmes qui me préoccupent depuis des années, de façon non naturelle, avec les réponses que je tenais prêtes pour cela » (à sa sœur, 22 février 87). Quoiqu'il se soit abandonné à l'opposition, il peut sentir soudainement : « avec un effroi véritable, j'ai pris conscience de l'étroite parenté qui me rattache à Wagner » (à Gast, 25 juillet 82).

Nietzsche a aimé dans Wagner à la fois l'artiste et l'homme, comme si la tâche qu'il poursuivait avait trouvé son incarnation humaine : « Wagner était de tous l'homme le plus homme que j'ai appris à connaître » (à Overbeck, 23 mars 83). « Je l'ai aimé et personne autre. Il était l'homme selon mon cœur » (14, 379). Ses relations avec Wagner lui ont procuré, comme en témoignent les contemporains, un bonheur unique, extraordinaire ; la proximité humaine et la connaissance de sa tâche était élevée jusqu'à un

sommet par rapport auquel toutes les autres relations que connut Nietzsche furent fades : « Si j'excepte R. Wagner, jusqu'ici personne n'est venu à moi pour me comprendre avec la millièème partie de passion et de souffrance » (à Overbeck, 12 novembre 87). « Autrefois nous nous aimions et nous espérions tout l'un pour l'autre ; c'était véritablement un amour profond sans arrière-pensée » (à Gast, 27 avril 83). Et à la fin, dans *Ecce Homo* : « J'abandonne à bon marché le reste de mes rapports humains ; je ne désirerais à aucun prix retrancher de ma vie les jours de Tribschen, jours de confiance, de sérénité, de sublimes hasards — les profonds instants ... » (15, 37).

C'est seulement si cette situation nous demeure présente que nous pouvons nous faire une idée de la lutte douloureusement contradictoire qui s'est déroulée en Nietzsche sous la pression de son inexorable volonté de vérité. Nietzsche ne pensait pas, au début, que cette lutte fût une séparation, mais une lutte pour Wagner lui-même. Après que Nietzsche se fut comme entièrement donné à Wagner, — c'est, par exemple, au service de celui-ci, qu'il mutila et compléta son écrit sur la *Naissance de la tragédie* — s'éleva en lui la volonté d'agir sur Wagner ; c'était une volonté de communication combative. Avec les autres hommes, Nietzsche faisait le censeur ; par exemple, avec Deussen, il prit ses distances, fut bienveillant et amical, se plaignit et rompit ; cette unique fois, il ne s'agit pas de tout cela. Avec tout son amour, avec la conscience que tout est engagé, avec une volonté illimitée de véracité, modestement prêt à souffrir du génie vénéré, à se sacrifier à lui, Nietzsche a tenu à cette amitié. Il cherche doucement à oublier que Wagner ne s'intéressait qu'à ce qui pouvait servir immédiatement à son œuvre, que depuis 1873 se révélaient à lui les dangers de l'œuvre de Wagner, ses possibilités et ses défauts concrets. Il s'impose R. Wagner à Bayreuth et y risque une aimante critique dans l'espoir de pouvoir agir sur ce qu'il y avait de plus intérieur dans Wagner. Aussi, il se demande avec anxiété si son écrit ne court pas le risque d'être entièrement repoussé par Wagner. Cependant R. Wagner ne le comprit pas et n'y vit que sa glorification.

En 1876, lors de l'ouverture des fêtes, Nietzsche est accablé par la masse des visiteurs, le caractère bourgeois et bien pensant du public et la grandeur de l'élan vers Wagner. Ce n'était pas un renouvellement de la culture allemande. Maintenant il est persuadé avoir été la victime d'une illusion, dont il lui faut se délivrer. Mais, lorsqu'en 1876 il abandonnait soudainement Bayreuth, pour se donner à une méditation solitaire, Nietzsche espérait en la conservation de cette amitié. De *Humain trop humain* il enleva tout ce qui pouvait être trop injurieux, il accompagna l'envoi du livre de vers sollicitant fidélité et amour, et vécut dans la foi à la possibilité d'une amitié dans la mutuelle reconnaissance de la diversité des voies : « amis, rien ne nous réunit, mais nous avons tellement de la joie l'un à l'autre, que l'un impose à l'autre la direction, même quand elle s'oppose directement à lui ... ainsi nous croissons comme des arbres l'un à côté de l'autre, et à cause de cela droits vers le ciel » (II, 154). L'espérance de Nietzsche était fausse. Le froid silence de Wagner —

quelque chose entre eux que Nietzsche tint pour une injure mortelle — fut la réponse.

La lutte de Nietzsche et ses délicates tentatives pour entrer en communication véritable avec Wagner n'avaient pas été remarquées de l'intéressé. A Nietzsche, comme au spectateur postérieur, la rupture parut soudaine et non préparée (Wagner avait pour ainsi dire pris Nietzsche en sa possession, il le laissa tomber avec la parution de *Humain trop humain*). Pour Wagner, l'amitié avec Nietzsche peut paraître un épisode. Lui, de trente ans plus âgé, est depuis longtemps dans la pleine maturité de son œuvre, que Nietzsche vient servir. Cependant pour Wagner, cet épisode fut également unique ; en 1871, il écrit à Nietzsche, au sujet de la *Naissance de la tragédie* : « Je n'ai encore rien lu de plus beau que votre livre ... je disais à Cosima, que vous venez immédiatement après elle ; ensuite, de loin, il n'y a plus personne » (1872). « Pour parler de façon exacte, vous êtes, selon ma femme, le seul gain que la vie m'ait amené. Je l'ai lu de nouveau, et vous jure devant Dieu que vous êtes le seul à savoir ce que je veux. » En 1876, à propos de *Richard Wagner à Bayreuth*, il écrit : « Ami, votre livre est incroyable : Où avez-vous puisé cette expérience de moi ? » Plus tard, on ne trouve chez Wagner aucun signe de compréhension pour Nietzsche. Il ne s'est plus exprimé à son sujet qu'avec mépris.

La séparation, qui n'atteignit pas Wagner, modifia de la façon la plus décisive le destin de Nietzsche. Ses œuvres et ses lettres sont, jusqu'à la fin, pleines de rapports directs ou indirects sur Wagner, sur son amitié, la privation qu'il en ressent. Son souvenir est continuellement présent. « Rien ne peut remplacer le fait que, durant les années qui viennent de s'écouler, j'ai perdu la sympathie de Wagner ... Pas le moindre mot de méchanceté n'a été prononcé entre nous, même dans mes rêves, mais beaucoup de choses encourageantes et sereines, et avec personne peut-être je n'ai jamais autant ri. Tout cela maintenant est passé — et que sert-il d'avoir *raison* contre lui en maints points ? Comme si par là on pouvait effacer de la mémoire cette sympathie perdue ! » (à Gast, 20 août 80). La séparation d'avec Wagner, qui lui était devenue sensible dans les derniers entretiens de Sorrent, paraît caractérisée par ces mots : « Cet adieu, où on se sépare finalement parce que le jugement et le sentiment ne s'accordent plus, est ce qui nous rapproche le plus d'une personne, et nous frappons violemment contre le mur que la nature a élevé entre elle et nous » (II, 154). Jamais Nietzsche n'a regretté sa communauté avec Wagner. Ses souvenirs étaient toujours affirmatifs : « Il suffit que mon erreur — compte tenu de la croyance à une détermination commune qui nous relie — ne soit un déshonneur ni pour lui ni pour moi ... Ce fut pas pour nous deux, qui allions autrefois solitaires sur deux chemins différents, un petit bienfait rafraîchissant » (14, 379).

L'image de Wagner demeura quelque chose pour quoi intérieurement il devait combattre, comme déjà dans les années de proximité : « Cela a été mon épreuve la plus dure, en ce qui concerne la justice envers les hommes, que toutes ces relations et ces absences de relations avec Wagner » (27 avril 83). Même dans les éclats les plus terribles de la critique, on croit, à côté du sérieux le

plus profond, qui va de soi lorsqu'il s'agit du destin de l'être d'un homme, entendre l'amour qui selon les possibilités étonnantes de l'âme humaine peut, transitoirement, se déguiser en haine.

LE TEMPS DE LA SOLITUDE.

Les années qui suivirent 1876 marquèrent pour Nietzsche la coupure la plus profonde de ses amitiés, le tournant de ses relations humaines.

En 1876, non seulement la désillusion de Bayreuth s'avéra définitive, la séparation intérieure d'avec Wagner irrévocable, mais, dans la même année, Overbeck se mariait, la vie en commun avec lui dans la même maison, qui durait depuis cinq ans, prenait fin. Rhode se mariait. En 1878, paraît *Humain trop humain* ; Wagner repousse ouvertement l'écrit avec mépris, Rhode en conçoit de l'éloignement pour Nietzsche : « Peut-on ainsi dépouiller son âme et en revêtir une autre à la place ? » (à Nietzsche, 16 juin 78). Presque tout l'entourage de Nietzsche, qui comme lui dirigeait ses regards sur Wagner, s'éloignait de lui.

La décision de Nietzsche de s'attacher à sa tâche, décision qui impliquait un total détachement de tous les liens jusque là valables, l'emportait. Comme homme il souhaitait que son monde devienne réel et s'accorde avec la volonté de l'ensemble, il désirait une autre voie. Les expériences négatives, qui étaient sa part, s'il voulait suivre les possibilités générales, l'avertissaient seulement de prendre conscience de sa propre essence, qui était exception et de l'impossibilité de se réaliser et par là devenir heureux à la façon des autres. De la douleur naturelle jusqu'à la conscience du caractère spécial de sa tâche, de la touchante droiture du manque humain jusqu'à la certitude orgueilleuse de sa vocation, s'exprime une décision qui, à considérer l'ensemble, s'accomplit avec une sûreté inouïe, quoique dans le détail elle apparaisse encore voilée. Rhode lui annonce ses fiançailles, Nietzsche compose une poésie qu'il joint à sa lettre à Rhode ; un oiseau captivant son compagnon, seul reste dans la nuit un voyageur solitaire qui écoute :

« Non, voyageur, non, je ne te salue pas par mon chant !!
Tu dois toujours aller de l'avant
Et ne plus jamais comprendre mon chant ... »

Nietzsche écrit : « Peut-être que j'ai en moi un vide mauvais. Mon désir et mon destin sont autres ; je sais à peine le dire et l'expliquer » (à Rhode, 18 juillet 76).

La marche de Nietzsche vers la solitude commence. Il le sait maintenant. Sur cette nouvelle voie, il cherche à entrer en relations avec de nouveaux amis, c'est comme une lutte pour l'amitié dans les abîmes d'un abandonnement définitif. Trois fois il va de ce qu'il y a de plus intérieur pour lui vers un homme ; vers Rée, vers Lou Salomé, vers H. v. Stein, et trois fois il se trouve déçu.

Paul Rée, médecin et auteur d'études sur la formation de sentiments moraux, était, de cinq ans plus jeune que Nietzsche. Son intimité avec Nietzsche fut le fruit d'entretiens communs — surtout durant l'hiver 1876-1877, qu'ils passèrent ensemble à Sorrent, chez

Mavilda von Meysenbug. Ses préoccupations touchaient Nietzsche de très près, c'était la recherche transcendantale, à la fois psychologique et naturaliste, de ce qui constitue l'origine et la réalité empirique de la morale. Bien que, plus tard, Nietzsche se soit très nettement séparé de lui (à cause de la différence essentielle de fondements et de but qui le séparait des analyses morales de Rée imitées des Anglais) ; et bien que Nietzsche n'ait à peu près rien appris de Rée (car il était en possession de ses positions essentielles avant de faire sa connaissance), ces conversations ont été pour lui un grand bonheur ; pouvoir parler au moins avec un homme de ce qui était pour lui autrefois les questions dernières, pouvoir parler à l'abandon, cela l'encourageait. La froide déduction à partir d'analyses radicales lui faisait du bien (à cause de cela il n'en remarque pas la platitude). C'était une atmosphère d'absence d'illusion, de propreté, où on pouvait respirer. L'admiration et l'inclination pour Rée doit, pendant un temps, avoir été grande, mais elle ne fondait pas une amitié orgueilleuse, et ne se substituait pas à la plénitude inouïe de la communauté avec Wagner.

Nietzsche fit la connaissance de Lou Salomé à Rome, au début de l'année 1882, par Malvida von Meyenbug et Paul Rée. Il se séparait définitivement d'elle à la fin de la même année. On pensait avoir amené à Nietzsche une élève et un disciple dans la personne de cette jeune fille d'une profondeur spirituelle peu ordinaire. Frappé de son intelligence, Nietzsche se jeta avec passion — sans aucune teinte érotique — sur la possibilité de pouvoir éduquer quelqu'un dans sa philosophie. Après que sa pensée l'eût séparé sans exception des autres hommes, bien qu'au plus profond de lui-même il n'eut pas voulu cette séparation, il cherchait encore à former en Lou Salomé la disciple, qui devait comprendre les pensées les plus secrètes de sa philosophie : « Je ne veux plus désormais être seul et je veux apprendre à nouveau à devenir homme. Ah ! j'ai encore presque tout à apprendre dans ce pensum » (à Lou, 1882). La liaison entre lui et Lou n'était pas exclusive, Paul Rée et sa sœur y jouaient un rôle décisif. Elle se termina dans la désillusion et fut plus tard tellement brouillée et salie par des témoignages qui lui furent communiqués, une lettre accidentellement connue de Nietzsche, qu'il voulut se battre en duel avec Paul Rée, se sentit injurié et sali jusqu'à l'extrême de ce qui est supportable. Jusqu'ici une lumière suffisante n'a pas été faite sur leurs relations véritables.

Ce qu'il y a d'essentiel pour Nietzsche, c'est qu'il fut plus désespéré que jamais il ne l'avait été. Il ne s'agit pas uniquement de la grandeur de la désillusion qui le frappa après avoir cru trouver quelqu'un qui eut la « même tâche » que lui : « sans cette croyance hâtive, je n'aurais pas autant souffert du sentiment ... de ma solitude ... Aussitôt que j'ai rêvé une fois le rêve de n'être plus seul, le danger devint terrible. Maintenant il y a des heures où je n'arrive pas à me supporter moi-même » (à Overbeck, 8 décembre 83). Il s'y ajoute l'étrangeté essentielle du sentiment qui s'impose à lui. Il se plaint de ce qu'il est « finalement la victime d'un sentiment impitoyable de vengeance », tandis que « sa manière de penser la plus intime a renoncé à toute vengeance et à toute peine » (à Overbeck, 28 août 83).

La grandeur du destin et la profondeur de la douleur lors de la rupture avec Wagner, furent incroyablement plus grands. Mais à ces deux séparations peut s'appliquer ce que Nietzsche dit de lui en 1883 : « Je suis une nature trop compliquée, concentrique, tout ce qui me touche va jusque dans mon centre. » La différence réside en ce que, lors de la rupture avec Wagner, c'était sa propre tâche qui le forçait et le portait, tandis que dans la rupture avec Lou Salomé et Rée, c'était son but et son devoir, dont il avait cru un moment qu'il était commun avec le leur, qui risquaient un instant de devenir chancelant. « J'ai été et suis terriblement anxieux sur mon droit à imposer un tel but — le sentiment de ma faiblesse, m'envahit dans un moment où tout, tout aurait dû me donner courage » (à Overbeck, été 83).

Nietzsche montre comment il devint maître de ce qu'il regarde comme une faiblesse. Au lieu de s'abandonner à un ressentiment, qui par essence lui est étranger, il élabore ses expériences en une image autorisée des hommes qui y ont participé, en particulier de Lou, se détachant entièrement d'eux dans son intérieur : « Lou est de beaucoup la personne la plus sage que j'ai appris à connaître » (à Overbeck, 24 février 83). Il ne veut pas de polémique. « N'importe quel mot méprisant, écrit contre Lou et contre Rée, me fait saigner le cœur, il semble que je suis mal disposé à l'intimité » (à Overbeck, été 83). Il voudrait tout résoudre en éclairant, sans le moins du monde vouloir se rapprocher à nouveau « du D^r Rée et de M^{lle} Salomé, auxquels je désirerais de bon cœur faire quelque bien » (à Overbeck, 7 avril 84).

Il doute définitivement de la possibilité d'une proximité effective et philosophique avec qui que ce soit. Il n'a plus jamais rien attendu de tel. Depuis ce temps, monte et s'approfondit encore davantage la conscience de sa solitude. A la vérité, il ne cesse pas de chercher de nouveaux amis (à Gast, 10 mai 83), mais c'est sans espoir véritable. Il en sent également l'impossibilité purement humaine : « Et tous les jours davantage, je vois que je ne m'adapte pas parmi les hommes — je fais de pures folies ... en sorte que toute injustice reste sur moi » (à Overbeck, 22 janvier 83).

Heinrich von Stein, en août 1884, vint à Sils Maria pour faire à Nietzsche une visite de trois jours. Ce fut leur unique entretien. Ne s'ignorant pas l'un l'autre, ils avaient depuis 1882 échangé des publications et se sont par la suite écrit à l'occasion. Stein commença par s'intéresser à Nietzsche, dont il sentait la grandeur, sans s'attacher à lui, ni même recevoir de lui une nouvelle impulsion décisive ; à lui comme à beaucoup, la conversation de Nietzsche apporta une élévation extraordinaire : « Le sentiment que j'ai de mon existence est plus élevé lorsque je parle avec vous » (à Nietzsche, 1^{er} décembre 84). « Ce fut pour moi une expérience remarquable que cette liberté intérieure décisive que je ressentis immédiatement dans la conversation avec vous » (à Nietzsche, 7 octobre 84) ; mais ce n'était pas une approbation de la philosophie de Nietzsche. Cette visite fit naître chez celui-ci une dernière et douce émotion en lui faisant entrevoir la possibilité d'une amitié philosophique.

Quelques semaines après cette visite, il rapportait à Overbeck (14 septembre 84) : « Le baron Stein vint directement d'Allemagne à Sils Maria pour trois jours et ensuite repartit directement chez son père — une manière de poser l'accent sur une visite qui m'en a imposé. C'est là un magnifique type de virile humanité et qui m'est entièrement compréhensible et sympathique à cause de sa disposition fondamentale qui est héroïque. Finalement, finalement un nouvel homme qui m'appartient, et qui instinctivement me vénère » ; (à Gast, 20 septembre 84) : « Sa proximité m'encouragea comme la visite de Neoptolème à Philoctète dans son île — je pense qu'il a deviné quelque chose de mon caractère de Philoctète ; sans mon arc il sera impossible de conquérir aucun Ilion. » Plus tard, Nietzsche se rappelle dans *Ecce Homo* : « Cet excellent homme fut ... durant trois jours, comme changé par un vent de tempête de la liberté, comme quelqu'un qui est soudainement élevé à sa hauteur et acquiert des ailes » (15, 16).

Stein écrit à Nietzsche apparemment sur le même ton et dans des sentiments semblables : « Les jours de Sils sont un grand souvenir pour moi ; un morceau important et sacré de ma vie. C'est uniquement dans un attachement, fidèle à un tel événement, qu'il m'est possible de faire front à la terrible réalité, plus que cela, de la trouver pleine de valeur. » Là-dessus Nietzsche lui envoie la poésie que, plus tard, il ajoutera à *Au delà du bien et du mal*, sous le titre : « D'une haute montagne » :

« Je demeure l'ami, prêt jour et nuit ; —
Le nouvel ami ! Viens ! Il est temps ! Il est temps !

« Ceci est pour vous, mon excellent ami, et en remerciement pour votre lettre, une telle lettre ! » Stein répondit en proposant à Nietzsche de participer par écrit aux discussions entreprises par lui et quelques-uns de ses amis sur le contenu d'un article du *Lexique* de Wagner. Nietzsche en est surpris. « Quelle sombre lettre Stein m'a écrit et ceci en réponse à une telle poésie ! On ne sait plus comment on doit se comporter ». A la poésie, Nietzsche ajoutait, avant de la publier, les vers suivants : « C'en est, fait de ce chant — la nostalgie que j'avais d'un doux cri s'est éteinte dans ma bouche » (7, 279).

Nietzsche était abandonné ; cette désillusion ne l'ébranla pas. Son amour demeura inchangé ; lorsque Stein mourut à l'âge de trente ans, il écrivit « j'en suis encore totalement hors de moi. Je l'aimais tellement, il appartenait à ces rares hommes, dont l'existence me cause de la joie. Aussi je ne doutais pas qu'il me fût réservé pour plus tard » (à Overbeck, 30 juin 87). « Cela m'a blessé comme un vol que l'on aurait fait à moi-même » (à sa sœur, 15 octobre 87).

A travers toutes ces années court la confession de sa solitude. Il la constate, il s'en plaint ; du fond de celle-ci il appelle, désespéré, ses anciens amis. En 1884 encore, il aurait voulu se tourner vers eux ; cependant : « La pensée de m'expliquer à mes anciens amis par une sorte d'écrit totalement personnel était une pensée issue du découragement. » Quelques jours plus tard il composa sous le titre

« Du haut de la montagne » un saisissant adieu à ses anciens amis. Il désire ardemment des disciples. « Les problèmes que je me suis posés, me semblent d'une si radicale importance que, presque chaque année, je me perds plusieurs fois dans l'imagination que les hommes spirituels auxquels je révèle ces problèmes, devraient laisser leur travail de côté pour, provisoirement se consacrer totalement à mes affaires. Ce qui se passa chaque fois fut, de façon comique et inattendue, le contraire de ce que j'espérais » (*Lettres III*, p. 249). Ici encore il renonce. « Trop de choses désirent encore en moi devenir mûres et croître, le temps pour les écoliers et les écoles et *hoc genus omne* n'est pas encore là » (à Overbeck, 20 février 85).

Un seul homme devait, durant les années de solitude (c'est seulement durant ces années qu'il a de la signification pour Nietzsche), remplacer tout ce qui lui manquait ; P. Gast qui s'attacha fidèlement à lui, depuis qu'il en fit connaissance en 1875 jusqu'à la fin. La compréhension prévenante de Gast, son don pour exprimer ce que cherchait Nietzsche, qui pouvait lui paraître une apparition magique de lui-même à lui-même dans la figure de l'autre, restèrent cependant sans conséquence parce qu'il n'eut jamais de considération véritable pour celui-ci. Que Nietzsche se laisse adresser la parole sous le titre de Monsieur le Professeur est un signe de la perception de la distance. Nietzsche reçut de Gast une aide sûre pour la rédaction, les corrections ; les lettres qui jusqu'à la fin lui en parvenaient le remplissaient d'un bonheur sans nuage, faisaient du bien à la conscience, souvent chancelante qu'il avait de lui-même.

Gast écrit par exemple, après la réception de *Zarathoustra* : « Il n'existe rien de tel parce que les buts que vous donnez à l'humanité n'ont été encore indiqués par personne, ni ne peuvent l'être. A ce livre il faut souhaiter la diffusion de la bible, sa canonicité et sa suite de commentaires ». Nietzsche répond : « A la lecture de votre lettre un frisson m'a saisi. A supposer que vous ayez raison, ma vie ne serait cependant pas manquée. Et maintenant justement où je le croyais le plus » (à Gast, 6 avril 83).

Nietzsche revient sur ce que Peter Gast est pour lui : « Je suis de temps en temps totalement hors de moi, de ne pouvoir dire à personne aucun mot sincère et inconditionné — je n'ai pour cela personne excepté M. Peter Gast » (à Gast, 26 novembre 88).

Nietzsche s'illusionnait sur Gast. Il serait le musicien créateur qui, dépassant Wagner, créerait la nouvelle musique, non plus romantique mais nietzschéenne. Il était perpétuellement occupé à faire jouer n'importe où les compositions de Gast, à y intéresser des chefs d'orchestre. De plus, il donnait libre cours à l'égard de Gast à sa capacité pour le bien et son aptitude à rendre service.

La façon dont Gast devint pour le solitaire Nietzsche l'intermédiaire sur lequel on peut toujours se reposer, dans lequel s'incarne ce qui lui manque de réalité, ne fait que renforcer pour nous, par le contraste, l'impossibilité dont il renouvelle continuellement l'expérience durant ces années, d'une amitié qui se fonde sur son essence, qui atteigne son centre et soit en même temps supportable.

Pour Nietzsche ce qui, dans l'homme, était existentiellement sérieux, philosophiquement substantiel, ne pouvait lui résister. Le mouvement de son essence le faisait disparaître. Ce qui reste durable dans l'amitié de Nietzsche, semble justement, du fait qu'il dure, sans valeur pour lui. La marche dévoratrice de son expérience de l'être s'annonce déjà dans son déracinement, comme dans le fait qu'il est exception. Cependant, son humanité tend à ce qui est naturel et universel. Bien que cet élément ne soit jamais pour lui décisif, il cherche cependant sa présence, — saisissant une trace de bonheur naturel — et veut l'accueillir comme il est, pour autant que ne naît aucun conflit avec son devoir, quoique tout puisse s'avérer rejeté et perdu.

Ses proches parents lui sont proches par la nature. Sa mère et sa sœur l'accompagnent toute sa vie, elles servent l'enfant, soignent le malade, s'occupent de ses désirs. Il leur fut intérieurement lié tout au long de sa vie, un mot du *Voyageur et son ombre* (1879) paraît leur être particulièrement dédié : « Sur deux personnes je n'ai jamais cherché à réfléchir, c'est là le témoignage de mon amour pour elles » (3, 356). En 1882, ses relations furent, à cause de la rupture avec Lou, soumises à une lourde épreuve, épreuve dont les suites ne semblent pas avoir entièrement disparues. Les lettres permettent d'en suivre les péripéties.

Des contradictions incroyables se rencontrent aussi dans ce qu'il dit de et à Salomé. Elles reflètent l'attitude totale de Nietzsche, dans toute saisie et formulation réflexive ; il est ouvert aux multiples possibilités des choses ; il abandonne toujours l'unique possibilité pour immédiatement faire droit à l'autre possibilité. De là provient une vivacité d'expression qu'il regrette par la suite. Déjà le 10 juillet 83, il écrit à sa sœur que : « dans quelque moment de mauvaise humeur, il voit toutes choses et personnes, anges et hommes et diables de couleur très sombre et tout à fait non belle », maintenant il reconnaît : « Je suis très content d'avoir déchiré une lettre à toi, cependant ma lettre à ma mère m'a échappé, qui est cependant du même genre. » Il voit que ce qui fonde en lui la contradictoire constitue une force de son être : « Celui qui est grandement seul avec lui-même et qui de plus juge les choses non seulement selon deux, mais encore trois côtés ... celui-là juge ce qui lui arrive de façon très différente » (à sa sœur, mars 85).

L'expérience et la méditation du possible, n'a de sens que pour autant qu'il doit être connu et préparé. Dans la réalité, le possible est objet de décision. Nietzsche ne semble rien décider, excepté ce qui concerne sa tâche créatrice intellectuelle, où il ne se laisse arrêter par rien. Dans les choses humaines, il se comporte comme s'il laissait décider pour lui, son activité se limitant à la rupture. Lorsqu'à la fin il paraît être le coupable, abandonné de tous, il s'attache alors aux relations naturelles ; ses parents demeurent ceux sur qui il peut, de quelque façon que ce soit, se reposer. A la vérité, il semble parfois sentir comme une ombre sur sa vie ; intérieurement sa mère ne fut pas beaucoup pour lui, sa sœur n'est pas une amie participant à sa communauté philosophique. Bien qu'un instant il les ait abandonnées toutes deux, dans le cas de conflit

il leur resta fidèle. En un certain sens il les a même préférées par une confiance naturelle à tous les autres hommes ; il ne voulait pas rompre avec elles ; elles devaient lui rester, lorsque tous les autres s'en allaient. La consanguinité et les souvenirs de la première enfance apparurent non seulement un bien insurpassable, mais encore délicieux et humainement irremplaçable.

La sollicitude de sa sœur a d'ailleurs été utile à la postérité. C'est seulement parce que, depuis le temps de l'enfance de Nietzsche, sa sœur conservait tous ses manuscrits, et après la crise de folie, les manuscrits abandonnés, dont personne ne voyait alors l'importance, qu'on peut connaître tout Nietzsche sur documents. Du reste, ce ne sont que les publications futures qui pourront mettre cela en lumière dans toute son étendue.

La sociabilité naturelle de Nietzsche pouvait jusqu'à la fin retenir autour de lui, dans des relations vivantes, un cercle assez étendu de personnes qui le rencontrèrent et passèrent, ou bien revinrent, ou bien se tinrent à l'arrière plan, afin qu'à l'occasion il puisse s'adresser à elles. Aucune de celles-ci ne lui était indispensable. Mais ces contacts affectifs nés de l'occasion, cette bonne volonté et cet intérêt humain, sa joie de l'existence des autres, de leur sérénité, et sa disponibilité à les aider étaient une atmosphère dont Nietzsche ne pouvait se passer. Avec des interruptions, l'une ou l'autre fut pendant un certain temps en commerce épistolaire avec lui.

Parmi ses camarades de classe il resta intime avec Deussen, Krug, von Gerdorff. Plus tard s'ajoutèrent de nouvelles connaissances : Carl Fuchs (depuis 1872), Malvida von Meysenbug (depuis 1872), von Seydlitz (depuis 1876) et d'autres encore. Durant les dix dernières années, les connaissances qu'il faisait au cours de ses voyages jouent un rôle croissant, sans acquérir cependant une importance véritable.

Deussen a occupé une place spéciale. Jamais dans son commerce épistolaire, Nietzsche n'a été, de façon aussi élevée et absolue, pédagogue. La supériorité de sa position ne l'empêche pas de prendre l'intérêt le plus sérieux au développement spirituel de Deussen ; il l'éperonne avec des appels qui savent reconnaître les authentiques réalisations spirituelles. Sous ce rapport, la droiture de Nietzsche est tout aussi grande que le louable amour de la vérité de Deussen ; amour qui n'a pas hésité à tout étaler au jour. C'est comme si toute forme que Nietzsche rencontre, atteignait une grandeur typique, chacune selon son rang et selon ses possibilités. Plus on s'efforce de pénétrer dans ses relations particulières, plus apparaît clairement dans la singularité de chaque personnalité particulière la réalité de cette affirmation ; il y a, tout autour de Nietzsche, dépendant de lui, un cercle de figures plastiques sur lesquelles il projette sa lumière, figures plus claires que lui-même dans son abyssalité.

Pour quelques personnalités de renommée européenne, Nietzsche a eu une vénération inaccoutumée, jamais mise en question ; ainsi à l'égard de Jacob Burckhardt et Karl Hillebrand. Il les entourait presque de ses hommages ; il était attentif à chaque nuance de leur jugement ; il sentait qu'il leur appartenait et ne soupçonnait pas de quelle secrète distance il les dépassait.

C'est le propre du chemin suivi par lui que d'autres personnalités de haut rang, auxquelles il accordait un grand respect, aient finalement traversé sa vie avec indifférence ; Cosima Wagner et Hans von Bulow.

De ces amis s'en détache un, qui sans interruption depuis 1870, d'abord comme voisin, collègue et ami du jeune Nietzsche, plus tard comme aide continuelle dans les choses pratiques, l'accompagna véritablement et fidèlement toute sa vie ; l'historien de l'Église Franz Overbeck. Ses parents lui avaient été donnés par la nature, cet ami fut l'élément durable qui fut donné à Nietzsche. L'activité d'Overbeck avait cette sûreté là justement où elle est si rare, dans les petits services toujours répétés et dans la continuelle disponibilité intérieure et extérieure durant des dizaines d'années.

Rien ne troubla, l'amitié entre Nietzsche et Overbeck parce que justement il ne s'agissait pas d'une proximité parfaite. Nietzsche ne s'attendait pas à rencontrer Overbeck sur les sommets où se situait sa tâche à lui. Overbeck est comme un point d'appui stable dans le flux et le reflux des hommes et des choses.

Nietzsche respecte en Overbeck ses possibilités et ses réalisations ; il a de l'inclination pour son imperturbabilité, comme le montrent quelques passages de ses lettres.

« Cela me fait toujours du bien de penser à toi dans ton travail, c'est comme si une puissance de la nature opérait pour ainsi dire aveuglément à travers toi et cependant c'est une raison qui travaille dans la matière la plus fine et la plus ajourée ... Je te dois tellement, cher ami, de pouvoir jeter de si près mes regards sur le spectacle de ta vie » (à Overbeck, novembre 80). « Chaque fois que je me rencontre avec toi, j'ai la joie la plus intérieure à ta paix et à ta douce fermeté » (à Overbeck, 11 novembre 83). « Accordé que le commerce avec moi devienne de plus en plus pénible, je sais cependant qu'avec l'équilibre de ta nature, notre amitié restera sur ses deux jambes » (à Overbeck, 15 novembre 84).

Le calme d'Overbeck, cette raison et cette clarté, font tellement de bien à Nietzsche que dans les lettres qu'il lui adresse, il s'exprime comme à un ami qui lui est lié au plus intérieur, quoiqu'il n'attende pas de quelqu'un de ce genre qu'il saisisse les mobiles derniers de son existence. Il a une confiance presque illimitée en Overbeck. Ce n'est que très rarement, et seulement durant les dernières années d'une irritabilité croissante, qu'il peut écrire une fois ironiquement : « Cela m'a calmé comme il fallait, qu'un lecteur aussi fin et aussi bienveillant que toi reste toujours à douter sur ce que je veux véritablement » (à Overbeck, 12 octobre 86).

L'indépendance d'Overbeck par rapport à Nietzsche ne s'explique pas seulement par le fait qu'il était plus âgé. Bien qu'il fut d'une valeur inférieure à celle de Nietzsche (ce qu'il sait et dit lui-même) il a cependant, par ses propres réalisations spirituelles, sa place dans le monde de Nietzsche. Un amour radical de la vérité, comparable à celui de Nietzsche, un regard naïf, le libre épanouissement de toutes les possibilités, ne l'amenait cependant pas comme Nietzsche

à l'extrême, mais s'achevaient dans une attitude sénile faite de restrictions et de réserve, où, à proprement parler, on ne dit plus rien, tandis que les contradictions subsistent sans s'organiser dialectiquement. Par exemple dans un essai commençant ainsi : « Au fond Nietzsche n'est pas un grand homme », il est dit immédiatement après : « que Nietzsche soit réellement un grand homme, c'est ce dont je crois le moins douter » (Bernouilli, I, 268-270). Il a de la sympathie pour Nietzsche, mais son objectivité est telle qu'il ne peut s'engager sur le chemin suivi par Nietzsche. De son absence de passion découle chez lui ce qui est proprement l'attitude de l'érudit ; celle-ci n'est pas sans grandeur, elle lui permet à lui, l'incroyant, la solution fatale, quoiqu'au fond verbale, du problème de l'enseignement théologique (devant les étudiants, ne pas parler de ses convictions, et se borner à ce qui est établi de façon historico-scientifique). Cette attitude lui ferme l'âme aux questions et aux visions de Nietzsche, pour lesquelles il travaille non seulement par amitié, mais aussi par intérêt. Il a fait ce qui était possible, en face de l'exception géniale ; aider humblement ; non à proprement parler comprendre, mais accueillir avec timidité et respect ; n'être pas susceptible, mais venir infatigablement à bout des difficultés, afin de remplir les tâches de l'amitié. Nous ne rencontrons ici ni curiosité, ni importunité, ni service tout tendu vers l'autre, mais la fidélité mâle dépourvue de sentimentalité. La profondeur de cette fidélité, non la profondeur d'un destin qui s'accomplit dans l'amitié, les a unis tous deux.

LES LIMITES DES POSSIBILITÉS D'AMITIÉ DE NIETZSCHE ET SA SOLITUDE.

Il est affligeant, comme si on devait douter de Nietzsche, de le voir dans des situations fausses. C'est lorsqu'il s'entretient avec des personnes rencontrées au hasard et s'exprime comme s'il était intime avec elles, c'est lorsqu'il invite à un voyage un jeune étudiant à peine connu de lui et se heurte à un refus, c'est lorsque du fond de son vide il fait paraître une annonce en mariage et demande ensuite qu'on lui trouve une femme, c'est la façon dont il s'adresse à Rée et à Lou. Nietzsche connaît « la folie soudaine de ces heures, où le solitaire embrasse un individu pris au hasard et le traite comme un ami et un envoyé du ciel, pour le repousser une heure plus tard, avec dégoût, se faisant désormais honte à lui-même » (à sa sœur, 8 juillet 86), et « le souvenir honteux, quelle sorte d'humanité j'ai traitée comme égal » (à sa sœur, 8 juillet 86). Mais il vint à bout de ces cas et d'autres ; la façon dont il les vainquit est pour lui plus caractéristique que le fait d'y être tombé.

Il n'est pas vrai de se représenter Nietzsche comme un héros d'une dureté d'acier, qui ne dépend que de lui-même, traverse le monde sans être touché ni ému. L'héroïsme de Nietzsche est d'une autre sorte. Il devait ressentir en lui-même le destin de l'homme, auquel sont refusées toutes les formes d'accomplissement humain naturel ; des mobiles humains le poussèrent toujours à éviter pour un instant sa tâche, à vouloir la simplifier, planifier en quelque sorte et faire aboutir son action, chercher à donner libre jeu à son tempérament d'éducateur, croire en ses amis — ce qu'il y a d'héroïque est toujours son mouvement de conversion dans l'insuccès. Aussi ses

décisions relativement à l'action dans le monde deviennent de plus en plus négatives. Le fait qu'il ne se compliquait pas dans l'obscurité d'une époque qu'on ne peut éclairer, ne s'attachait pas à une illusion, lui facilitait le développement magnifique de l'expérience pour ainsi dire horizontale de sa réflexion.

On peut analyser sous deux aspects la solitude de Nietzsche. On peut, dans une perspective psychologique, référer l'essence solitaire de Nietzsche à une norme absolue de l'existence humaine en général. Mais un tel procédé a inévitablement un sens péjoratif et on ne rend pas justice à Nietzsche. Ou bien on sent que la tâche de Nietzsche, qui n'est pas entièrement saisissable, le consume, implique l'existence de l'exception ; et on acquiert ainsi la vision de Nietzsche lui-même.

Si la préférence était donnée à l'analyse psychologique dans la discussion du cas Nietzsche, on pourrait en esquisser l'image suivante. L'indépendance à laquelle il est contraint par sa volonté de vérité, ne lui donne pas certitude de soi et sûreté, mais le sensibilise au contraire à ses propres défauts en face de la masse, comme à la bassesse des autres ; il ne lui est possible de vivre que là où se rencontre de la noblesse. Mais comme lui-même ne tient pas toujours le rang de sa noblesse, et comme souvent chez les autres il trouve de l'aveuglement et de la bassesse et de la fausseté, naissent toujours pour lui de nouvelles souffrances ; il tombe dans des désillusions qui brisent tout. Aussi il se sent, de tous côtés, de plus en plus étranger, personne ne peut faire assez pour lui, lui-même non plus. Au manque d'instinct qui accompagne son premier regard fait suite à la fin la compréhension intellectuelle ; mais alors sa volonté de vérité veut tout mesurer à une mesure absolue et par là tout anéantir. La volonté de communication de Nietzsche est, comme toute son essence, telle qu'il ne tolère pas de confusion ; aussi remet-elle perpétuellement toutes choses en question ; parce qu'il ne se permet aucun accommodement illusoire, tout ce qui lui vient en partage porte en soi le germe de l'échec. A la vérité cela provient de sa bonne foi, mais au principe de ce qui porte cette honnêteté, manque ici ou là le sens et la responsabilité des réalités spirituelles qui ne sont pas parfaites, qui ne sont pas noblesse. Nietzsche rompt, mais il n'agit pas, n'éduque pas et ne fait pas avancer ; il n'entre pas en lutte au même niveau. Il semble incapable de se communiquer de façon véritablement historique et concrète. Cependant par cette intégration dans l'histoire Nietzsche pouvait, sans s'abaisser, amener à une fructueuse montée, à un commun essor dans le monde. Il pouvait en éclairant dépasser et non anéantir. L'incapacité de Nietzsche à une communication de ce genre peut se caractériser psychologiquement par le fait que, sur le moment, la souffrance de son orgueil blessé paraît être plus grande que la souffrance qu'il ressent de la communication qui lui est refusée. En effet, il n'y a de véritable communication que pour autant que les hommes ne peuvent être émus par les injures, parce qu'ils demeurent eux-mêmes non dans une indépendance imaginaire extérieure au monde, mais dans une réalité qu'ils n'ont pas quittée ; alors seulement, ils sont prêts à libérer l'autre et eux-mêmes des mailles de filet dans lesquelles

ils sont empêtrés, peuvent interroger l'autre et lui répondre. Ils osent être importuns, mais la retenue et la pudeur abandonnent Nietzsche lorsque, avec les injures d'un maître d'école, il brise toute communication dans une publicité à bon marché, lorsqu'une autre fois, de sa solitude, il se jette prématurément au cou d'un étranger, lorsqu'il fait au hasard une annonce de mariage. La raison de ces échecs est peut-être que la volonté de communication de Nietzsche ne porte finalement pas sur l'être propre de l'autre, et de la sorte n'est pas une véritable volonté de communication. Nietzsche est d'une amabilité qui sort de l'ordinaire, il est arrangeant ; on peut lui demander son aide et celle-ci est extraordinairement active, mais il paraît toujours n'aimer que lui-même et aimer l'autre pour autant qu'il est un réceptacle de ce qui est sien ; il ne sait pas se donner véritablement à quelqu'un. Il a la nostalgie de l'amour, mais il ne voit pas le point où il faut engager son âme elle-même, point qui est la condition pour que l'amour arrive à réalisation. Il semble en résulter que lui, qui exprimait sa reconnaissance pour tout ce qui est en vie, peut paraître en fait ingrat et infidèle ; c'est le cas lorsqu'il a l'occasion de parler aux autres d'Overbeck, ou même de sa mère et de sa sœur. Cependant, dans le besoin d'une liaison humaine, il peut rester fidèle lorsque l'autre demeure dans une patiente disponibilité (Overbeck, sa sœur), ou lorsque l'autre est un fidèle disciple et aide (Gast). A proprement parler, il n'est attiré que par l'indépendance et la hauteur ; en secret il ne se trompe pas sur ceux qui savent supporter et lui appartiennent, à qui il écrit avec des égards pleins d'un tact peu ordinaire, même avec prudence, avec de continuels témoignages de remerciement. Il cherche ce qu'il y a de plus élevé et juge conformément à cette norme ; mais, il abandonne tous les autres à leur complication ou leur étroitesse — incapable de se lier à eux en sortant de soi, dans un mouvement de lutte amoureuse pour se produire avec eux et eux avec lui — sans juger ni exalter (même lorsque dans son expression il glorifie de façon exagérée l'autre, dans un don apparemment plénier). On peut se demander si Nietzsche aimait du fond de son âme, avec l'amour qui permet la communication et met en mouvement parce qu'il porte sur la réalité existentielle, et non sur des normes absolues et des idoles imaginées dans l'extase ? Dans le fond, n'est-ce pas davantage parce qu'il n'aime pas que parce qu'il n'est pas aimé, que Nietzsche souffre de la solitude ?

Cette analyse psychologique, ne peut persuader que celui qui ne croit pas en la tâche de Nietzsche, ni en la conscience qu'il avait de celle-ci. Si Nietzsche n'aime et n'aime l'autre que pour autant qu'il se retrouve en lui, en fait ce qu'il retrouve de sien est la tâche qui consume tout, le dépouille et en fait une exception. Nietzsche pouvait se donner à l'autre, lorsqu'il voyait en lui la réalisation d'une tâche aujourd'hui nécessaire (ainsi se donna-t-il à Wagner), ou la tâche encore indéterminée, qui n'était visible qu'à l'ombre de la pensée ; mais il ne pouvait pas se donner à la communication humaine en tant que telle. Ce défaut existentiel résulte de la positivité existentielle que lui imposait sa tâche d'exception.

Aussi, ne peut-on pas voir suffisamment, par la méthode psychologique, la cause décisive de la solitude. Le contenu de son

existence pensante le force, contre sa volonté, à se détacher pour devenir exception. Ses conceptions, là où il les exprime, font que l'autre se recule effrayé. Nietzsche souffre du sacrifice qu'il doit faire, mais il en souffre avec les résistances les plus vives. « Toute ma philosophie vacille encore maintenant après une heure de conversation sympathique avec des hommes qui me sont totalement étrangers. Il me semble fou de vouloir avoir raison au prix de l'amour et de ne pas pouvoir faire part aux autres de ce qui constitue la plus grande valeur de ce prix, pour ne pas anéantir la sympathie » (à Gast, 20 août 80).

A travers la vie de Nietzsche, court une contradiction nécessaire entre ce qu'il veut comme homme et ce qu'il veut comme porteur de sa tâche. Il se plaint de la solitude et la désire, il souffre du manque de tout ce qu'il y a de normalement humain, semble vouloir l'améliorer et cependant, choisit consciemment l'exception. « L'antinomie de ma situation, de ma forme d'existence consiste en ce que tout ce dont j'ai besoin comme philosophus radicalis, liberté de la profession, femme, enfant, patrie, croyance, etc. ... je le ressens comme autant de privations, pour autant que, de façon heureuse, je suis une essence vivante et pas simplement une machine à analyser » (à Overbeck, 14 novembre 88 ; de même à sa sœur, juillet 87).

Si l'on veut non seulement comprendre comme un fait psychologique, mais encore entendre comme un son qui n'appartient qu'à lui et à nul autre, ce qu'il y a de remarquable dans la vie de Nietzsche, il faut voir que sa tâche est l'effet de son destin. Lorsque l'écolier écrit à sa mère : « On ne saurait m'influencer, car jusqu'ici je n'ai connu personne qui me soit supérieur » (12, 62), perçoit son inexorable originalité. Ce destin traverse sa vie ; elle le sépare de Wagner qu'il abandonne, de Rhode qui l'abandonne. Ce destin lui devient à lui-même de plus en plus clair jusqu'à ce qu'il écrive dans ses dernières années : « Ma vie tout entière s'est décomposée devant mes regards, toute cette vie mystérieuse qui a été tenue cachée, qui fait un pas tous les six ans et ne veut au fond rien de plus que ce pas ; tandis que tout le reste, toutes mes relations humaines concernent mon masque, tandis que moi je dois continuellement en être la victime et mener une vie toute cachée. Au fond on devient une sorte d'homme prétentieux, et on sanctionne sa vie par des œuvres. Surtout on désapprend par là à plaire aux hommes. On est trop sérieux. Ils le sentent. Il y a un sérieux diabolique chez qui veut avoir du respect pour son œuvre » (à Gast, 7 avril 88).

Si la vie de Nietzsche est réalisation d'une tâche, celle-ci implique une nouvelle volonté de communication avec des hommes qui connaissent la même misère, les mêmes pensées, la même tâche, et avec des écoliers. La nostalgie que Nietzsche avait de ces deux choses était extraordinaire.

Malgré tout il cherche à voir si ses amis ne connaissent pas le même ébranlement qui l'a complètement déraciné, s'ils n'éprouvent pas ce qu'il éprouve déjà.

C'est parce qu'il « pouvait parler sans masque des choses qui l'intéressent » qu'il lui fut si difficile d'abandonner Lou et Rée (à sa sœur, mars 85). Il se plaint de ce qu'il lui manque un homme avec qui il puisse réfléchir sur l'avenir des hommes (à Overbeck, 11 novembre 83). « Parfois je désire seulement tenir avec toi et Jacques Burckhardt une conférence intime, davantage pour demander comment vous éviter ce besoin, que pour vous raconter des nouveautés » (à Overbeck, 2 juillet 85). « La lettre de J. Burckhardt me trouble bien qu'elle soit pleine de la plus grande estime pour moi. Mais qu'y a-t-il là dedans pour moi ? Ce que je désirerais entendre, c'est mon besoin. Cela m'a rendu muet. Rien ne me manque en homme, mais en personnes telles que j'aie en commun avec elles mes soucis » (à Overbeck, 12 octobre 86). « Jusqu'ici, depuis ma première enfance, je n'ai trouvé personne qui ait sur le cœur et la conscience les mêmes besoins que moi » (à sa sœur, 20 mai 85).

La volonté de communication, née de la tâche elle-même, cherche des écoliers et des disciples :

Les traités tels qu'il les publiait devaient être des « hameçons », des « filets », des essais pour attirer. « J'ai encore besoin de disciples de mon vivant et si mes livres précédents ne sont pas des hameçons, ils ont manqué leur vocation. Le meilleur et l'essentiel ne peuvent se communiquer que d'homme à homme. Il ne peut et ne doit pas être publié » (à Overbeck, novembre 84). Il est attentif à qui l'écoute : « Je ne trouvais personne, mais toujours quelque étrange forme de « cette stupidité folle » qui voudrait bien se faire adorer comme vertu » (14, 336). « Mon désir d'avoir des disciples et des héritiers me rend çà et là impatient et m'a induit, comme il me semble, dans les dernières années, à commettre même des sottises » (à Overbeck, 31 mars 88). — « Il est possible que j'aie toujours secrètement cru que, au point où j'en suis arrivé, je ne sois plus seul, que j'accepterais des vœux et des serments, que j'aurais quelque chose à fonder et à organiser » (à Overbeck, 10 juillet 84). De Zarathoustra : « C'est un terrible événement de n'entendre aucune réponse après une telle évocation de mon âme la plus profonde. Cela m'a arraché à tous les liens avec les vivants » (14, 305) (de même à Overbeck, 17 juin 87). « Voilà déjà dix ans que pas un son ne m'atteint » (16, 382). En 1887 il écrit à Overbeck « cela me fait terriblement souffrir que, durant ces 15 années, pas un seul homme ne m'a découvert, n'a eu besoin de moi, ne m'a aimé ».

Les nécessités de l'existence humaine générale, Nietzsche les a sacrifiées à sa tâche. La communication exigée par celle-ci et passionnément désirée lui faisait complètement défaut. Nietzsche en recherche les raisons.

« La solitude est dans l'essence de la connaissance, aussitôt que celle-ci devient la vie elle-même. Si on doit se concéder le droit de mettre le sens de sa vie dans la connaissance, alors lui appartient quelque chose d'étranger, de distant et peut-être de froid »

(à Overbeck, 17 octobre 83). Cette étrangeté est augmentée par la manière de connaître propre à Nietzsche : « Dans mon combat impitoyable et souterrain contre tout ce que les hommes adoraient et aimaient jusqu'à présent ... je suis invisiblement devenu comme une caverne ; quelque chose de caché qu'on ne trouve plus même si on sort pour le dernier » (à v. Seydlitz, 12 février 88).

Une raison essentielle de cette solitude, vient aussi de ce qu'il n'y a de vraie communication qu'à un niveau égal. Elle ne peut réussir ni avec quelqu'un de plus élevé, ni avec quelqu'un de moins élevé : « Il y a certainement des têtes plus fines, des cœurs plus forts et nobles que moi, mais ils ne me sont profitables qu'en tant que je les rencontre et que nous pouvons nous aider » (II, 155). Nietzsche avoue que « souvent il s'est inventé quelque amitié ou égalité scientifique pour éviter les peurs de la solitude ; il reconnaît par là que sont entrées dans sa vie nombre de désillusions et de contradictions » ; il ajoute « aussi beaucoup de bonheur et de transfiguration » (à sa sœur, juillet 87).

De toute sa passion, Nietzsche exige des hommes de rang très élevé : « Pourquoi ne trouvais-je pas des hommes qui regardent plus haut que moi et doivent me voir au-dessous d'eux ? Et ce sont ceux-là que je désire ardemment ! » (12, 219). Au lieu de cela Nietzsche doit faire l'expérience suivante : « Mugissant, je heurte les rives de votre platitude, mugissant comme une vague sauvage lorsqu'elle mord à contre cœur dans le sable » (12, 256).

Celui dont la nature et la situation lui sont semblables, il ne le rencontre jamais ; voilà pourquoi il finit par écrire : « Je suis trop fier pour croire qu'un homme m'aime. Cela supposerait qu'il sache qui je suis. Je crois tout aussi peu que j'aimerai quelqu'un. Cela supposerait que je me trouve un homme de ma condition. Pour ce qui m'occupe, m'afflige, m'élève, je n'ai jamais eu un confident ou un ami » (à sa sœur, mars 85). Que l'inégalité de condition arrête toute possibilité de communication décisive, fait peur à Nietzsche. « L'impossibilité d'une communication est vraiment le plus terrible de tous les isolements ; la différence est un masque qui est plus inaliénable que tout masque de fer. Une amitié parfaite n'existe qu'*inter pares*. *Inter pares* ! Mot qui rend ivre. » (À sa sœur, 8 juillet 88). Mais il lui faut supporter les conséquences de l'inégalité : « L'éloignement éternel entre l'homme et l'homme me pousse dans la solitude » (13, 325) : « Qui est comme moi, perd, pour parler avec Goethe, un des plus grands droits de l'homme, le droit d'être jugé par son égal » (13, 337). « Il n'y a personne qui puisse me louer » (12, 219). « Je ne trouve plus personne à qui je puisse obéir, et personne aussi à qui je voudrais commander » (13, 325).

Qu'il en soit ainsi, Nietzsche l'attribue finalement à ce qui depuis sa première enfance est son essence : « Ainsi, enfant j'étais déjà seul et je le suis encore aujourd'hui, âgé de quarante-quatre ans » (à Overbeck, 12 novembre 87).

Ces raisons font que la solitude de sa vie est inévitable : « Je désirais des hommes, je cherchais des hommes, je ne trouvais toujours que moi et moi je ne me désire plus » (12, 234). « Personne ne vient plus chez moi. Et moi-même j'allais à tous, mais je ne venais chez personne ! » (12, 324).

Il en résulte pour Nietzsche dans la dernière dizaine d'années une situation indiciblement triste, parfois désolée et toujours plus concentrée.

« Maintenant personne ne vit plus qui m'aime ; comment pourrais-je encore aimer la vie ! » (12, 324). « Te voilà assis sur le sable du rivage, tu as froid et faim ; il ne suffit pas de sauver sa vie » (12, 348). « Vous vous plaignez de ce que j'use de couleurs criardes, peut-être ai-je une nature qui crie — comme le cerf après l'eau fraîche. Si vous étiez vous-mêmes cette eau fraîche, comme ma voix résonnerait agréablement à vos oreilles ! » (12, 217). « Pour les solitaires, le bruit est déjà une consolation » (12, 324). « Si je pouvais te donner une idée de mon sentiment de solitude. Ni parmi les vivants, ni parmi les morts, je n'ai quelqu'un à qui je me sente apparenté. C'est indescriptiblement affreux ... » (à Overbeck, 5 août 86). « Si rarement me parvient une voix d'ami ! Je suis maintenant tout seul, absolument seul ... Et pendant des années pas de consolation, pas une goutte d'humanité, pas un souffle d'amour » (à Seydlitz, 12 février 88).

L'étonnant est seulement que Nietzsche devint capable de renoncement ; à la vérité c'est rarement qu'apparaît un mot comme celui-ci : « Qu'ai-je appris jusqu'ici ? A tirer pour moi-même du bien de toutes les situations et à ne pas avoir besoin des autres » (12, 219).

Ce n'est que dans le changement des derniers mois que Nietzsche pouvait cesser de souffrir et paraître oublier tout le passé : « C'est aussi une objection que de souffrir de la solitude — je n'ai jamais souffert que de la multiplicité ; dans un temps absurde déjà ancien, à sept ans, je savais déjà que jamais un mot humain ne m'atteindrait ; m'en a-t-on vu troublé ? » (15, 47).

LA MALADIE

L'œuvre de Nietzsche est remplie de questions sur le sens et la signification de la maladie. Nietzsche lui-même a été, avec de légères interruptions, diversement malade durant les vingt dernières années de sa vie créatrice. Il finit dans une maladie mentale. Pour comprendre Nietzsche, il est indispensable de connaître le détail de ses maladies, d'en distinguer les significations possibles et de se rappeler son attitude par rapport à la maladie.

LES MALADIES.

Overbeck arriva à Turin le 8 janvier 1889 pour ramener au pays son ami atteint de maladie mentale. Des lettres, témoignant de folie (à A. Reusler et J. Burckhardt), incitèrent le psychiatre Wille, de Bâle, consulté, à exiger de façon pressante un traitement immédiat. En fait Nietzsche apparaissait épuisé ; la veille, il s'était écroulé dans la rue. Maintenant Overbeck le trouve « replié sur lui-même dans

un coin du sofa » : « il se précipite sur moi, m'embrasse et retombe dans des convulsions sur le sofa ». Il s'abandonne à des chants bruyants, se met à jouer du piano comme un fou, à danser, à sauter en faisant des contorsions, il dit ensuite : « sur un ton sublime, indescriptiblement voilé, des choses admirablement claires et indiciblement affreuses sur lui comme successeur du Dieu mort » (Bernouilli, 2, 22) ; il baissa de plus en plus et vécut encore jusqu'à 1900 dans un état de prostration spirituelle.

Le problème qui se pose est de savoir quand commença la maladie. Des lettres, il ressort qu'avant le 27 décembre 88 aucun signe de folie n'était apparu. A ce jour-là, il écrivait encore une lettre pleine de lucidité à Fuchs, mais le même jour à Overbeck : « moi-même je travaille justement à une Promemoria pour les cours européennes en vue d'une ligue anti-allemande. Je veux enfermer le Reich dans une chemise de fer et l'amener à une guerre de désespoir. » Les jours suivants on rencontre des imaginations changeantes, embrouillées, émouvantes, parce que pénétrées par l'esprit, et qu'il livre dans des lettres et des fiches soigneusement écrites. Nietzsche est Dieu ; Dionysios et le Crucifié ; tous les deux sont un ; Nietzsche est tout le monde, tous les hommes, chaque mort et chaque vivant. Ses amis reçoivent des rôles. Cosima Wagner devient Ariane, Rhode est mis au rang des dieux, Burckhardt devient le grand professeur. La création et l'histoire universelle dépendent de Nietzsche. Il est essentiel de savoir qu'avant le 27 décembre 88, aucun signe d'une folie de ce genre n'est décelable. La recherche de signes de folie dans les œuvres antérieures est restée infructueuse.

Mais une telle maladie ne commence soudainement que comme psychose. Il s'agissait d'une maladie cérébrale organique, très probablement de la paralysie générale, en tout cas d'un processus destructif né de causes extérieures, accidentelles, soit par infection, soit — peut-être, mais incertainement et ce n'est pas encore prouvé de façon sûre — par abus de poisons, mais non d'une maladie résultant de la constitution propre de Nietzsche et comme telle héréditaire.

Avec les moyens actuels, on ne saurait établir depuis combien de temps avant le 27 décembre 88 avait commencé ce processus de destruction. Pour la diagnose sûre de la paralysie et la détermination de son commencement, sont nécessaires, à côté des analyses psychopathologiques, des méthodes d'examen corporel (surtout la ponction lombaire) qu'on ne possédait pas encore. En fait, depuis 1873, Nietzsche a été toujours malade de quelque façon, sans être atteint d'aliénation mentale. La fin dans l'aliénation mentale projeta son ombre sur le passé et fit croire à plusieurs que, durant tout ce temps, étaient déjà visibles les symptômes de sa maladie postérieure. Cette conception met dans la pénombre la réalité qui est opposée et la conception basée sur elle. Nietzsche a été spirituellement tout à fait sain jusqu'à la fin de 1888. La diagnose des maladies, qui dépend toujours des connaissances médicales du temps et des conceptions, ne saurait se faire chez Nietzsche avec une certitude parfaite. Pour savoir hypothétiquement tout ce qui peut être en rapport avec l'accès postérieur de folie, il faudrait comparer avec la marche

des cas de paralysie observée en grand nombre dans les hôpitaux ; mais cette comparaison ne suffit pas, car elle ne peut donner que superficiellement la clarté psychologique, nécessaire pour déceler, sur l'espace de dix ans qui précède la maladie évidente, ce qui est création spirituelle (matériaux par exemple chez Arndt et Junius, *Archiv für Psychiatrie*, vol. XLIV) ; il faudrait aussi comparer avec ce qui s'est passé chez les hommes célèbres qui ont sûrement ou probablement été atteints de paralysie, par exemple Rethel, Lenau, Maupassant, Hugo Wolf, Schumann.

Bien que, à cause de leur richesse d'expression, les biographies des personnalités importantes puissent enseigner plus que l'histoire clinique des individualités non créatrices, la comparaison n'a pas fourni jusqu'ici de résultat décisif. Ces comparaisons ne nous permettent pas de savoir ce qui pourrait, pendant des dizaines d'années, précéder l'accès aigu de paralysie, ou inversement ce qui, lorsqu'il précède par hasard, n'appartiendrait jamais aux premiers symptômes. Comme aucune certitude à ce sujet n'est encore possible aujourd'hui, il ne nous reste qu'à décrire la marche des maladies et des états psychologiquement définissables ; on ne peut en faire des maladies, sans savoir ce qui ne forme qu'un tout à la façon d'une seule maladie ou ce qui est états maladiés totalement différents, qui ne se rencontrent que par hasard chez le même individu.

Dans cette description les changements brusques d'état somatico-spirituels, changements qui s'accompagnent de transformations qui ne peuvent plus totalement rétrocéder, sont d'un intérêt essentiel. Ces changements sont les suivants :

1° Après une dysenterie grave contractée durant la guerre, en servant comme infirmier, Nietzsche retrouve la santé, mais de temps en temps reviennent des douleurs d'estomac, en 1873, les troubles deviennent fréquents et nombreux, surtout de violents maux de tête avec sensibilité douloureuse à la lumière, sentiment de totale prostration ; des états nauséeux le retenaient toujours plus souvent au lit. Quelquefois il perdait conscience pendant un certain temps ; la myopie, qui existait depuis la jeunesse, s'accompagnait de continues douleurs oculaires. En dehors des attaques, il souffrit longtemps de céphalées continues. L'aide des autres, sous la forme de la lecture et en particulier de rédaction sous sa dictée, jouait un rôle toujours plus grand dans son existence spirituelle.

Ces maladies ont accompagné Nietzsche toute sa vie avec une intensité changeante. Des améliorations et des aggravations se suivent irrégulièrement. Ainsi il parle à nouveau en 1885 « d'une diminution de la vue extrêmement rapide ». L'année 1879 a été d'une part, selon ses lettres, l'année la plus mauvaise (« j'ai eu cent dix-huit jours d'attaques graves ; je n'ai pas compté les attaques légères » à Eiger, février 80), d'autre part, apparaissent aussi des améliorations (« et maintenant cette amélioration étrange. Mais elle ne dure que cinq semaines ! » à Marie Baumgartner, 20 octobre 79). Malgré la violence des douleurs, la longue durée de cette maladie, la coupure profonde dans l'existence de Nietzsche, on n'est pas arrivé à établir un diagnostic médical, qui réunisse les symptômes dans le tableau clair et précis d'une maladie. On a parlé de migraine,

d'un processus psycho-neurotique en rapport avec l'éloignement de Wagner, d'une maladie du système nerveux, mais sans arriver à un résultat appréciable.

En mai 1879, Nietzsche a abandonné son professorat à cause de la maladie et commencé son existence de voyages. Durant l'été, voit encore le jour *Le voyageur et son ombre*. Dans l'hiver suivant, qu'il passe à Naumburg chez sa mère, son état devient si grave qu'il attend la mort (lettre d'adieu à Malvida von Meysenbug).

2° Mais, en février 1880, Nietzsche revient dans le sud, il commence de nouvelles esquisses qui l'amènent à publier *Aurore* ; alors se produit un développement spirituel qui est comme une nouvelle naissance de sa réflexion, une conscience maintenant véritable de sa tâche, une conscience de soi qui va de pair. Nous pouvons suivre ce changement depuis août 1880 jusqu'à son sommet en juillet-août 1881 et jusqu'aux états d'inspiration des années 1882 et 1883.

Celui qui lit lettres et écrits dans leur suite chronologique, en regardant continuellement en arrière et en avant, attentif par là aux relations temporelles, aux rapports mutuels entre ce que dit Nietzsche, ne peut échapper à l'impression extraordinaire que, depuis 1880, s'accomplit chez lui un changement qui l'atteint plus profondément que jamais auparavant dans sa vie. Le changement n'apparaît pas seulement dans le contenu de la pensée, mais aussi dans la forme de ce qui est vécu. Nietzsche plonge pour ainsi dire dans une atmosphère nouvelle ; ce qu'il dit prend un autre ton. Cet état d'âme qui pénètre tout est quelque chose qu'aucun signe, ni symbole n'annonçait avant 1880.

Nous ne recherchons pas ici si l'idée de développement spirituel est juste ; nous ne doutons pas de sa vérité. Nous ne cherchons pas non plus le sens du contenu spirituel et des substances existentielles appréhendées maintenant par Nietzsche ; nous ne doutons pas de leur unité intérieure, comme tout ce livre le montre. Mais nous recherchons si, dans la manifestation de ce processus original, ne se fait pas jour dans la vie de Nietzsche quelque chose, qui spirituellement et existentiellement n'est pas nécessaire, et donne pour ainsi dire à ces nouveautés une couleur qui ne leur appartient pas de façon cogente ; ou si ces impulsions et buts spirituels, n'ont pas leur origine dans quelque chose que nous appelons de façon incertaine un « facteur biologique ».

Cette conception de la coupure de l'année 1880 et celles qui suivent ne résulte pas de la subsumption sous des catégories médicales, ni de la perception de « symptômes » qui sont « suspects », mais seulement de la comparaison chronologique. On ne s'attache pas aux phénomènes en eux-mêmes, mais on considère seulement s'ils apparaissent comme nouveaux, quels sont ceux qui auparavant n'étaient pas donnés ... et s'ils sont somatiquement et spirituellement incompréhensibles par ce qui précède.

Le point de départ de cet exposé est l'impression d'ensemble qu'on a, lorsqu'on lit Nietzsche de façon chronologique et précise. Le but de cet exposé est d'éveiller cette impression chez le lecteur, pour autant que la question se pose à lui, dans son étude de Nietzsche, et de l'y conduire par quelques propos et faits. Mais

aucune preuve n'est fournie qui impose de façon cogente qu'ici une maladie est à l'œuvre. A notre avis cette impression totale conduit — dans l'état actuel de la connaissance — à ce qui ne peut pas être prouvé, qui est possible cependant, sinon probable. Que signifie cette coupure (1880-1883) c'est la question fondamentale que fait lever cette étude sur la vie de Nietzsche. Est-elle un développement spirituel purement immanent ou résulte-t-elle de facteurs non spirituels, biologiques (c'est-à-dire de facteurs connaissables par les sciences naturelles ?). Ici se passe quelque chose qui conduit à la hauteur où Nietzsche crée, mais par des aspects nouveaux, inconnus auparavant, qui font qu'on ne le comprend pas pleinement et le tient à distance par une étrangeté peut-être insurmontable. De l'abondance des propos semblables, qui sont ici réalités effectives, en voici quelques-uns :

Tandis qu'en janvier 1880, la conscience de la fin dominait encore (« Je crois avoir accompli l'œuvre de ma vie, à vrai dire, comme quelqu'un auquel on n'a pas laissé assez de temps. J'aurais encore tant à dire et à toute heure sans douleur je me sens si riche » (à sa sœur 16 janvier 80) — il y a maintenant, dans la conscience qu'il a de lui-même, dans son expérience du donné, dans son état d'âme un changement immense.

De Marienbad : « Ces derniers temps toujours dans un état d'âme très élevé » (à Gast, 2 avril 80). J'étais loin au delà de moi-même. Une fois, dans le bois, un monsieur qui me dépasse, me fixe de façon perçante ; dans cet instant je sentis que ma figure devait exprimer un ardent bonheur » (à Gast, 20 août 80). De Gênes : « Je suis bien malade, mais dans un état d'âme incomparablement meilleur que les autres années à la même époque » (à sa sœur, 23 décembre 80). De Sils-Maria : « il n'y eut jamais un homme pour lequel le mot accablé fut aussi peu juste, ceux de mes amis qui devinent le plus la tâche de ma vie, pensent que je suis, sinon l'homme le plus heureux, en tout cas l'homme le plus courageux ... D'ailleurs j'ai l'air parfait, mes muscles, par suite de mes marches continuelles sont presque ceux d'un soldat, l'estomac et l'abdomen sont en ordre. Mon système nerveux, si on considère l'activité énorme qu'il doit accomplir, est magnifique, très fin et très dur » (à sa sœur, mi-juillet 81). « L'intensité de mon sentiment me fait frémir et rire ... j'ai pleuré, pendant mes promenades, des larmes d'allégresse, chantant et disant des choses qui n'avaient pas de sens, comblé de vues nouvelles que je suis le premier à posséder » (à Gast, 14 août 81). De Gênes : « Ici, à Gênes, je suis fier et heureux, un vrai prince Doria ou Colomb ? Je me promène sur les hauteurs comme dans l'Engadine. avec un triomphe de bonheur et avec un regard sur l'avenir tel que personne avant moi ne l'a osé. Que je réussisse à accomplir ma grande tâche, cela dépend d'états qui ne sont pas à moi, mais dans « l'essence des choses ». Crois en moi ; il y a maintenant en moi la pointe de toute la réflexion et de tout le travail moral de l'Europe et de beaucoup d'autres encore. Une fois peut-être le temps arrivera où même les aigles vont me regarder de façon timide » (à sa sœur, 29 novembre 81).

Aux instants élevés s'entremêlent des jours et des semaines mauvaises. Mais l'opposition est tout autre qu'auparavant. Les attaques

anciennes ne manquent pas, mais son état corporel devient meilleur qu'il n'était en 1879. Lorsqu'il écrit en 1882 (à Eiser) : « En principe, je dois dire que je suis guéri ou du moins que je me rétablis », cela est écrit dans un instant favorable. Les plaintes sur ses accès et ses yeux, en particulier sur sa douloureuse dépendance par rapport au temps, ne cessent jamais de façon définitive durant toutes les années suivantes. Cependant l'opposition entre les périodes de crises et les périodes sans crises est maintenant masquée par l'opposition nouvelle beaucoup plus pénétrante, entre les états élevés d'une expérience créatrice de l'être et la mélancolie terrible de semaines et de mois de dépression. Cela est corroboré par le fait qu'en 1876-1880, dans le désert de sa pensée Nietzsche ne se sentait point du tout déraciné, mais spirituellement souverain. C'était seulement corporellement qu'il était sans espoir, attendait la fin (il avait conscience durant ces années de sa grande largeur, de sa naïveté tranquille, de son non-fanatisme voulu, il sentait sa respiration profonde). Mais, ce n'est qu'après 1881 qu'il connut les grandes péripéties qui l'amènent du néant vers quelque chose, et la retombée dans le néant. Depuis 1881, le grand oui n'était pas seulement saisi par lui de façon triomphante ; mais, lorsqu'il faisait défaut, sa nécessité était éprouvée de façon désespérée. Le va-et-vient était extraordinaire. Jamais n'apparaît un état uniforme auquel on peut se fier. Se retournant vers ces années il écrit : « La véhémence des vibrations intérieures durant ces dernières années était effroyable » (à Fuchs, 14 décembre 87).

Les lettres écrites durant ce temps témoignent de ce qu'il rapporte plus tard ; les trois premiers livres de Zarathoustra furent écrits, chacun à peu près en dix jours, dans des états dépassant infiniment toute la constitution de son essence, ces états furent ensuite suivis de phases beaucoup plus longues qui expriment un vide désespérant et la mélancolie. Lorsqu'ils parviennent à la clarté de la communicabilité, Nietzsche appelle ces états inspiration. Il donne la description suivante de leur profond mystère ;

« Si on a le moindre reste de superstition, on ne peut en fait se refuser qu'avec peine à l'idée d'être purement incarnation, purement porte-voix, purement médium des forces sur-puissantes. Le concept de révélation, dans le sens que soudainement quelque chose devient visible, audible avec une sûreté et finesse indicibles, quelque chose qui émeut l'homme dans son fond le plus profond et le renverse, décrit seulement un fait. On entend, on ne cherche pas ; on prend, on ne demande pas qui est-ce qui donne. Comme un éclair une pensée jaillit, avec nécessité, sans hésitation sur la forme — je n'ai jamais eu à choisir. Un ravissement dont la tension immense se dissout parfois dans un flot de larmes, ravissement dont le pas tantôt involontairement se précipite, tantôt devient lent, un être parfait au delà de soi avec la conscience la plus distincte d'innombrables frémissements et ruissellements délicats qui vont jusqu'à la pointe des pieds ; une profondeur de bonheur où ce qui est le plus douloureux et le plus obscur n'a pas un effet contraire, mais agit comme conditionné, provoqué, comme une couleur nécessaire au dedans d'un tel superflu de lumières ; tout se passe au niveau le plus élevé, de façon involontaire, comme dans une

tempête de sentiments de liberté, d'inconditionné, de puissance, de divinité ... Le caractère involontaire de l'image, du symbole est ce qui est le plus étrange ; on ne sait plus ce qui est image, ce qui est symbole » (15, 90).

A côté des jours d'inspiration créatrice d'œuvres, se trouvent durant cette époque des expériences de l'être d'une effroyable abyssalité. Il y a des expériences de la limite qui l'épouvantent et ensuite des hauteurs mystiques d'une clarté parfaite. Nietzsche les a rarement communiquées, mais ce fut de façon précise : « J'étais vraiment dans un abîme de sentiments, mais je me suis élevé presque verticalement de cette profondeur vers mes hauteurs » (à Overbeck, 3 février 83), ou « La nuit est à nouveau autour de moi, je sens comme s'il y avait eu des éclairs — j'étais un court espace de temps tout à fait dans mon élément et dans ma lumière » (à Overbeck, 11 mars 83). Nietzsche se sert d'un symbole pour exprimer avec une magnifique intensité, ce qui est indicible : « je m'arrête, je suis fatigué tout à coup. Devant moi ... tout autour l'abîme. Derrière moi, la montagne. Je saisis en tremblant un appui ... Voilà les broussailles, elles se brisent dans ma main. Je frémis et je ferme les yeux. Où suis-je ? Je vois dans une nuit de pourpre, elle m'attire et me fait signe. Comment suis-je donc ? Qu'est-ce qui se passa pour que la voix te manque soudainement et que tu te sentes comme comblé sous une charge de sentiments ivres et non transparents ? De quoi souffres-tu maintenant ; — oui, souffrir c'est le mot juste ! Quel ver te mordait le cœur ? » (12, 223).

Les états multiples de lumière mystique, d'horreur dangereuse devant la limite, d'inspiration créatrice, se limitent aux années 1881-1884. Depuis 1885, il ne parle plus de ces sentiments, d'expériences de l'être, de révélations. Lorsque Nietzsche écrit plus tard, qu'il est « sans appui » et peut être « facilement renversé par une tempête pendant la nuit » et que sa situation est : « compliquée, très haute, mais dans la proximité continuelle du danger — et sans réponse à la question ; où ? » (à Gast, 20, 87), il ne parle que de sa situation en face de sa tâche, sans se référer aux états vécus, tandis que les témoignages antérieurs expriment l'expérience effectivement vécue de la limite. Maintenant Nietzsche est, jour et nuit torturé seulement par « ses problèmes » (à Overbeck, printemps 86). Lorsqu'il écrit encore une fois « Les dernières semaines j'étais inspiré de la manière la plus extraordinaire », il ne s'agit cependant que des idées qui l'obligeaient, même durant la nuit « à jeter quelque chose par écrit » (à Fuchs, 9 septembre 98).

Ces états élevés sont liés à un sentiment de menace extraordinaire. L'intensité du sentiment n'est pas naturelle : « parfois le pressentiment que je mène une vie extrêmement dangereuse, me parcourt la tête, car j'appartiens aux machines qui peuvent éclater ! » (à Gast, 14 août 81). Plus tard il tient tout Zarathoustra pour « une explosion des forces qui se sont amassées pendant des dizaines d'années. » « Dans ces explosions l'auteur lui-même peut facilement aussi voler en l'air. Je me sens souvent ainsi » (à Overbeck, 8 février 84). Lorsque la destruction ne menace pas, Nietzsche est cependant si faible qu'il retombe immédiatement dans une expérience plus profonde de la maladie. « Mon sentiment a des explosions si

violentes que le changement d'un instant, ce mot étant pris dans le sens le plus strict, suffit pour le rendre complètement malade (à peu près 12 heures plus tard c'est décidé, ça dure deux à trois jours) » (à Overbeck, 11 juillet 83) : « Que peut faire la manière de vivre la plus raisonnable, lorsque tous les instants la véhémence du sentiment me frappe comme un éclair et renverse l'ordre de toutes les fonctions corporelles » (à Overbeck, 26 décembre 83).

Dans ce qui est rapporté, il y a un lien indissoluble entre la pensée créatrice de Nietzsche et les expériences qui viennent fondre sur lui, sans qu'on puisse en sonder le principe. Si on n'approfondit pas la totalité de ces expériences et de l'atmosphère qui les entoure, on peut bien dire de chacune, qu'elles sont partout l'apparition de ce qui est créateur. Mais chez Nietzsche l'action créatrice, qui est l'accomplissement des phases antérieures de sa philosophie est portée par un événement qui, sans que s'ajoute un « facteur biologique » ne saurait être conçu comme propre au créateur en tant que tel ; c'est ce que montrent, sinon prouvent, les arguments suivants :

a) Le caractère imprévu des sentiments qui l'envahissent et des états extatiques donne à penser qu'ils proviennent de causes non spirituelles. Du point de vue de leur sens spirituel et de leur utilité pour ce sens, il est contingent de savoir quand et dans quelle suite, ils vont et viennent. Ils n'ont d'ailleurs leur caractère propre que de 1881 à 1884.

b) La multiplicité inhérente à ces états qui ne peuvent se relier les uns aux autres de façon compréhensible, leur variété incohérente, en outre le fait qu'ils précèdent les instants créateurs, qu'ils s'épuisent de plus en plus depuis 1884, qu'ils s'accompagnent de manifestations qui dépassent un processus spirituel créateur et ses conséquences, indiquent que quelque chose se produit qui atteint toute la constitution de Nietzsche, bien que ceci soit au service de son activité créatrice.

c) Nietzsche a trente-six ans, et pour la première fois dans sa vie, il a de ces expériences élevées grâce auxquelles il se situe en dehors de l'humanité. Il est possible que des créateurs fassent l'expérience d'états d'âme plus élevés, de profondes vues, mais l'inspiration de leur création est, en comparaison avec Nietzsche, quelque chose d'essentiellement différent, peut-être comme l'idée de la chaleur en comparaison avec le feu véritable, comme quelque chose d'universellement naturel, que l'on présuppose chez le créateur, en comparaison avec quelque chose d'étranger, éprouvé par une réalité somatico-spirituelle. Quelque chose de nouveau paraît être arrivé qui agit par toute la constitution biologique. On ne saurait dire quelle est la nature de ce facteur biologique. Ce qui est arrivé à Nietzsche depuis 1880 doit provisoirement demeurer indéterminé. Mais, à ce qu'il me semble, l'observateur sans préjugés qui a chronologiquement approfondi la totalité des lettres et des compositions, ne peut guère douter que quelque chose de décisif se soit passé. On ne saurait faire de cet événement la première phase de la paralysie, tant que l'expérience ne montre pas par la comparaison avec les cas de paralysie, que ces symptômes — qui alors ne seraient pas la paralysie, en tant que processus de destruction — en font

partie. Je pense qu'il n'y a aucun intérêt à voir dans ce processus de la schizophrénie ou schizoïdie, parce que les schémas de diagnostic, qui n'existent d'ailleurs que dans des limites assez peu claires et sans se fonder sur des liaisons causales, n'ont aucune valeur lorsqu'à la différence de cas du genre de van Gogh et Strindberg — on les applique sans indiquer de symptômes évidents, c'est-à-dire psychotiques. En contemplant les deux « physionomies » de Nietzsche qui, malgré l'unité de la substance nietzschéenne, sont séparées comme par une fêlure, je suis cependant convaincu qu'ici il faut parler, mais sans porter de diagnostic, d'un facteur biologique qui sera, peut-être, un jour connaissable grâce aux progrès de la psychiatrie.

3° Une dernière coupure se fait nettement sentir à la fin de 87. Elle provoque des manifestations nouvelles qui depuis septembre 88 prédominent définitivement. La conscience qu'il a de lui-même prend une nouvelle allure, il décide par son action de la totalité de l'histoire universelle, tellement que sa folie peut apparaître finalement comme un saut raisonnable dans l'illusion qu'il substitue à la réalité. Une activité jusqu'ici inhabituelle apparaît. Il travaille à son propre succès de l'instant. Un nouveau style polémique et enfin une euphorie qui accueille tout, font leur apparition.

Ce nouveau ton extrême s'exprime dans des phrases étranges, mais peut-être vraies : « il n'est pas impossible que je sois le premier philosophe de l'époque, même peut-être encore un peu davantage, quelque chose de décisif et de fatal, qui se trouve entre deux millénaires » (à Seydlitz, 12 février 88). Cela persiste toute l'année. Il parle de « sa tâche décisive, qui divise l'histoire des hommes en deux parties » (à Fuchs, 14 septembre 88). « En ce qui concerne les conséquences maintenant je me regarde parfois la main avec un peu de méfiance parce qu'il me semble que j'y tiens le destin de l'humanité » (à Gast, 30 octobre 88).

Jusqu'ici le contenu de la conscience de soi que Nietzsche avait de lui-même demeurait tout à fait compréhensible, s'accordait avec sa pensée et par là avec les années précédentes qui se sont écoulées depuis 1880, maintenant apparaît chez lui une activité nouvelle étrangère à ce qu'il a été jusqu'ici. Tandis que, plusieurs fois durant les années précédentes, il se refuse à ce qu'on écrive sur lui, car il veut bien rompre le tourment de la solitude pour le bénéfice d'un vrai disciple, mais non pour donner du matériel à la propagande, il amorce des essais, il provoque des traductions, noue des relations avec le Kunstwart, avec Spitteler, Brandes, Strindberg. En juin 88, il peut encore écrire « toute ma position d'immoraliste est encore trop prématurée, encore trop mal préparée. La pensée de la propagande m'est tout à fait éloignée. Je n'ai pas bougé un doigt pour cela » (à Knortz, 21 juin 88). Mais déjà en juillet, il donne à Fuchs des conseils précis ; s'il avait du temps, il pourrait écrire quelque chose pour lui. En août, comme Fuchs n'a pas réagi, il se refusa à admettre que sa recette littéraire n'a pas été prise au sérieux. En décembre, il s'adresse à nouveau à Fuchs : « N'auriez-vous pas une humeur belliqueuse ? Je serais bien content si maintenant un musicien spirituel prenait en public parti pour moi comme anti-Wagner ... une petite brochure ... l'instant est opportun.

On peut dire de moi des vérités qui, deux ans plus tard, seraient presque des niaiseries » (11 décembre 88). Il est ravi outre mesure des cours que Brandes fait sur lui à Copenhague, une Vita écrite sur le désir de Brandes est assurément propagande adroite, mais qui manque de distinction, si l'on se rappelle toute l'attitude antérieure de Nietzsche. Il écrit bientôt pour son éditeur sans y être invité une « Waschzettel » par laquelle il fait connaître au public les cours de Brandes sur lui (imprimés chez Hofmiller, p. 119). Il rapporte cela à Gast avec ces mots : « J'ai laissé Fritzsche libre de faire ébruiter quelque chose de mon succès à Copenhague dans la presse » (à Gast, 14 juin 88). Mais l'éditeur ne remplit pas son désir. Il porte Gast à écrire sur le « cas Wagner » dans le Kunstwart (à Gast, 16 septembre 88) et demande ensuite qu'on publie un tiré à part où soient réunis l'article de Gast et un autre de Fuchs (« Le cas Nietzsche. Notes marginales de deux musiciens ») (à Gast, 27 décembre 88). Les derniers écrits de Nietzsche cherchent un effet direct, immédiat, pour cet instant, ils sont méthodiquement écrits dans ce but et doivent être publiés dans un ordre précis.

Un trait ultérieur est constitué par les lettres rèches où il rompt avec des hommes qui lui sont proches et qu'il respecte. La lettre à Rhode du 21 mai 87 fait déjà entrevoir cela, mais il se domine encore. Puis vient la rupture avec Bulow (9 octobre 88). « Monsieur, vous n'avez pas répondu à ma lettre. Je vous laisse tranquille une fois pour toutes, je vous le promets. Je pense que vous savez que c'est le premier esprit de l'époque qui vous a exprimé un désir. F. N. » La rupture avec Malvida von Meysenbug (18 octobre 88) fait suite, ainsi que la lettre d'adieu à sa sœur (décembre 88).

Lorsqu'on compare l'irritabilité de l'époque de Zarathoustra avec celle de 1888, cette dernière est d'une agressivité plus concentrée, drastique et démesurée dans l'expression rationnelle, dépourvue de sérénité. La recherche de l'effet domine.

Mais le symptôme décisif de ce qu'il y a de nouveau est une euphorie qui n'apparaît que de temps en temps au cours de l'année, mais qui est ensuite continuelle durant les derniers mois.

Tout d'abord ce ton est doucement audible dans des lettres à Seidlitz (12 février 88) : « Les jours viennent ici avec une impudique beauté ; il n'y eut jamais un hiver plus parfait » (27 septembre 88). « Clarté merveilleuse, couleurs automnales, partout un sentiment exquis de bien-être ». Dans la suite : « je suis maintenant l'homme le plus reconnaissant du monde — j'ai les sentiments d'automne dans tout le bon sens du mot ; c'est le temps de ma grande récolte. Tout me devient facile, tout me réussit » (à Overbeck, 12 octobre 88). « Je viens de me regarder dans le miroir, je n'ai jamais eu l'air ainsi. De bonne humeur exemplaire, bien nourri et dix ans plus jeune que ce n'est permis ... J'ai un tailleur excellent, ce qui me permet d'être regardé partout comme un étranger distingué. Dans ma Trattoria on me donne sans aucun doute ce qu'il y a de meilleur ... Entre nous, jusqu'à aujourd'hui, je n'ai pas su ce que veut dire manger avec appétit ... Ici, jours après jours se lèvent avec la même perfection indomptable et plénitude de soleil. Le café dans les premiers cafés, une petite cafetière de qualité remarquable, même de première qualité comme je n'en ai encore

jamais trouvé » (à Gast, 30 octobre 88). Le ton du bonheur n'est plus interrompu : « Le tempo fortissimo du travail et de la bonne humeur continue. On me traite ici aussi comme il faut, comme quelque chose d'extrêmement distingué, il y a une manière de m'ouvrir la porte que j'ai rencontrée encore nulle part » (à Overbeck, 13 novembre 88). « Je fais de si belles farces à moi-même et j'ai de telles idées d'arlequin que je *ricane* parfois une demi-lieue en pleine rue, je ne connais aucun autre mot » (à Gast, 26 novembre 88). — « Jour d'automne d'une beauté sereine, je viens de retourner d'un grand concert qui, au fond, m'a fait l'impression la plus forte de ma vie — mon esprit s'efforçait continuellement de se détacher de ce plaisir extrême » (à Gast, 2 décembre 88). « Depuis quelques jours je feuillette ce que j'ai écrit et je sens pour la première fois que je suis à ma hauteur. J'ai tout très bien fait, mais jamais n'en ai eu l'idée » (à Gast, 9 décembre 88). « Tous ceux avec qui j'ai maintenant affaire, jusqu'à la revendeuse qui choisit à côté de moi des raisins magnifiques, sont tous des hommes parfaitement faits, très aimables, joyeux, un peu gras même les serveurs » (à Gast, 26 décembre 88). « J'ai découvert ce papier, le premier sur lequel je peux écrire. De même des plumes, de l'encre, mais celle-ci de New-York, chère, excellente. Depuis quatre semaines je comprends mes propres écrits — davantage encore, je les estime — ... Maintenant, j'ai la conviction absolue que tout dès le début est bien fait, tout est un et cherche l'unité » (à Gast, 22 décembre 88). A Noël, à Overbeck : « Ce qu'il y a d'étrange à Turin, c'est la fascination parfaite que j'exerce ... lorsque j'entre dans un grand magasin, chaque figure se change. On me donne ce qu'il y a de plus recherché dans les préparations les plus recherchées. Je n'ai jamais eu une idée ni de ce qu'est la viande, les légumes, ni de ce que tous ces mets proprement italiens peuvent être. Mes serveurs brillent de finesse et de courtoisie ».

Peu de jours après, Nietzsche devient fou, il devait vivre ainsi encore une dizaine d'années dans la torpeur.

Pour comprendre Nietzsche il n'est pas nécessaire d'avoir un diagnostic, mais il est essentiel de savoir ; premièrement que l'aliénation mentale de la fin de 1888 est une maladie cérébrale née de causes extérieures, non d'une disposition intérieure ; deuxièmement qu'au milieu de 1880 probablement un facteur biologique transforme toute la constitution spirituelle de Nietzsche ; troisièmement, que durant l'année 1888, précédant immédiatement l'aliénation mentale qui devait le conduire à une ruine profonde, apparaissent dans son état d'âme et dans son attitude des changements, complètement nouveaux par rapport à ce qui précède. Si on cherche le diagnostic, l'aliénation mentale de la fin de 1888 est très probablement une paralysie. On a pris un rhumatisme de 1865 qui le frappe sévèrement aux bras et aux dents, pour une méningite résultant d'une infection, ses crises pour des migraines (ce que certainement elles sont, pour une part, mais on peut se demander cependant si à les considérer dans leur totalité elles ne sont pas symptômes d'une autre maladie) ; on regarde les diverses maladies apparues depuis 1873 pour un processus psychoneurotique causé par son détachement intérieur de R. Wagner, le changement de 1880-1882 pour les premières manifes-

tations de la paralysie postérieure, de nombreuses manifestations postérieures d'ivresse et la ruine même pour une conséquence des stupéfiants (en particulier du haschisch). Si l'on suit le principe déduisant d'une cause unique le plus possible de symptômes maladifs, on imagine que depuis 1866 toutes les maladies sont des étapes sur le chemin dont la paralysie fut la fin. Mais ceci est contestable. Pour comprendre Nietzsche de façon véritablement philosophique, les catégories médicales n'entrent en ligne de compte que si elles sont certaines ; ces diagnostics ne le sont pas, sauf celui disant que l'aliénation mentale finale est presque certainement une paralysie générale.

LA MALADIE ET L'ŒUVRE.

Plusieurs considèrent que c'est abaisser Nietzsche que de poser la question de ses maladies. Une relation entre les qualités de l'œuvre et la maladie est à leurs yeux une dépréciation. Ce sont les œuvres d'un paralytique, dit l'un. L'autre dit ; avant la fin de 1888, Nietzsche n'était pas atteint de maladie mentale. L'homme de la rue croit devoir poser la simple alternative ; ou bien Nietzsche était malade ou bien Nietzsche avait une signification mondiale. On se refuse à admettre que les deux choses soient possibles en même temps. Il faut s'opposer à ces négations définitives et à ces sauvetages erronés, où n'apparaît aucune compréhension des pensées nietzschéennes et aucune saisie de la réalité de sa vie, mais où sous le couvert d'une affirmation dogmatique toute mise en question et toute recherche sont rendues impossibles.

C'est un point de vue abstrait que d'apprécier la valeur d'une création uniquement d'après ce qui est produit de façon spirituelle. La causalité sous l'influence de laquelle quelque chose naît, ne dit rien de la valeur de ce qui s'est formé. On ne doit pas regarder un discours comme plus mauvais ou comme meilleur, lorsqu'on sait que l'orateur a l'habitude de boire une bouteille de vin pour vaincre tout ce qui pourrait l'arrêter. La causalité intérieurement non rationnelle du devenir naturel, dont nous-mêmes relevons, ne dit rien de la compréhensibilité et du sens et de la valeur du devenir spirituel qui y naît ; elle ne peut rendre concevable cette irrationnalité qu'à un tout autre niveau — à supposer que la connaissance aille jusque là. Mais il ne suffit pas de tracer cette limitation abstraite.

Il s'agit plutôt, si une maladie ou un facteur biologique quelconque agit sur le devenir spirituel, de savoir si cette influence a favorisé, détruit ce devenir, a été sans influence sur lui, ou si les possibilités spirituelles ne revêtent pas une nouvelle forme et, si cela se réalise, dans quelles directions, qui sont à déterminer. Il ne faut pas répondre à ces questions par des méditations *a priori*, mais uniquement de façon empirique, surtout par l'observation comparée des malades. Pour autant que se forme un savoir empirique, la première question est ; qu'est-ce qui ne serait pas apparu d'unique, d'irremplaçable sans la maladie ? (affirmative, la réponse apporte une révélation émouvante de la réalité de l'esprit dans le monde), et la deuxième question ; quels défauts sont fonctions de la maladie, défauts remarqués par la critique sans que celle-ci ait porté son

regard sur la maladie, et quels défauts sont à attendre du type de maladie (dans ce cas la réponse peut sauver la pureté de l'œuvre, car un chemin a été ouvert pour séparer les défauts étrangers à cette essence spirituelle de ce qui est contestable dans ce mouvement spirituel).

La considération pathologique a cependant son danger pour celui qui l'emploie. Au lieu de porter ses regards sur les pures hauteurs de ce qui est créé, elle risque au contraire, si elle est employée de façon non autorisée, d'obscurcir la grandeur d'une création et d'un homme. En effet, que dans une œuvre spirituelle quelque chose puisse être référé à la maladie, ne résulte jamais uniquement du sens et du contenu que lui donnerait un jugement prétendu critique qui établirait sans plus, ceci ou cela est maladif. Il est antiscientifique et malhonnête de donner à sa négation effective l'apparence objective d'un diagnostic psycho-pathologique de condamnation.

Peu de choses chez Nietzsche permettent de déterminer les rapports entre la maladie et l'œuvre. Les questions restent ouvertes dans leur totalité, cependant il faut nécessairement les avoir présentes comme questions pour une honnête étude de Nietzsche. La méthode établissant de façon empirique, la relation entre la maladie mentale et l'œuvre ne peut être qu'indirecte. Nous suivons deux chemins ;

1° Nous cherchons si on peut établir des coïncidences temporelles. Si on trouve des changements dans le style, dans la façon de penser, dans les thèmes principaux en même temps qu'un changement corporel et psychique, une relation est alors vraisemblable, si ce changement spirituel ne peut de même que les autres changements spirituels, affectant le même homme, être compris grâce à ce qui précède. Cette méthode ne conduit pas dans le cas d'un diagnostic insuffisamment déterminé à des résultats palpables, elle donne toutefois l'idée d'une relation, où quelque chose cependant reste ouvert. Chez Nietzsche apparaît un parallélisme entre le développement spirituel de l'œuvre et les changements qui peuvent être établis biographiquement ou supposés par voie psychophysique.

a) L'apparition des diverses maladies corporelles depuis 1873 est parallèle au détachement spirituel de Nietzsche. Cependant le développement de la maladie, durant ces années, n'a pas le caractère d'un changement psychique ; la relation au changement spirituel est extérieure. Bien que la coupure dans la vie de Nietzsche fût extraordinaire, car il ne fut plus jamais en santé, elle n'est pas une coupure substantielle du genre de ses expériences spirituelles. La forte limitation de sa capacité de travail et la contrainte que lui imposait son mal d'yeux, en l'empêchant de lire et d'écrire, exerça sur lui une influence indirecte. On y trouve une raison partielle, sinon décisive, du style aphoristique qui, depuis 1876, prédomine dans ses publications. Le processus de détachement, qui résulte d'un développement explicable rationnellement, est favorisé par sa situation de malade, mais il n'en est pas la conséquence nécessaire.

b) Depuis 1880, aux nouveaux événements et aux transformations de ses expériences correspond un changement de toute son activité créatrice :

Un nouveau style apparaît, qui se manifeste par la force des images, le caractère mythique des symboles, la plastique de l'intuition et l'éclat du verbe, la puissance de l'élocution, la concision de la langue. Nature et paysage acquièrent des formes plus précises, deviennent plus marqués par le destin. C'est comme s'il s'identifiait avec eux, ils deviennent comme son être propre. Des amis remarquent cette nouveauté. « Tu as commencé à trouver ta forme propre, la langue aussi commence à trouver son plein éclat » (Rhode, 22 décembre 83).

Une nouvelle activité qui s'intensifie dans la suite remplace la pure recherche et la méditation en vue de détruire le christianisme, la morale et la philosophie traditionnelle et d'édifier une nouvelle construction, dont on pressent toutefois le contenu depuis l'enfance.

De nouveaux thèmes, la pensée du retour éternel, la métaphysique de la volonté de puissance, l'élaboration radicale du nihilisme, l'idée de surhomme ont pour Nietzsche une importance et un mystère qu'il ne leur connaissait pas auparavant. Car ils reposent sur des expériences de la limite, expériences aux racines philosophiques, qu'il fait maintenant. Beaucoup de ses pensées apparaissaient déjà dans ses écrits antérieurs, même le retour éternel ; mais ce qui antérieurement n'était que possibilité devient maintenant réalité substantielle d'une puissance écrasante, vérité dévorante.

C'est maintenant que Nietzsche non seulement acquiert une sensibilité achevée, mais déborde d'expériences véritablement originelles de l'être, d'une profondeur par rapport à quoi ce qu'il y a d'antérieur, qu'il soit considération ou élan mystique, témoignage de respect ou critique, ne peut avoir d'action que pour autant qu'il est objet de pensée et d'intuition. Nietzsche parle maintenant comme d'un nouveau monde.

Dans ce nouveau monde persiste une tension remarquable du fait que pensées et symboles commencent à se fixer. Ce qui était autrefois réalité particulière englobée dans un mouvement acquiert maintenant une valeur absolue, dont il se dépouille pour se situer dans un mouvement plus élevé. Le nihilisme le plus extrême se lie à l'affirmation inconditionnée. Le mélange d'un vide momentané et de symboles choisis, refroidit l'âme du lecteur, tandis que dans l'instant suivant s'exprime ce qu'il y a de plus profond dans le philosophe de Nietzsche.

c) Aux nouveaux plans de 1884 pour la création d'une construction philosophique, correspondent les notes posthumes sur les expériences mystiques lui survenant soudainement durant les années 1881-1884, expériences dont il fait des états d'inspiration. L'atmosphère devient plus rationnelle. La coupure durant les années 1884-1885 est saisissante ; auparavant il y avait des visions et des créations, dans la suite ce sont les essais systématiques et agressifs qui l'emportent. Le « renversement de valeur » apparaît au premier plan. Reinhardt (*Die Antike* XI, p. 107, 1935), a fait l'observation suivante, au premier abord surprenante, puis éclairante, bien qu'elle n'ait pas été absolument prouvée : « aucune des poésies de Nietzsche ne provient de ses dernières années. Même la poésie *Venise* que l'on considère si volontiers comme le témoignage d'un dernier débordement poétique, était déjà née ».

A la fin de 1887-1888, après une répétition apparente de la crise de 1884, relativement à la création du « grand œuvre », apparaît au lieu du travail à celui-ci une exagération du tempo ; ce qui était jusqu'ici la tâche principale est abandonné. Les signes précurseurs de la maladie mentale imminente, accompagnent les nouveaux écrits. Il n'y a aucun changement de la substance spirituelle, du sens et du contenu de la pensée, mais c'est dans la forme selon laquelle ils s'adressent à d'autres que ses écrits recèlent un changement remarquable.

2° Nous cherchons si des manifestations à *attendre* d'un processus organique apparaissent chez Nietzsche ; comme chez lui le diagnostic définitivement certain des événements antérieurs à 1888 fait défaut, provisoirement on ne saurait chercher les signes d'une maladie précise. Chez Nietzsche l'effort s'appuyant sur la connaissance du cours de la maladie et de ses causes, et tendant à retrouver ce que l'observation empirique a déjà reconnu comme appartenant à un processus maladif, ne conduit pas à un résultat. Nous pouvons seulement, selon l'analogie de toute maladie spirituelle organique, nous demander quels changements se manifesteraient dans l'œuvre spirituelle, si on acceptait un facteur biologique étranger à la vie spirituelle, quoique non déterminé.

L'œuvre de Nietzsche n'est pas telle qu'elle nous accorde une pure satisfaction. L'ébranlement rendu possible par lui, l'éveil des poussées essentielles, l'augmentation du sérieux, l'illumination du regard n'empêchent pas que Nietzsche ne semble échouer lorsque, pour ainsi dire, il se heurte au vide, ou qu'il nous attriste par son étroitesse, sa démesure et ses absurdités. Cette imperfection ne vient peut-être pas seulement de ce que le mouvement immanent à la réalité concrète de ce philosophe reste ouvert, du fait que ce qui est pensé ici dépend de l'appropriation que nous en faisons en sortant de nous-même ; elle n'appartient pas à l'essence de toute réflexion philosophique, réflexion qui ne saurait jamais s'achever ; ici s'ajoute peut-être à cet être quelque chose qui ne lui appartient pas et qui en vérité ne commence à le détruire que depuis 1881. Quoiqu'il soit impossible de séparer de façon objective et définitive ce qui est concrètement ouvert et ce qui est essentiellement manqué, on se dispose par cette question à comprendre ces désordres, afin, par là, d'en venir de façon plus décisive à ce qui constitue le mouvement propre du philosophe de Nietzsche. Ces désordres sont, pour les caractériser brièvement, triples :

a) Une absence de retenue, allant jusqu'à l'extrême par suite d'élans sentimentaux démesurés, rétrécit le regard, simplifie et durcit en antithèses fixes ce qui a été exagéré. La diminution d'un tact qui était sûr et parfait, l'absence d'esprit critique, (auparavant ces deux choses étaient impossibles, d'ailleurs elles ne l'emportent pas définitivement, car les anciens mouvements reprennent toujours le dessus), conduisent maintenant à une polémique irraisonnée, à des injures aveugles, mais de façon telle que cela aussi est englobé dans une profondeur, qui amène faussement à considérer avec le même sérieux ces déviations ; ce qui peut embarrasser le lecteur de Nietzsche tant qu'il n'a pas trouvé le chemin d'une appropriation séparatrice. D'une part, l'extrême pour Nietzsche est

l'essai qui va de façon définitive jusqu'à la limite extrême, non pour s'y fixer, mais pour se réunir dialectiquement avec l'opposé. Ensuite l'extrême est cherché, comme « la magie de l'extrême », qui, dans la lutte, est ce qui est absolument supérieur. Cependant ces deux sortes d'extrêmes ne s'éclairent eux-mêmes, que si leur contingence inconsciente ne se confond pas à cause de la totale absence de retenue.

b) Tandis que l'absence de retenue ne fait que rendre démesuré ou étroit, mais laisse subsister un contenu véritable quoique dissocié, une seconde chose s'ajoute : Nietzsche devient étranger à lui-même. Les années qui s'écoulent depuis 1881 lui apportent, par leurs nouvelles excitations, des expériences mystiques qui, bien que nous soyons profondément saisis par la limite atteinte et par les beautés qui apparaissent dans l'exposé, ne peuvent être regardées par nous comme identiques. D'ailleurs, ce qu'il y avait d'étranger en lui surprit ses contemporains. Après la dernière rencontre avec Rhode celui-ci écrivit : « une atmosphère indescriptible d'étrangeté, quelque chose qui m'était autrefois entièrement inconnu, l'entourait. Il y avait quelque chose en lui, que jusqu'ici je ne connaissais pas et beaucoup de choses avaient disparu qui jusqu'ici le caractérisaient. C'est comme s'il venait d'un pays où jusqu'ici personne n'habite » (O. Crusius, *Rhode*, p. 150). Nietzsche lui-même constate : « l'indicible étrangeté de tous mes problèmes et de toutes mes lumières » ; il reconnaît que cet été on l'a plusieurs fois regardé comme un étranger (à Overbeck, 14 septembre 84).

c) Un troisième désordre véritablement radical, qui apparaît à la fin de 1888, est constitué par l'interruption prématurée de son itinéraire spirituel par la maladie qui le paralyse. A cause de cela le développement de la pensée de Nietzsche est resté dans un inachèvement définitif, qui ne lui est aucunement propre. Son œuvre n'est pas arrivée à maturité, ce que Nietzsche reconnaissait peu avant sa fin insoupçonnée. A la place de l'œuvre paraissent dans une tension furieuse, une clarté singulière, l'injustice, un style qui fait l'admiration, les incomparables écrits polémiques des derniers temps. Il en résulte que l'être de Nietzsche est, en fait, comme il le disait dans ses dernières années, demeuré éternellement problématique par suite de cet arrêt prématuré. C'est comme si l'événement spirituel le plus émouvant, le plus décisif du siècle dernier avait été secrètement anéanti par la causalité indifférente de la nature, de sorte que Nietzsche ne put pas faire passer en une œuvre la claire grandeur qui l'habitait.

Après avoir parcouru ces deux chemins, qui nous ont permis d'expérimenter quelque chose de ce qu'il y avait d'effectif dans la relation de la maladie et de l'œuvre, il nous faut faire quelques réflexions sur le sens et la signification de ce que nous cherchons.

Une question de grande importance pour comprendre Nietzsche, quoique substantiellement non décisive, est celle portant sur le changement spirituel postérieur à 1880 et la possibilité de sa coïncidence avec un nouveau processus biologique qui entre en jeu. Mais, il n'y a pas de recherches ayant ordonné tout le matériel dont nous disposons, c'est par elles qu'il faudrait commencer avant d'écrire une vie de Nietzsche. Möbius le premier a discerné cette

coupure, mais l'interprétation qu'il en donne est chargée de tellement d'erreurs, que c'est à bon droit qu'elle ne s'est pas imposée. Toutefois cette coupure, quelque peu claire que soit sa forme ou même son diagnostic médical, demeure. Plus je parcours les documents constitués par les lettres et œuvres posthumes connues jusqu'ici, plus elle m'apparaît évidente.

L'évolution de la pensée et des expériences de Nietzsche, s'étendant de 1880 jusqu'en 1888 me semble telle que l'action du facteur biologique, c'est-à-dire la manifestation immédiate dans son être de cet élément nouveau, et le nouveau contenu philosophique, sont dans une relation mutuelle qui se transforme en identité insoluble. Il est troublant pour nous que la démarche où Nietzsche voyait à bon droit le développement nécessaire de sa pensée, ou qui constituait justement la grandeur spirituelle et la profondeur existentielle de son essence, ou qui était l'énigme de cette exception s'imposant universellement, dut être soudainement maladie ou facteur biologique inconnu. Mais notre exposé peut sembler ambigu, car, malgré toutes les formules de style, il écarte secrètement et réduit à quelque chose d'indifférent ce que, dans sa totalité à cause de son caractère irremplaçable, il considère comme son objet. Ce qui est élevé comme création spirituelle est rabaissé immédiatement comme maladie.

On peut cependant ajouter que nulle part nous n'affirmons cette « identité », que plutôt ce que nous connaissons d'un homme est un aspect résultant d'un point de vue particulier et jamais l'homme entier. De plus l'apparent changement subit d'un aspect dans l'autre, comme si tous les deux n'en faisaient qu'un seul, changement qui revient toujours nous heurter, montre un fond obscur que nous ne connaissons pas. En fait, il est du domaine des difficultés insolubles, résultant de l'entrée en scène de l'exception spécifique (analogue et cependant autre chez Hölderlin et Van Gogh) que Nietzsche n'atteint sa véritable grandeur qu'avec le saut de 1880.

Les facteurs maladifs (si nous appelons ainsi ce facteur biologique inconnu parce qu'il peut appartenir aux processus maladifs connus plus tard) ont non seulement troublé mais peut-être même facilité ce qui autrement n'aurait pas apparu. C'est maintenant que Nietzsche découvre, avec l'immédiateté de ses premiers débuts, ce qui est au fond de lui-même. Par toutes ses riches possibilités de réflexion, son essence fait penser (mais seulement après 1880), dans ce que sa pleine originalité a de fondamental, aux présocratiques. Les excès du style paraissent venir du même fond qui fait entendre ce qui n'a jamais été dit. On ne saurait mettre en question la croissance de sa force poétique, la calme sûreté de la réussite de chaque syllabe, dans une victoire obtenue en se jouant sur tous les heurts, l'ardente conscience de soi venant de la profondeur des origines, qui devient parole sans être décolorée par la médiation de la pensée.

Ce qui est contingent et étrange paraît d'un coup très profonde vérité, ou étrangeté pleine de sens de l'exception. Jusque dans les billets qu'il écrit dans sa folie l'esprit est présent, qui donne encore un sens à celle-ci, en sorte que ces billets de fou constituent pour nous une part essentielle de son œuvre.

Ainsi, par exemple, l'expérience de la crise mondiale (l'effroi incroyable de Nietzsche devant la vision de l'avenir, l'ardeur dévorante de sa tâche, sa volonté de gagner du terrain dans cet instant de l'histoire, où toutes choses sont posées sur l'homme et où menace cet horrible danger de ruine), qui n'arrive à sa pleine profondeur qu'après 1880, coïncide avec des états douloureux de dépression et d'exaltation, qui ont en même temps une toute autre origine. La conscience de soi qui à ce moment semble conditionnée pathologiquement est en même temps rationnellement fondée. Qui veut apporter la clarté par un « Entweder Oder » rend unilatérale la réalité mystérieuse aux frais de la vérité possible, qui demande ici de reconnaître le mystère, et de prendre possession de ce que chaque perspective permet de rechercher.

Aussi une triple attitude relativement au rapport de la maladie et de l'œuvre de Nietzsche s'impose-t-elle nécessairement à nous.

Premièrement, nous opérerons la recherche empirique des situations de fait ; deuxièmement, par la critique de l'œuvre nous libérerons celle-ci des défauts où l'on voit des désordres contingents dûs à la maladie, pour en venir à la pure saisie de la philosophie de Nietzsche ; troisièmement, nous nous efforcerons de saisir de façon mythique la totalité concrète où la maladie paraît être le moment du sens positif, de l'invention de l'être, de la mise en pleine lumière, sans l'aide d'aucune médiation, de quelque chose qui autrement serait resté inaccessible.

La première attitude est sous le contrôle de la méthode de la science empirique. Cette méthode ne conduit pas à un savoir panoramique définitif, mais l'attitude ainsi adoptée permet aux deux autres de se réaliser en se limitant. Sans elle l'attitude critique serait dépourvue de méthode et par là dominée par le verdict « malade », tandis que l'intuition mythique serait une exaltation irréaliste. L'attitude cherchant la pure vérité chez Nietzsche ne peut séparer définitivement de cette vérité ce qui est excès, couleur, musique, comme si ceci ne lui appartenait pas et devait en être séparé. Nous n'entendons pas rendre dans une expression communicable l'intuition mythique de la réalité totale de Nietzsche. La constatation empirique, la purification critique et l'affirmation mythique ne peuvent se substituer les unes aux autres et ne sauraient être confondues.

L'ATTITUDE DE NIETZSCHE ENVERS LA MALADIE.

Il faut distinguer les deux questions suivantes : 1° Comment Nietzsche s'est comporté envers sa maladie médicalement diagnos-
ticable ; 2° Ce qui est tout autre : quel sens existentiel et quelle fonction il a donnés à la maladie pour ce qui est de l'essentiel de sa vie.

Cherchons tout d'abord comment Nietzsche se comportait à l'égard de ses maladies, les appréhendait et les jugeait médicalement. Il faut distinguer ; premièrement les douleurs corporelles et les troubles violents depuis 1875, deuxièmement les changements psychiques survenus depuis 1880, qui résultaient du facteur

biologique qui ne peut être diagnostiqué médicalement, troisièmement la psychose de 1888 et ses signes avant-coureurs. Ces questions nous éclairent sur l'attitude du malade par rapport à sa maladie, attitude qui joue un rôle si important dans tout traitement médical et qui selon l'idée qu'on se fait de la maladie, est pour le psychiatre un signe de maladie spirituelle caractérisée. La question qui se pose est de savoir comment le malade se comporte médicalement dans la situation que la maladie lui permet ou l'empêche de prendre. Les questions que nous posons à Nietzsche sont triples :

1° Le commerce de Nietzsche avec ses maladies, qui apparaissent sous forme de douleurs corporelles correspond tout d'abord aux conceptions du temps. Il commence par consulter les médecins, les spécialistes, les autorités dans l'espoir que s'appuyant sur un savoir rationnel ceux-ci prescriraient un traitement. Comme de nombreux médecins emploient une thérapeutique non seulement lorsqu'elle est rationnellement fondée, mais comme s'il y avait toujours — non pas seulement dans certains cas particuliers — un traitement approprié c'est-à-dire agissant par voie de causalité, Nietzsche suivit d'innombrables traitements, mais sans le moindre effet. Puis, s'élevant au-dessus des conseils médicaux il prit lui-même son traitement en mains, s'appuyant sur les observations faites sur lui-même et sur les possibilités que la lecture lui révélait. Tout comme les médecins inspirés par une mentalité scientifico-positiviste, il mêlait à l'occasion les méthodes rationnelles empiriquement fondées et les hypothèses positives. Il eut peut-être un certain succès dans le choix du climat qu'il pouvait le mieux supporter. Pour le reste il pratiqua des expérimentations nécessairement obscures : « Sur le poêle de Nietzsche, il y avait, nous rapporte Overbeck, toutes sortes de mixtures qu'il préparait lui-même » (ceci se rapporte à 1875). Plus tard il utilisait toutes sortes de médicaments, de sels, par-dessus tout des soporifiques de toutes espèces (des doses considérables de chloral, ce qui fait que l'usage des soporifiques eut un effet de moins en moins grand), finalement peut-être une teinture de haschich, qui lui avait été indiquée par un Hollandais. A l'occasion Nietzsche se montre fier de ses découvertes médicales. « Le Dr. Dreiting me prescrivit à mon triomphe du phosphate de chaux, médicament dont je m'étais déjà servi ; ainsi il s'est entièrement persuadé de son efficacité. Je suis l'inventeur de mes propres médicaments. Je suis également fier de mon traitement rationnel de la typhoïde durant le dernier hiver » (à Overbeck, 27 octobre 83).

Il ne faut pas déduire de là que Nietzsche aurait sacrifié à l'illusion médicale, qui à la considérer dans son ensemble demeura pour lui accessoire et sans importance ; cela signifie au contraire que malgré tout Nietzsche se libérait des délibérations prolongées, des indications que lui donnaient les médecins. Cette libération est une initiative qui, dans ses maladies les plus graves, l'empêche de faire de sa maladie le contenu de sa pensée. Il ne pouvait pas se dérober à l'anéantissement par un processus organique, mais il le fit à l'égard des possibilités d'hystérie, de névrose, d'angoisse et de perte dans le détail des soins.

En ce qui concerne son diagnostic Nietzsche s'est trompé médicalement. Lorsque vers 1880 commençait déjà à se faire sentir l'amélioration des souffrances corporelles et qu'il pressentait le grand développement de sa pensée, il écrit dans une lettre d'adieux à M. von Meysenbug (14 janvier 80) : « D'après quelques signes le transport au cerveau qui me délivrera est proche », et il écrit aussi à un autre au sujet de sa mort imminente.

2° Le facteur biologique, que depuis 1880 nous croyons remarquer chez Nietzsche, ne pouvait naturellement pas s'imposer à lui sous cette forme, même lorsque étonné il constate après coup le changement de « goût » précédant les nouvelles idées. Cependant quand l'occasion s'est présentée, Nietzsche a étendu, à la façon d'un froid observateur, le champ de ses observations à la liaison possible de ses créations spirituelles et des événements physiques et biologiques. De telles remarques ne lui étaient pas étrangères, mais leur contenu contingent. Ainsi par exemple « Hier je pensais que les sommets les plus décisifs de ma pensée et de mes poèmes (*Naissance de la Tragédie* et *Zarathoustra*) se confondent avec le maximum d'influence solaire magnétique, — inversement mon option pour la philologie (et Schopenhauer) (une sorte d'erreur volontaire) et entretemps *Humain trop humain* (en même temps que ma crise la plus grave de santé) avec un minimum » (à Gast, 29 septembre 84).

3° Nietzsche n'a pas connu sa maladie mentale (c'est à peine si un malade atteint de paralysie peut comprendre le progrès de sa maladie) et ne l'a pas attendue. En 1888, lorsque la transformation de sa vie sentimentale et sa tension extrême faisaient déjà pressentir la folie qui devait l'accabler, il est pénétré de la certitude de sa santé. Jamais Nietzsche n'a envisagé la possibilité de devenir fou, mais souvent au contraire une mort rapide, une attaque ou quelque chose de ce genre. Il écrit une fois à Overbeck (4 mai 85) : « De temps en temps me vient le soupçon que tu pourrais tenir l'auteur de *Zarathoustra* pour toqué. En fait le danger auquel je suis exposé est très grand, mais ce n'est pas celui-là. »

Lorsque Nietzsche cherche la signification de la maladie dans sa vie, c'est seulement d'un point de vue extérieur qu'il considère que toute maladie peut également apporter des avantages. La maladie lui permet de se libérer, comme il le désirait, de son emploi grâce à une pension, de se détacher de façon très douce des hommes et des choses, qui lui étaient devenus étrangers : « elle m'épargnait toute rupture, toute initiative violente et scandaleuse » (15, 78). C'est pourquoi il n'y a rien dans la maladie de Nietzsche qui ressemble à une « névrose des buts » (schizophrénie). Profondément enracinée dans son corps, ce n'est qu'accessoirement que la maladie a eu ces conséquences extérieures.

L'interprétation par laquelle Nietzsche donne un rôle dans la totalité de sa création spirituelle à sa maladie, a une origine autre que cette recherche des bienfaits de la maladie et que la connaissance procédant par voie causale, observant dans le détail et pouvant être examinée empiriquement. « Je ne suis ni tout esprit, ni corps mais quelque chose d'autre. Je souffre toujours de tout et dans le tout ... Dans le fond la victoire que je remporte sur

moi-même est ma plus grande force » (à Overbeck, 31 décembre 82). S'appuyant sur cette troisième réalité, sur cette existence qui porte et domine l'esprit et le corps, qui se manifeste par la victoire sur soi, qui s'ouvre à tout, Nietzsche donne à sa maladie et à son rapport à la maladie, un sens compliqué et magnifique. Cette interprétation existentielle dépasse les catégories utilitaires, les catégories médicales et thérapeutiques. Elle perçoit dans une nouvelle dimension les concepts de maladie et de santé.

Les concepts de maladie et de santé sont pour Nietzsche véritablement ambigus ; la maladie, qui est portée par ce qui est à proprement parler la santé (santé de l'intériorité ou de l'existence) et la sert, est le signe de la santé. Appartenant à une essence sans substance, la santé est le signe de ce qui est au fond maladie. Cette possibilité d'intervertir les mots de « sain » et « malade » entraîne une contradiction apparente dans ce que Nietzsche a écrit. En effet, ses affirmations contre le contentement de soi de la santé, en faveur de la maladie sont tout aussi capitales que celles contre ce qui est maladif, en faveur de la santé. A plusieurs reprises, il dénonce avec mépris la stupidité de ceux qui, dans le sentiment de leur propre santé, se détournent de tout ce qui leur est étranger. « Les pauvres ne supposent assurément pas combien blafarde et spectrale se compose leur santé » (I, 24) ; la méthode propre au philistin est « pour aider ses habitudes, ses manières de voir, ses refus, ses sympathies, d'inventer une formule générale et de grand effet, il parlera de santé et éloignera en le soupçonnant d'être malade et exalté tout gêneur incommode. » Par contre, Nietzsche remarque : « il y a quelque chose de fatal dans le fait que l'esprit s'abaisse avec une sympathie particulière sur ceux qui sont malsains et de peu de profit » (I, 193). Ces expressions ne sauraient nous tromper sur le fait que toute la philosophie de Nietzsche est dirigée contre la maladie pour la santé, et qu'elle cherche à surmonter tout ce qui est maladif. C'est la différence de sens du mot santé qui permet cette opposition.

L'ambiguïté de ce sens (Nietzsche le reconnaît) n'est pas l'effet du hasard. « En soi il n'y a pas de santé ... il importe que tu connaisses ton but pour déterminer ce que signifie la santé, même pour ton corps ... Il faut que se perde l'idée d'une santé normale. La santé pourrait apparaître chez l'un comme l'opposé de la santé chez un autre » (II, 159). « Que l'on ne pense pas que la santé soit un but assuré » (II, 221), « Santé et maladie ne sont pas essentiellement différentes. On ne doit pas en faire des principes ou des entités. En fait il n'existe entre ces deux sortes d'existence que des différences de degré » (II, 173).

Chez Nietzsche prédomine une idée existentielle de la santé, qui n'est pas fondée biologiquement et médicalement, mais se rapporte à la valeur de l'homme dans la totalité de son rang existentiel. C'est seulement dans ce sens que les remarquables analyses, où Nietzsche s'approprie en quelque sorte son état de malade, acquièrent leur contenu. Il se donne à sa maladie, l'écoute et la dépasse. Nous allons le suivre :

Dans cette interprétation, la maladie en tant qu'événement naturel n'a pas une origine propre, ni une origine purement

naturelle. Il faut procéder autrement que par intellection, par voie causale. Nous donnons à la maladie un sens existentiel, étranger au devenir purement naturel, sans prétendre affirmer une causalité magique et superstitieuse. Quelque chose qui veut parler à l'intériorité produit la maladie en vue de ce message, afin d'agir existentiellement par elle. Nietzsche est reconnaissant à la maladie de la coopération décisive qu'elle apporte à son itinéraire spirituel. Inconsciemment il aurait voulu, par la philologie, sa situation de professeur, son respect pour R. Wagner et pour Schopenhauer, toute son attitude romantico-idéaliste, éviter ce qui était sa tâche propre. Rétrospectivement, il lui apparaît que l'unité de sa vie a été faite par la maladie, c'est elle « qui m'amena à la raison » (15, 32) ... « La maladie est toujours la réponse, lorsque nous cherchons à douter de notre droit à notre tâche, lorsque nous commençons à nous la rendre en quelque façon plus facile. Ce sont nos adoucissements que nous devons expier le plus durement » (8, 202). Après avoir appelé Nietzsche à sa tâche, la maladie ne disparut plus. Cependant, conformément à son interprétation, Nietzsche espéra jusqu'à la fin qu'elle serait vaincue. « J'ai une tâche, cette tâche m'a rendu malade. Elle me rendra également à nouveau sain ... » (à Overbeck, 12 novembre 87).

La maladie, de quelque façon qu'elle apparaisse, a pour Nietzsche un sens qui n'est pas tranché. Tout dépend de ce que l'existence en fait : « La maladie est un essai grossier pour arriver à la santé ; nous devons par l'esprit venir à l'aide de la nature » (12, 306). Par là Nietzsche interprète dans la perspective selon laquelle il la dépasse sa maladie qui ne disparaissait pas. Il la prend pour ainsi dire à son service, il connaît ses dangers et maîtrise, sinon la maladie, du moins ceux-ci. Le fait d'avoir pris la maladie à son service ne lui permit pas seulement ce qui caractérise sa nouvelle pensée : « La maladie me donna un droit à un renversement total de mes habitudes. Elle me fit cadeau de la nécessité du silence, de l'oisiveté, de l'attente et de la patience. Mais cela s'appelle penser ... » (15, 78), ce lui fut aussi un instrument d'expérimentation et d'observation. Il rapporte à son médecin que « dans cet état de souffrance, il faisait dans le domaine de l'activité spirituelle et morale les preuves et les expériences les plus riches de doctrines. « Cette joie qui a soif de connaissance me porte sur des hauteurs où je suis vainqueur de tout martyr et de toute désespérance » (à Eifer, janvier 80) et il s'en souvient encore dans *Ecce Homo* : « Au milieu du martyr que me cause une douleur cérébrale de trois jours ininterrompus avec de pénibles vomissements de bile — je possédais *par excellence* la clarté dialectique et élaborais avec sang-froid des choses pour lesquelles dans un état plus sain je ne suis pas assez bon grimpeur, ni assez raffiné, ni assez de sang-froid » (15, 10). Finalement la maladie fut le choc qui le libérant de tout attachement extérieur, de toute évidence faussement idéaliste, l'amena, sans qu'il ait besoin de la religion et de l'art, à ne plus se devoir qu'à lui-même. « Pour ce qui est de la souffrance et du renoncement, la vie de mes dernières années peut se comparer avec celle des ascètes de n'importe quel temps. L'abandon total m'a fait découvrir les sources d'aide que j'avais en moi-même » (à Malvida von Meysenbug, 14 janvier 80).

Mais la maladie apporte en même temps ses nouveaux dangers existentiels. Elle peut, selon l'interprétation que Nietzsche donne de ses expériences, causer l'orgueil qui démasquant toutes choses détache de tout. Si les états maladifs apprennent « à jeter un regard glacial au dehors sur les choses », si « tous les petits enchantements mensongers » de la vie disparaissent, alors l'homme qui souffre « songe avec mépris au monde vague ... où l'homme bien portant séjourna sans scrupule, il songe avec mépris aux illusions les plus nobles et les plus chéries ... Avec une épouvantable clairvoyance ... il s'écrie : « sois une fois ton propre accusateur ... jouis de ta supériorité en tant que juge ... Élève-toi au-dessus de ta souffrance ». Alors l'orgueil de celui qui, dans sa maladie, parvient au moins à se connaître, se cabre comme jamais en de « formidables crises d'orgueil ». Mais lorsque survient, « la première aurore de l'adoucissement, de la guérison », « le premier effet en est de nous défendre contre la prépondérance de notre orgueil ... Loin de moi cet orgueil-là, nous écrivons-nous, il était une maladie et une crise de plus ... Nous regardons de nouveau les hommes et la nature avec un œil de désir ... Nous ne nous mettons plus en colère si la magie de la santé recommence son jeu » (4, 112 sq.).

La maladie, selon que Nietzsche interprète ses dangers existentiels, peut aussi inspirer le contenu de la pensée par le moyen de la vie, c'est-à-dire par le caractère des états sur lesquels la maladie s'appuie pour penser. Au lieu de faire passer la pensée au-dessus de lui, le malade introduit pour ainsi dire sa pensée à l'intérieur de lui-même. Aussi Nietzsche demande à toute activité philosophique si la maladie n'est pas à son principe.

Pour éviter que la pensée ne risque de s'achever au service de la maladie, Nietzsche veut faire l'expérience des états maladifs, de façon à se donner un instant à eux pour s'opposer ensuite à eux de façon d'autant plus décisive, après les avoir connus. Tous les états peuvent faire entendre leur voix, mais aucun ne l'emporte définitivement. Non seulement il éprouve dans le malade l'orgueil de la froide lucidité, mais encore l'ivresse de la guérison, et de cette façon il voit avec l'œil d'un homme en santé la maladie, et avec l'œil d'un malade la santé. D'une part il développe ses pensées sous l'influence de la maladie pour voir ce qu'il va en advenir, d'autre part il réunit sous le titre d'une critique de la santé les pensées d'un malade. Aussi Nietzsche est-il reconnaissant à la maladie, qui ne veut pas guérir : « J'ai trop conscience de l'avantage que me donnent les vicissitudes de ma santé sur les Hercules de l'esprit. Un philosophe qui a passé et qui repasse constamment par de nombreux états de santé, passe par autant de philosophies ; il ne peut pas faire autrement chaque fois, que de spiritualiser son état, lui procurer le recul le plus propre aux choses de l'intelligence. C'est cet art de transfigurer qu'on appelle philosophie » (5, 8). La maladie « permet l'accès à des façons de penser multiples et opposées » (2, 8). La maladie « enseigne le grand soupçon » (5, 8).

La façon dont on se rend maître de la maladie, du fait que toutes ses formes sont utilisées au service irremplaçable de la connaissance, de même que la victoire sur la pensée nihiliste qui est le propre du malade, présuppose, comme Nietzsche le dit, ce qui est

véritablement la santé, c'est-à-dire celle qui s'abandonne « parfois corps et âme à la maladie » (5, 5). La santé « qui ne peut se passer de la maladie comme hameçon de la connaissance » (2, 8). L'âme qui brûle de faire le tour de toutes les valeurs qui ont eu cours jusqu'ici et de tout ce qu'on a pu trouver de désirable », celle-là « a besoin de la *grande santé*, celle qu'il ne suffit pas d'avoir, celle qu'on acquiert, qu'il faut acquérir constamment, parce qu'on la sacrifie sans cesse, parce que sans cesse il faut la sacrifier » (5, 343). Cette santé s'est pour ainsi dire incorporé la maladie, si elle devient malade la maladie est un moyen pour elle. La mesure de cette santé de l'esprit est : « Combien il peut prendre sur lui de ce qui est maladif et le vaincre — le rendre sain » (156, 366). Comme c'est par la maladie seulement qu'on va à la santé véritable, Nietzsche croit pouvoir observer, que « les écrivains maladifs — et malheureusement les plus grands sont à ranger parmi eux — ont habituellement dans leurs écrits un ton de santé plus assuré et plus proportionné parce qu'ils s'entendent mieux que ceux qui sont corporellement robustes à la philosophie de la santé de l'âme et à sa guérison » (3, 170).

De ses principes d'interprétation résulte la façon dont Nietzsche conçoit son état de malade, il voit dans la compréhension qu'il en a le symptôme de sa santé très grande, qui dépasse tout.

Cela apparaît tout d'abord dans sa volonté inconditionnelle de santé. « S'il faut faire valoir quoi que ce soit en général contre la maladie et la faiblesse, c'est qu'en elle ce qui dans l'homme est au fond l'instinct de guérison, c'est-à-dire l'instinct poussant à se défendre et à lutter, est exténué » (15, 18). Lorsqu'il est sous l'empire de la maladie Nietzsche a conscience de son « opiniâtre volonté de santé » (2, 9) : « En avant ! me dis-je, demain tu seras bien portant ; aujourd'hui il suffit de faire comme si tu étais bien portant ... la volonté même de santé, le spectacle de la santé était mon moyen de guérison » (14, 328).

Alors Nietzsche a clairement conscience que son essence même est saine. A la vérité, dans ses lettres il s'est continuellement plaint de sa maladie, « ce qu'il y a d'angoissé, d'abandonné, de découragé est une conséquence de ma santé » (à Overbeck, décembre 85) ; il a jusqu'à la fin appelé ses premières années « années de décadence » (à Gast, mars 88). Sa persuasion profonde est : « Je me pris moi-même par la main, je me rendis moi-même en bonne santé. La condition en est que, dans le fond, on soit sain. Un être typiquement morbide ne peut pas devenir sain, encore moins se rendre lui-même sain. Au contraire, pour quelqu'un dont le tempérament est sain, la maladie est un stimulant énergétique à la vie » (15, 12). « Ma façon d'être malade et d'être en bonne santé est une bonne part de mon caractère » (12, 219). « Il me manque tout ce qui caractérise le malade, même dans les temps de graves maladies, je ne suis pas devenu malade » (15, 47).

LA FIN

Chacune des trois parties où nous reconstituons la vie de Nietzsche offre un spectacle de ruine. Le développement spirituel ne put atteindre son but, dans l'œuvre, inachevé il demeura un amas de décombres. La vie de Nietzsche fut « pour cent raisons » éternellement problématique. Ses amitiés se terminèrent dans l'expérience d'une solitude que personne peut-être n'a éprouvée jusqu'ici. La maladie de Nietzsche non seulement brisa et ruina cette vie, mais, dans son devenir progressif, elle lui appartient d'une certaine façon, de sorte que sans elle nous pouvons à peine nous représenter sa vie et son œuvre. En outre, il y a presque partout, dans la vie de Nietzsche, l'extraordinaire dans le sens de démesuré, la nomination précoce au poste de professeur, les grotesques misères d'édition, l'existence de *fugitivus errans*. Dans la solitude complète la dialectique de Nietzsche s'est, en 1888, élevée jusqu'à la négation illimitée sans opposer au non radical qu'un oui indéterminé. Son chemin n'alla pas plus loin.

Mais auparavant, dans les dix dernières années, l'expérience mystique avait été portée jusqu'à la plénitude de la certitude de l'être. Nietzsche voyait dans le dithyrambe à Dionysios : « Le soleil décline » (8, 426) le jour de sa vie va se terminer :

« Avant qu'il soit longtemps tu seras désaltéré,
O cœur qui brûles de soif
... Je sens passer sur moi l'haleine de lèvres inconnues,
Voici venir la grande fraîcheur ... »

Il se dit à lui-même :

« Demeure fort, ô cœur vaillant,
Ne demande pas pourquoi ...

Son désir :

« Viens, ô sérénité, sérénité dorée !
Toi qui de la mort donne l'avant-goût le plus pénétrant,
le plus doux !

reçoit satisfaction :

« ... Autour de moi plus rien que le jeu de vagues.
Tout ce qui jadis me semblait pesant
S'est englouti dans l'abîme azuré de l'oubli ... »

il trouva son chemin vers l'être qui n'est pas fermé ;

« ... Argentée, légère, telle un poisson ;
Ma barque, à présent, vogue dans l'espace. »

DEUXIÈME LIVRE

LES THÈMES PRINCIPAUX
DE NIETZSCHE

Il n'y a à peu près rien, sur quoi Nietzsche n'ait écrit. De ses œuvres on peut tirer des aperçus sur toutes les grandes et petites choses ; sur l'état, la religion, la morale, la science, l'art, la musique, la vie, la maladie, sur le travail, l'homme et la femme, l'amour, le mariage, sur les peuples, les époques, l'histoire, les personnalités historiques, les contemporains, sur les questions fondamentales de la philosophie. Dans des cas particuliers ceux-ci peuvent avoir un poids plus ou moins grand ; en tout cas, la juste compréhension de tout ce qu'il a écrit dépend de la possession de ses principaux thèmes de pensée et de la connaissance de ce qui a une importance plus grande.

Il y a deux façons de déceler les traits principaux de la pensée nietzschéenne ; suivre la négation illimitée et saisir la positivité. Mais les négations de Nietzsche sont englobées de tous côtés par un fonds positif qui s'annonce indirectement dans le non. Inversement, il y a toujours dans la communication directe de la vérité la contradiction, qui inclut dans un mouvement d'origine positive les positions apparemment les plus absolues. Cela provient de ce que, contrairement à son essence, Nietzsche en reste pour un instant à un durcissement dogmatique qui est pour lui rupture et qui, en fait, ne demeure jamais illimité.

Aller du négatif au positif est le problème qui jusqu'à la fin a préoccupé la conscience de Nietzsche. Il n'est pas vrai que c'est après une phase purement critique, qu'il fut un jour en possession d'une nouvelle croyance. Il fut toujours menacé par la chute dans le néant ; l'être fut toujours pour lui objet d'expérience. Encore à la fin il se range avec Buckhardt et Taine parmi les nihilistes totaux : « quoique je ne désespère toujours pas, de trouver l'issue et le trou par lequel on parvient au quelque chose » (à Rhode, 23 mai 87).

Jusqu'à sa crise de folie, négations et affirmations s'opposent dans une contradiction aiguë : « Je m'élèverai par des nouvelles idoles ; renverser des idoles — (mon mot pour idéal) — c'est là ma tâche » (15, 2). Et à l'opposé : « Après de longues années je continue à faire publiquement ce que je fais toujours et ai toujours fait, c'est-à-dire de peindre les images de nouveaux idéaux » (14, 351).

Cette contradiction est pour lui l'expression de l'unique processus nécessaire, après que Dieu est mort. Selon lui un idéal, lorsqu'il appartient au passé, est idole, vérité lorsqu'il est avenir : « Celui qui ne trouve plus la grandeur en Dieu, ne la trouve généralement plus. Il lui faut la nier ou la créer » (12, 329). Nietzsche veut la créer : « vous nommez cela l'auto-décomposition de Dieu ; mais c'est seulement qu'il mue ... vous le reverrez bientôt au delà du bien et du mal » (12, 329).

Ce qui pour la conscience de Nietzsche et dans son action affirmative apparaît double, nier et affirmer, décomposer et créer, anéantir et produire, devient un faux problème si on cherche la réponse affirmative sur le même plan que celui sur lequel se situe le jugement négateur ; c'est-à-dire sur le plan de la compréhension rationaliste et de son expression rationnelle au premier venu. Ici il s'agit d'une compréhension essentiellement philosophique.

L'universel rationnel est comme tel critique et négatif, c'est-à-dire que l'entendement, à le considérer pour lui-même, est processus d'analyse réductrice. De positif il n'y a que l'historicité de l'être non universel, ne dépendant que de lui-même et attaché à son fond, être qui demeure non seulement caché mais encore sans essence, s'il ne se porte pas à la clarté par l'entendement. Nietzsche n'a pas eu l'intuition profonde amenant Schelling à séparer la philosophie positive de la philosophie négative, mais il s'en est inconsciemment inspiré. La négation, en tant qu'apparition de la conception rationnelle, est elle-même affirmation au service de l'historicité. En s'exprimant, celle-ci pénètre par contre dans la sphère du rationnel et tombe ainsi dans l'énonciabilité du mouvement. Le rationnel est toujours relation d'une chose à une autre chose et suppose la relation. Ce qui est historique a son origine en lui-même, et se communique dans l'acte où il devient lui-même.

Sans la philosophie négative il n'y a pas de philosophie positive. C'est seulement dans le feu purificateur du rationnel que l'homme peut véritablement prendre conscience de son historicité positive. Celle-ci ne s'exprime que par le rationnel grâce auquel cependant elle saisit indirectement ce qu'elle a d'historiquement originel. En conséquence le positif, comme fond de l'historicité de l'existence, est coextensif à la rationalité, il s'abandonne totalement à elle ; c'est lui cependant qui lui donne une direction, en constitue l'unité intérieure à partir de son propre fond historique, fond qui ne peut pas se connaître lui-même, mais qui s'éclaire indéfiniment dans l'universalité de ce qu'on peut savoir et de ce qui est produit par lui.

Dans la forme de ce qui est directement proféré le positif deviendrait universel rationnel et pourrait être objet d'une dissociation indéfinie. Alors dans la rationalité, mais dans la fausse rationalité, parce qu'elle ne se comprend pas, le positif devient nécessairement mot et certitude. Sous cette forme, en tant que savoir universel le positif devient, parce que pris pour le pur entendement, un universel et un abstrait et se pourrit jusque dans ses racines. Ceci se produit de la façon la plus radicale, lorsque cette doctrine de la séparation de la philosophie positive et de la philosophie négative — (ou du rationnel et de l'historique) — est utilisée afin de détruire l'entendement et refuser ensuite un examen rationnel des déclarations de fait rationnelles.

Ces vues indiquent ce qui commande l'œuvre de Nietzsche : Pour autant qu'il établit directement sa positivité, on peut mettre en question le contenu de celle-ci. Pour autant qu'il procède par voie de recherche et d'essais, il impose des exigences extraordinaires à l'existence possible. Nietzsche philosophe dans une situation philosophique nouvelle, créée durant les siècles qui le précédaient.

Une philosophie naïve qui peut donner une représentation de Dieu et du monde et de l'homme, ne perçoit pas la séparation entre la rationalité et l'historicité. Elle peut communiquer aux autres son contenu par l'image et par la pensée de façon directe et naïve, sans tomber nécessairement dans une erreur existentielle. Plus tard, après la rupture de la naïveté, elle peut encore esthétiquement satisfaire celui qui revient à elle grâce à l'unité de sens et au caractère total de l'œuvre, s'imposer par la vérité de ce qui la porte.

Mais, si après la rupture de la totalité indiscutée de Dieu, de l'âme et du monde, la séparation de l'universel rationnel et de l'historicité existentielle est perçue par le sentiment et par la conscience, alors viennent au premier plan de la raison les questions posées par le doute ; Chez Nietzsche, qu'est-ce que l'homme ? (premier chapitre), qu'est-ce que la vérité ? (deuxième chapitre), quelle est la signification de l'histoire et de l'époque présente ? (troisième chapitre). Alors l'être est présent dans son historicité et cherché dans une volonté tendue vers l'avenir (quatrième chapitre), comme explication du monde, dans ce moment (cinquième chapitre), comme unification mystique de l'être (sixième chapitre).

Ces questions posées par le doute contiennent déjà l'impulsion qui le remplit positivement : l'amour pour la race noble, qui désespère de l'homme sous toute forme réelle, le sérieux impitoyable d'une véracité qui met en question la vérité elle-même, l'achèvement de sa philosophie par des figures historiques, achèvement qui aboutit à l'absence de sens et l'absence de but de l'histoire.

Dans les saisies positives existe la volonté d'avenir sous la forme d'une grande politique, volonté qui s'enracine dans le concept indéterminé de création ; il y a une doctrine mondiale de la volonté de puissance, considérée comme l'intuition donnant son essor à la réaction antinihiliste, intuition qui revenant sur elle-même à la façon d'un cercle se supprime ; il y a l'expérience mystique de l'être qui s'exprime avant tout dans la doctrine de l'éternel retour, qui se termine lamentablement en paradoxes.

Il est de l'essence de ce qui se révèle en Nietzsche de ne pouvoir apparaître qu'à celui qui produit en lui-même les mêmes pensées. C'est pourquoi les conceptions de Nietzsche peuvent d'une part paraître vides, et d'autre part pénétrer aussi profondément qu'il est possible. Elles sont vides, si l'on y voit quelque chose qui s'impose et subsiste. Elles sont plénitude, si on participe à leur mouvement. Si notre saisie est animée par les impulsions que Nietzsche lui-même a connues, les pensées négatives ont une action plus pleine que les affirmations positives qui, dans leur fausse rationalité, ressemblent facilement à des cosses où il n'y a rien. Inversement les affirmations positives peuvent peut-être captiver un instant lorsqu'on réussit à les saisir symboliquement et à les prendre comme signes, tandis que les affirmations négatives peuvent ennuyer, si en elles il ne paraît y avoir ni image et pensée créatrice, ni symbole.

A la différence des grandes philosophies de l'antiquité, Nietzsche agit plus véritablement par ses négations que par ses affirmations. Le terme de l'impulsion première qui l'anime, à la véritable essence de laquelle aucun lecteur sérieux ne peut se dérober, n'apparaît pas au jour. Nietzsche ouvre l'espace, il détruit les horizons qui limitent, il n'accomplit pas comme Kant une critique qui pose des limites, mais apprend à mettre en question, sature de possibilités. Il éveille des forces qui animent l'attitude intérieure.

PREMIER CHAPITRE

L'HOMME

INTRODUCTION.

L'homme doit être dépassé.

L'ÊTRE-LÀ DE L'HOMME.

Ce que l'homme est dans le monde. — L'homme en tant que capacité de se changer. (Se rapporter à soi-même, les instincts et leurs transformations).

L'HOMME QUI SE PRODUIT LUI-MÊME (LA MORALE).

L'attaque contre la morale. — Le double raisonnement circulaire (la moralité naît de l'immoralité, la critique de la morale est l'effet de la moralité la plus élevée). — Les exigences de Nietzsche (Contre l'universel pour l'individu, innocence du devenir, créer. L'homme qui se fait lui-même). — La création comme liberté sans transcendance. — Le renversement de l'immanence.

L'APPEL.

L'homme supérieur. — Contre le culte des héros. — Le surhomme.

L'HOMME DOIT ÊTRE DÉPASSÉ.

Le fait que pour Nietzsche toute valeur semble devenir caduque ne fait que rendre plus profond son intérêt pour l'homme. Ce qui le meut est aussi bien le déplaisir causé par le présent, que son désir et sa volonté d'un homme possible qui soit véritablement homme. Aussi, est-ce un trait fondamental de la pensée nietzschéenne que le mouvement de son amour qui, parce que désabusé, se change en la négation la plus terrible de l'être humain pour se transformer cependant en l'affirmation passionnée de l'essence de l'homme.

La souffrance de Nietzsche, en ce qui concerne l'homme tel qu'il est, est illimitée et toujours renouvelée. « Qu'est-ce qui cause aujourd'hui notre dégoût ... ? C'est que la basse vermine « homme » s'est mise en avant, s'est mise à pulluler » (7, 324). « Ils sont là innocents de leur misère. Et je me glisse parmi eux, mais le dégoût me dévore le cœur » (12, 274). Aucun homme n'est un être total : « Toujours la même chose ; des fragments, des membres et des hasards épouvantables — mais point d'hommes ! » (6, 205). Tout est réduit en morceaux, trahi par eux. « Je ne puis pas respirer leur souffle » (6, 271). Le frisson de dégoût devant l'homme est expliqué symboliquement dans la phrase terrible : « On peut se demander si quelqu'un qui a beaucoup voyagé a trouvé quelque part dans le

monde des contrées plus répugnantes que sur la face humaine » (2, 276). Mais l'amour pour l'homme est la cause véritable de cette souffrance éprouvée à cause de l'homme, témoin la note suivante : « Celui qui à quarante ans n'est pas misanthrope n'a pas aimé les hommes, avait coutume de dire Chamfort » (14, 229).

Le saint aussi — dans *Zarathoustra* — aimait autrefois les hommes, mais maintenant au lieu des hommes il aime Dieu : « Je n'aime pas les hommes. L'homme est pour moi une chose trop imparfaite, l'amour de l'homme me tuerait » (6, 11). Mais à la différence du saint, Nietzsche veut rester dans le monde et servir l'homme réel. A la vérité, il croit voir dans cet amour pour la divinité une conséquence d'une insatisfaction en l'homme, identique en fait à celle qui le tourmente lui-même. A ses yeux, il est condamnable que les saints « cherchent à se réfugier dans l'au-delà au lieu de bâtir pour l'avenir », « l'élément religieux est une erreur des natures supérieures qui souffrent de l'image répugnante de l'homme » (13, 77). « Aussi le dégoût de l'homme est le plus grand danger » (7, 437). Nietzsche ne veut pas abandonner l'homme. Si, blessé dans ses profondeurs, il lui faut toujours subir à nouveau les jours où le visite « un sentiment plus noir que la mélancolie la plus noire — le mépris des hommes » (8, 263), ce mépris lui-même est un passage, car « ceux qui méprisent le plus sont ceux aussi qui honorent le plus » (6, 418).

A cause de cela, Nietzsche résiste à son propre dégoût : « Le dégoût que me causait l'homme était devenu trop grand. Il en était de même de celui inspiré par l'arrogance morale de mon idéalisme, je me rapprochais du méprisé, je cherchais en moi tout ce que je méprisais. Je pris parti contre tous les accusateurs de l'humanité » (12, 213). Il s'impose alors l'idéal suivant : « Il faut qu'il n'y ait aucun homme pour qui j'aie de la haine ou du dégoût » (12, 221). Le mépris lui-même doit uniquement tourner à aide : « Celui qui méprisait le plus les hommes n'était-il pas justement à cause de cela leur plus grand bienfaiteur ? » (12, 274), et Nietzsche tient pour évident : « J'aime les hommes et je les aime le mieux, lorsque je résiste à ce penchant » (12, 321).

La nostalgie qu'a Nietzsche de l'homme véritablement homme, nostalgie qui est la source de son mépris, est la puissance qui le pousse en avant et le dévore. « A quoi tient cette soif permanente d'hommes qui ne deviennent pas petits en face de la nature, d'une promenade sur les hauteurs rocheuses de Gênes ? Ne saurai-je pas les trouver ? » (11, 387). Zarathoustra s'étonne que cette souffrance soit encore étrangère aux autres : « C'est de vous que vous souffrez, vous n'avez pas encore souffert de l'homme » (6, 421). La plainte devient effroi et supplication : « Qu'est-ce donc qui m'est insupportable, particulièrement à moi ? ... Faut-il que je respire les entrailles d'une âme manquée ? ... Au fond nous pouvons venir à bout de tout cela ... Mais de temps en temps accordez-moi, si du moins vous existez, protectrice divine ! — accordez-moi un regard, que je puisse jeter sur quelqu'être absolument complet, réussi, jusqu'au bout heureux, puissant, triomphant ... Un regard sur un homme qui justifie l'homme, sur un coup de bonheur qui apporte à l'homme son complément et son salut, grâce auquel on puisse garder sa foi en l'homme » (7, 325).

Cependant la position finalement voulue par Nietzsche est l'affirmation de l'homme, comme il est, avec ses possibilités. La position antérieure : « J'ai fouillé les hommes, et je n'ai pas trouvé mon idéal parmi eux (7, 379) est dépassée ; Nietzsche connaît à la fin une aspiration qui ne lui est pas naturelle ; l'homme lui paraît digne d'admiration et de respect. Il méprise « l'homme idéal en général, tout idéal de l'homme ». « Ce qui justifie l'homme, c'est sa réalité ». Comparé avec n'importe quel homme, simplement désiré, rêvé, l'homme réel a beaucoup plus de valeur que n'importe quel idéal d'homme (8, 319 sq.). Tout ce qu'on désire pour l'homme est « absurdes digressions » (15, 421, sq.). Cependant cette affirmation ne signifie pas paix et repos. « l'homme sensé prend son plaisir à l'homme comme donné et à l'homme comme chemin, mais il va plus loin » (112, 24).

Que tout ce qui pour nous est réel, digne d'amour et de respect ou de mépris n'est finalement accessible que dans la forme de l'homme et selon le mode dont les hommes expérimentent l'être, amène Nietzsche à la question fondamentale, *qu'est-ce que l'homme ?* Cette question porte non sur un objet clairement limité et par là déterminé, mais sur l'englobant que nous sommes. Si je réponds à la question, je saisis immédiatement une réalisation déterminée ; ce peut être le fait de ma réalité humaine qui doit être observée empiriquement, c'est-à-dire ma subjectivité que je m'objective ; ce peut être ce qui est cru par l'homme (raison, morale, Dieu), c'est-à-dire ce qui s'impose à lui comme objet, dont je me fais un objet et que par là je rends relatif parce que opinion humaine ; ce peut être enfin un idéal humain qui en se déterminant devient toujours contraire à la réalité et faux.

Lorsque, par la psychologie, je m'essaie à pénétrer le sens de l'homme, je ne suis jamais en face de lui comme en face d'une chose dans le monde, que je considère comme quelque chose d'autre, mais je suis moi-même ce que je recherche quant à la réalité et à la possibilité. Aussi y a-t-il dans le savoir de l'homme, de sa position dans le monde, de ses possibilités limitées de changement, quelque chose qui, consciemment ou non, est fonction des possibilités de mon attitude. Le savoir réfléchi est une pensée qui en appelle à ma liberté. La question ; *qu'est-ce que l'homme ?* est fonction de la question ; que peut-il et que veut-il faire de lui-même et pourquoi ? Aussi l'homme a-t-il, en face de lui-même, deux attitudes essentiellement différentes. Il peut se considérer et s'analyser comme un donné qui est ainsi et qui éprouve des changements selon des règles déterminables, il peut s'imposer des normes explicites et établir des exigences dont l'authentique reconnaissance ne fait que l'introduire au devenir. Dans le fond, cependant, il ne peut pas faire l'un sans l'autre. La séparation définitive rend ces attitudes boiteuses et vides. Mais dans la réalisation une séparation méthodique provisoire est inévitable. La considération du fait humain donnera naissance à l'Anthropologie et à la Psychologie ; le principe de mouvement est la Philosophie. La Psychologie analyse, établit, prédit. La Philosophie éveille, projette des possibilités, ouvre l'espace de la décision. Mais, dans toute Psychologie de l'homme il y a déjà présent secrètement

l'intérêt aux possibilités et l'appel à devenir soi-même. Et dans toute Philosophie, la Psychologie demeure un moyen d'expression, une présupposition, sans laquelle la pensée évocatrice demeurerait désincarnée.

Dans notre exposé nous nous efforcerons de distinguer ce qui est lié concrètement. Nietzsche appréhende tout d'abord dans une considération objective l'être-là de l'homme, selon que celle-ci apparaît en face du cosmos dans un changement psychologique continu. Deuxièmement, il appréhende la liberté de l'homme comme la production de soi-même. Troisièmement, au lieu de saisir la réalité de l'homme, il appréhende, par le symbole du surhomme, un idéal indéterminé de ce que l'homme qui se dépasse lui-même doit devenir dans le monde. Ce n'est que dans le déploiement total se dénouant et se mouvant dans des contradictions qu'apparaît l'étendue du savoir que Nietzsche a de l'homme.

L'ÊTRE-LÀ DE L'HOMME

Là où l'homme se saisit dans sa source, il est plus qu'un pur être-là ; il est l'essence qui se change et se produit par le moyen d'elle-même ; mais il demeure également, en tout temps et jusque dans tous les rameaux de son essence, être-là.

De la considération de l'être-là humain, la réflexion philosophique n'est nulle part absente ; Nietzsche essaie premièrement d'établir par voie de comparaison la position véritable de l'homme dans le monde, deuxièmement d'analyser l'homme dans sa mobilité psychologique.

CE QUE L'HOMME EST DANS LE MONDE.

Nietzsche regarde le monde et se demande quelle y est la signification de l'homme.

Nietzsche exprime l'antique sentiment de la petitesse de l'homme qui disparaît dans le tout de l'univers, puisque selon lui s'applique déjà à la vie organique que « la goutte de vie dans le monde n'a aucune signification relativement au caractère total de l'océan incroyable » de devenir et de mort » (3, 200) : « La vie sur terre est un instant, un accident, une exception sans suite », l'homme est « une espèce de petite bête qui a été trop exaltée, qui a son temps » (13, 364).

Pour faire sentir de façon drastique ce néant de l'homme, Nietzsche joue avec la pensée : « Si un Dieu a créé le monde, il a créé l'homme pour être le singe de Dieu, comme un perpétuel sujet de gaieté dans ses éternités un peu trop longues » (3, 199). Contrastant avec ce rôle, il y a l'admirable conscience de soi de l'homme : « Qu'est la vanité de l'homme le plus vain à côté de la vanité que possède l'homme le plus humble, qui dans le monde et la nature, se considère comme homme ! » (3, 357).

Une telle manière de voir amène Nietzsche, en ce qui concerne l'infinité de l'univers, à une hypothèse paradoxale. La nature inorganique est l'être authentique, son devenir illimité ne recèle aucune illusion. Aussi l'homme s'achève-t-il lorsque son cours se confond avec le cours de la nature : « On peut regarder comme une fête d'être sauvé de la vie et de devenir à nouveau nature morte » (12, 229). « Nous serons établis dans notre vérité ... il faut changer le sens de la mort ! Nous nous réconcilions ainsi avec le réel, c'est-à-dire avec le monde mort ! ... » (12, 229).

Dans le monde vivant l'homme doit être comparé à l'animal. A la vérité c'est comme si « avec toute la nature, nous nous pressons autour de l'homme comme autour de quelque chose qui se tient haut au-dessus de nous, s'élève bien au-dessus de nous ». — Mais nous devons voir en frissonnant « courir les fauves raffinés et nous sommes au milieu d'eux ... leur hâte à fonder des états, à faire la guerre ... leur tendance à se duper et à se fouler aux pieds, leurs cris dans la détresse et leurs hurlements de joie dans la victoire — tout cela n'est qu'une continuation de l'animalité » (1, 435-436). Alors apparaissent les nombreuses expressions où Nietzsche appelle l'homme un animal : « L'homme est le meilleur animal de proie » (6, 301), et « dès qu'il est quelque peu empêché d'être animal d'action, éclate aussitôt l'animalité de l'idée » (7, 391). « L'homme est l'animal le plus cruel » (6, 318), il est de plus « l'animal le plus courageux » (16, 230), et lorsqu'il pense « un animal qui juge » (14, 21).

Mais en fait l'homme n'est pas un animal. Qu'il s'en distingue est premièrement une cause de souffrance pour lui par la possibilité qu'il a d'être ou de pouvoir être un animal. Le principe de cette souffrance est capital. C'est le problème posé par la différence entre l'homme et l'animal. Que dans la lutte contre tous les animaux l'homme remporte la victoire lui donne déjà une place particulière qui est unique. La différence d'essence, qui ne peut être saisie que dans un saut, se trouve tout d'abord dans sa conscience de soi qui, quelle qu'elle soit, se distingue du reste. Selon Nietzsche l'homme se sait différent de l'animal par exemple par la mémoire (1, 383 sq.). « C'est à tort, selon Nietzsche, que l'homme croit se distinguer de l'animal par la liberté » (3, 198). En devenant conscient de lui-même il a, relativement à l'animal, une attitude contradictoire ; il peut l'envier à cause de ce qui apparaît comme le bonheur de l'animal (1, 283 sq.), ou bien il voit la malédiction de la vie de l'animal (« on ne peut pas concevoir le destin plus douloureux que celui d'une bête fauve » 1, 434 sq.).

La différence essentielle consiste deuxièmement en ce que l'homme apparaît à Nietzsche comme l'origine de possibilités encore indéterminées. En opposition aux animaux dont chacun appartient à un type déterminé, l'homme est l'animal *qui n'a pas encore été classé*. Cela veut dire que l'homme n'est pas seulement animal, mais quelque chose qui n'a pas encore été déterminé. L'indétermination de ses possibilités illimitées le met dans un désordre qui le menace. Il en résulte que l'homme paraît être une maladie : « Ce qui dans la lutte avec les bêtes acquit à l'homme sa victoire, a apporté en même temps avec soi un développement

dangereusement maladif » (13, 276). C'est pourquoi il est dit : « il y a quelque chose de fondamentalement manqué dans l'homme » (2, 204). La comparaison de l'homme à une maladie de l'être-là revient souvent : « La terre a une peau ; et cette peau a des maladies et une de ces maladies s'appelle l'homme » (6, 192). Mais, que Nietzsche regarde l'homme comme une bête qui n'a pas encore été classée, a un double sens. Premièrement, cette accession à l'humanité, sa maladie est un défaut fondamental ; deuxièmement, cela constitue sa valeur propre.

La maladie vient de ce que le développement de l'homme est fondé sur des erreurs radicales. Ce n'est que par l'illusion et les fausses imaginations, qu'il est devenu homme : « La bête en nous veut être trompée ... sans les erreurs qui résident dans les données de la morale, l'homme serait resté animal » (2, 65). Les erreurs sans lesquelles une maladie ne serait jamais née, nous les ramassons ensemble dans le « sentiment, fondamental que l'homme est et reste libre dans le monde de la nécessité, l'éternel faiseur de miracles ..., le sur-animal, le quasi-Dieu, le sens de la création, celui qu'on ne peut supprimer par la pensée, le mot de l'énigme cosmique » (3, 199). Ainsi l'homme est « une bête multiple, menteuse et impénétrable » (7, 269). La maladie s'exprime en ce que l'homme « en opposition à l'animal où des tâches entièrement déterminées suffisent à tous les instincts présents », n'est rattaché à aucune espèce, recèle des possibilités multiples ; tout « fourmille d'estimations contradictoires et, par conséquent, d'impulsions contradictoires » (15, 335).

Cependant ce qui rend l'homme malade est aussi ce qui fait sa valeur. De cette maladie spécifiquement humaine, qu'est pour Nietzsche le sacerdoce, maladie rejetée par lui si radicalement, il ajoute que c'est seulement sur le fond de cette forme d'existence sacerdotale, essentiellement dangereuse : « que l'homme a commencé à devenir un animal intéressant ; c'est ici que, dans un sens sublime, l'âme humaine a acquis la profondeur et la méchanceté — et certes ce sont là les deux attributs fondamentaux qui ont assuré jusqu'ici à l'homme la suprématie sur le reste du règne animal » (7, 311). Alors d'où vient que l'homme est plus maladif, incertain, changeant, d'un type indéterminé que n'importe quel animal ? « L'homme assurément a plus osé, plus innové, plus bravé, plus provoqué le destin que tous les autres animaux réunis ; lui, le grand expérimentateur qui expérimente sur lui-même, l'insatisfait, l'insatiable, qui lutte pour le pouvoir suprême avec l'animal, la nature et les dieux, — lui l'indompté encore, l'éternel à venir » (7, 431). Bien que Nietzsche ait pu dire que « l'homme ne représente pas un progrès par rapport à l'animal » (15, 205), il redoute que l'homme inauthentique redevienne un animal (c'est-à-dire qu'il appartienne à un type déterminé et classé), que le rapetissement du type homme — sa réduction à la moyenne — se produise, qu'il s' imagine faussement s'élever dans sa civilisation mais en vérité descende, que par « la culture de toutes les vertus, par le moyen desquelles prospère un troupeau, ce soit justement l'animal du troupeau dans l'homme qui soit développé et peut-être l'animal « homme » fixé par là » (14, 66 sq.).

Ce que Nietzsche cherche, par cette image de l'homme n'est pas toujours clair. Dans le vêtement d'un langage objectivant ce que l'homme est dans sa différence d'avec l'animal, il atteint la limite que l'homme comme homme est en face de tout être-là. Ce qui peut paraître chez l'homme perte dans l'indétermination, la fausseté, la maladie, est justement possibilité d'une origine propre qui échappe à la considération objectivante, lorsque celle-ci est comme telle fixée. C'est sur cette origine qu'est dirigée la réflexion philosophique de Nietzsche, elle se sert du savoir et de la psychologie uniquement comme d'un moyen.

L'HOMME EN TANT QUE CAPACITÉ DE SE CHANGER.

Que l'homme soit « l'animal qui n'est pas encore classé » signifie sa possibilité illimitée de changements. Celle-ci a, à la vérité, son premier ressort dans l'homme en tant qu'il est principe qui veut se produire lui-même. Mais ce principe n'est psychologiquement visible comme être-là et l'attitude humaine procédant de lui, que dans les opinions en fait déterminées, les estimations, les buts et dans la régularité des événements spirituels et des transformations découlant de là. Tout ceci suppose des possibilités opposées. L'impossibilité où nous sommes de fixer quoi que ce soit permet à une impulsion de se cacher derrière l'autre, de se transformer en son opposé. Ici se déploient les magnifiques vues psychologiques de Nietzsche, grâce auxquelles il lève les masques, dont il jouait de main de maître ; avec celles de Kierkegaard, elles sont au principe de toute la psychologie postérieure de cette sorte (et souvent en se détachant du contexte qui les entoure chez Nietzsche, elles deviennent superficielles, répétitions banales, applications pratiques).

Une vue cavalière des thèmes fondamentaux de cette psychologie réduira la richesse de Nietzsche à ce qu'il y a de plus marquant.

Le schéma selon lequel se produit cette compréhension psychologique est le suivant : « l'homme se pose en face de lui-même dans l'acte où il se voit, s'apprécie, se trompe sur lui-même, se modèle lui-même » ; ensuite l'action des appétits et leur transformation.

I. — *Se rapporter à soi-même* : Il est presque impossible de se voir soi-même. Il paraît inévitable que nous voyons mieux ce qui nous est extérieur que ce que nous sommes et ce qui se produit en nous. Nietzsche appelle « l'antique illusion », penser savoir ce qu'on veut et fait véritablement. Nous voyons mal, même le prochain, nous ne pouvons que mal le voir : « On est toujours quelques pas trop près de soi, quelques pas trop loin du prochain. Aussi le juge-t-on beaucoup trop en bloc, ainsi que soi-même, selon des traits et des événements particuliers, occasionnels et de peu de valeur » (3, 817). La manière dont l'homme se voit ne résulte que pour une mince part de la réalité de son être et de son attitude. Cela nous est plutôt suggéré par l'autre. Ce sont « les poètes et artistes qui nous en donnent les schèmes » (5, 107).

Pendant, sans nous connaître, nous nous apprécions continuellement. Cette appréciation se situe entre le pôle de la croyance en soi et celui de la méfiance de soi. « Il y a peu de gens qui aient foi en

eux-mêmes » ; pour les uns, cette foi est « un aveuglement utile », « les autres doivent l'acquérir. Tout ce qu'ils font de valeur est surtout un argument contre le sceptique qui habite en eux. Ce sont les grands insatisfaits d'eux-mêmes » (5, 210), c'est-à-dire ils cherchent toujours à se justifier la foi en eux-mêmes, parce qu'ils vivent sous des normes élevées. Mais tout cela est rare. Ce qui est généralement répandu est plutôt « l'intérieure défiance de soi » ; elle est ce qu'il y a de dernier, ce qui est au fond du cœur de tous les hommes dépendants et les animaux de troupeaux. Elle ne peut être vaincue que par des affirmations qui viennent de l'extérieur, « ainsi par le rayonnement d'une bonne renommée et par des constatations de ce genre » (7, 148).

Sur cette défiance envers soi-même chez la plupart des hommes il ne faut pas se faire illusion parce que parfois l'homme agit non de façon incertaine et timide, mais dans l'exaltation de la conscience de soi : « on s'est enivré pour ne pas trembler » (3, 46).

L'appréciation de soi se situe entre le respect et le mépris de soi-même. Celui qui se méprise a dans le fond honte de ce qu'il est, empoisonné par lui-même il tombe dans un état habituel d'inimitié ; celui qui est insatisfait de soi est continuellement disposé à s'en venger ; nous autres serons ses victimes. Aussi, pour la vie en commun de tous, « une seule chose est-elle nécessaire ; que l'homme arrive à être satisfait de lui-même » (5, 220). Cependant il y a toujours des restes de respect de soi : « Celui qui se méprise se respecte cependant toujours en tant qu'il se méprise » (7, 95). « C'est le respect de soi qui est le trait fondamental de l'homme noble » (7, 226 sq.). A la différence de cette conscience de soi enracinée dans l'être qu'ont la plupart des gens distingués, cette sorte de respect de soi ne porte pas sur la totalité de ce que je suis, mais sur la propre possibilité : « tout homme a son bon jour où il trouve son moi supérieur ». « Les hommes ont des relations très diverses avec leur moi supérieur, certains deviennent leurs propres acteurs, certains craignent leur moi supérieur parce qu'il parle de façon exigeante » (2, 400). Si le respect de soi se pervertit en admiration de soi, l'être soi est perdu : « Il n'y a plus rien dans l'homme le plus riche s'il s'admire. Il se regarde, il est devenu son serviteur et son admirateur et ne peut plus qu'obéir, c'est-à-dire s'imiter soi-même » (11, 297).

L'impossibilité de pouvoir se voir soi-même, jointe aux impulsions qui issues du désir de nous connaître nous poussent à nous apprécier nous-mêmes, nous font continuellement vivre dans de perpétuelles illusions à notre sujet. Ces illusions nous masquent notre propre réalité de diverses façons :

1° le langage détermine le schéma par lequel nous portons notre regard sur nous-mêmes. Or, dans la plupart des cas, les mots sont des noms donnés à des états extrêmes et là où ils cessent, cesse aussi pour nous la plupart du temps le royaume de ce qui est, ainsi ne sommes-nous pas ce que font apparaître de nous les états d'âme dont seuls nous avons conscience, que seuls nous pouvons exprimer.

2° Nous cherchons inconsciemment les principes adaptés à notre tempérament. « Nous faisons de notre pensée et de notre jugement la cause de notre être » (2, 392). Nous nous interprétons de façon intellectuelle.

3° Le succès est cause de tromperie : « le succès donne souvent, en fait à une action le plein éclat de la bonne conscience, l'insuccès étend l'ombre du remords sur l'action la plus digne de respect. » — « Avant le résultat, les motifs et les intentions sont rarement clairs et suffisamment simples, et parfois la mémoire même paraît troublée par le succès de l'action » (2, 83).

4° L'image de notre passé doit nous être agréable : « On oublie beaucoup de choses de son passé et on se les met intentionnellement hors de sens ... Nous travaillons continuellement à nous tromper ainsi nous-mêmes » (3, 33).

5° Nous sommes affectés par ce que les autres pensent de nous. « Ce que nous savons de nous-même n'est pas décisif pour le bonheur de notre vie ... Vient un jour où surgit en elle ce que savent — ou croient savoir — les autres de nous ; nous nous apercevons alors que leur opinion est plus puissante » (5, 87).

La conséquence de nos duperies est que le moi, pour lequel nous vivons consciemment, n'est pas du tout notre moi réel. La plupart des gens pendant toute leur vie ne font rien « que pour les fantômes de leur ego ... En conséquence ils vivent tous dans une nuée d'opinions impersonnelles, d'appréciations fortuites et fictives ... Cette brume d'opinions et d'habitudes vit presque indépendamment des hommes qu'elle entoure ; c'est elle qui cause la disproportion inhérente aux jugements d'ordre général, que l'on porte sur l'homme » (4, 99).

Bien qu'il ne se voie pas lui-même et soit captivé par ses propres duperies, l'homme peut cependant, en soumettant continuellement sa vie à des jugements de valeur, se façonner lui-même. Se façonner soi-même paraît la plus grande possibilité de l'homme. « Dans l'homme, créature et créateur sont réunis » (7, 181). Le premier pas est la maîtrise journalière : « Par l'absence de domination de soi dans les circonstances minimales, la faculté de se dominer dans les cas les plus graves s'effrite peu à peu. Chaque jour est mal utilisé et devient un danger pour le jour prochain, si l'on ne s'est pas refusé une fois au moins une petite chose » (3, 357 sq.). La maîtrise de soi risque toujours d'être débordée par l'impétuosité ; Nietzsche développe les méthodes selon lesquelles il faut combattre celle-ci (4, 103-106). Le savoir de ce qui est arrivé et la planification de toute action sont indispensables, pour que jusqu'au bout soit assurée la maîtrise de soi. Il exprime ceci dans un symbole : « tu ne dois pas manger avec la bouche seulement mais avec la tête, afin que la gourmandise de la bouche ne te fasse pas périr » (3, 142). Pour que la maîtrise de soi ne provoque pas la défiance dans le libre coup d'aile, une attitude défensive, armée contre soi-même, il faut introduire la liberté de mouvement dans la maîtrise de soi : « il faut que nous sachions nous perdre pour un temps, si nous voulons apprendre quelque chose de ce que nous sommes nous-mêmes » (5, 234 sq.). La maîtrise de soi, si elle se transforme en violence exercée sur soi, est ruineuse, elle exprime la cruauté de la volonté de puissance qui se fait souffrir elle-même à cause du plaisir qu'elle éprouve à faire souffrir (7, 384). Au contraire, les Grecs étaient sages qui plaçaient l'ordre dans la mesure. « Ils considéraient le trop humain comme quelque chose d'inévitable, et préféraient, au lieu de le calomnier,

lui accorder une espèce de droit de second ordre, en l'introduisant dans les usages de la société et du culte. On permettait une décharge inoffensive à ce qui persistait encore de mauvais, d'inquiétant et on n'aspirait pas à sa destruction complète ... Il leur suffisait que le mal se tempère et ne tue pas ni ne rende pas intérieurement tout vénéneux » (3, 116 sq.).

II. — *Les instincts et leurs transformations* : « l'homme connaît à peine les instincts qui le meuvent. Il n'a de noms que pour les plus grossiers d'entre eux. Leur nombre et leur force, leur flux et leur reflux, leur jeu et les règles de leur jeu, et avant tout les lois de leur développement, lui demeurent inconnus. Aussi, ce développement est-il l'œuvre du hasard. Les événements journaliers apportent un butin tantôt à cet instinct, tantôt à celui-là. Ces instincts sont nourris aveuglément, par nos expériences. Tout instinct considère chaque événement du jour selon qu'il peut l'utiliser pour son but. Dans sa soif l'instinct tâte pour ainsi dire toute situation dans laquelle l'homme tombe » (4, 120 sq.).

Ces instincts se déploient, lorsque cela est possible, sans résistance. Cependant, la plupart du temps, la situation réelle les empêche de se satisfaire. Les situations provoquent ou forcent l'homme à freiner ou à réprimer ses propres instincts. Mais les instincts insatisfaits trouvent des débouchés.

L'oppression des instincts change l'état et le sens de l'homme : « Tous les instincts qui ne peuvent pas se décharger au dehors, se tournent au dedans ; de cette façon se développe dans l'homme ce que plus tard on appellera son « âme ». Tout le monde intérieur dans le fond est mince, qui apparaît entre derme et épiderme, s'est développé et amplifié, a gagné en profondeur, en largeur, en hauteur, lorsque l'expansion de l'homme vers l'extérieur a été entravée » (7, 380).

Parce que l'arrêt de l'instinct est le principe aussi bien de l'élévation de l'âme et des créations de l'esprit que de sa perversion et de sa déformation il agit, d'une part par voie d'affirmation et d'exigence, d'autre part par voie de négation, de suppression des masques.

Se refuser à l'instinct poussant à croire en Dieu, l'instinct qui s' imagine Dieu, au besoin de ce gardien et de cet ami, est pour Nietzsche un exemple de l'effet positif d'un blocage de l'instinct : « Il y eut un lac qui s'interdit un jour de s'écouler et qui se dressa une digue à l'endroit par où il l'avait fait jusqu'alors ; depuis ce jour ses eaux ne cessent de monter ... Peut-être l'homme ne cessera-t-il de s'élever le jour où il cessera de s'écouler en Dieu » (5, 217). Un exemple de l'effet négatif est : « Avoir une pensée de vengeance et la réaliser, c'est traîner un empoisonnement du corps et de l'âme » (2, 80). Le principe du développement de l'âme humaine — l'arrêt — est en même temps le principe des illusions, des dégénérescences des maladies, des empoisonnements de l'âme, à cause des transformations résultant de l'arrêt des passions. Dans ces observations psychologiques c'est le côté négatif qui l'emporte. Nietzsche démasque surtout les déguisements du sentiment de puissance, comme du ressentiment des impuissants qui honorent l'idéal pour se procurer par là indirectement une supériorité. Selon leur type

psychologique général Nietzsche distingue parmi les transformations suivantes :

1° La satisfaction en ce qui est irréel : C'est la faim seulement qui ne se satisfait pas de mets rêvés. Mais la plupart des instincts le font. Nos rêves ne sont pas seuls à compenser « jusqu'à un certain degré l'absence accidentelle de nourriture pendant le jour », la vie consciente, — quoiqu'elle n'ait pas la même liberté d'interprétation que la vie de rêve — peut aussi faire œuvre interprétative : « selon que cet instinct-ci ou cet instinct-là est en nous au sommet de son développement, l'événement signifiera pour nous ceci ou cela » et selon l'espèce d'hommes que nous sommes, c'est un événement tout à fait différent. Les événements de notre vie sont « bien plus ce que nous y mettons que ce qui s'y trouve » ... Vivre c'est inventer (4, 121-124). Selon le genre de mets qui sont rêvés se déploie un monde varié de symboles ; ce que les choses et les représentations symbolisent dans le cours de notre vie, cela est transformé en réalité illusoire.

2° La décharge compensatrice des états de tension : S'il manque à la passion non seulement son objet naturel, mais si encore la faiblesse et l'impuissance rend l'homme incapable d'acquérir la réalité qu'il désire d'être — même ce qu'il désirerait — alors naît dans son âme une tension qui l'empoisonne. Elle cherche à se décharger sur une réalité tangible, qui fera fonction de remplacement, que ce soit par les injures inspirées par la révolte, que ce soit par les destructions : « L'âme elle aussi doit avoir ses cloaques particuliers où elle fait écouler ses immondices. Bien des choses peuvent servir à cela ; des personnes, des relations, des classes sociales, peut-être la patrie ou encore le monde » (3, 228). C'est encore de la naïveté pour l'instinct que de chercher à s'écouler dans la médisance : « Les mauvais propos d'autrui sur nous ne s'adressent souvent pas proprement à nous, mais sont l'expression d'un dépit, d'une maussaderie provenant de raisons tout autres » (2, 378). Mais la décharge peut devenir plus active : « L'homme qui échoue en quelque chose aime mieux rapporter cet échec à la mauvaise volonté d'un autre qu'au hasard. Car si on peut se venger des personnes, force est bien d'avaler les torts du destin » (2, 201). Comment cette transformation psychologique et la nécessité de se décharger peut s'emparer de tout l'homme ? Nietzsche croit le trouver dans le christianisme paulinien : « saint Paul déjà croyait qu'un sacrifice était nécessaire, afin que le profond déplaisir de Dieu, à cause du péché, fût supprimé ; et depuis lors les chrétiens n'ont pas cessé d'épancher sur une victime la mauvaise humeur qu'ils se causaient à eux-mêmes — que ce soit le monde ou l'histoire, ou la raison ou la joie, ou encore la tranquillité des autres hommes, il faut que n'importe quoi, mais quelque chose de bien, meure pour leurs péchés » (4, 89).

Nietzsche utilise cette psychologie de la décharge en des actions de remplacement, s'appliquant à des réalités de remplacement, pour comprendre plus d'un criminel ; le criminel ne comprend pas lui-même son intention et son action ; ou bien il les comprend faussement (6, 52-54).

Pour Nietzsche le simple fait de s'exprimer est une manière très essentielle, bienfaisante et inoffensive de se décharger. Le peuple a raison d'être reconnaissant aux prêtres « devant lesquels il peut épancher impunément son cœur, auxquels il peut se décharger de ses secrets, ses soucis et ses maux (— car l'homme, qui se communique, se décharge, et celui qui a « reconnu », oublie). Ici commande un grand besoin naturel. Cependant cet adoucissement apporté par la confession n'est pas évident. En effet quelques tempéraments sont amenés à leur pleine amertume par le fait de s'exprimer » (3, 35).

3° La sublimation : Nietzsche appelle sublimation la transformation d'un instinct plus grossier en un instinct plus fin. « Lorsqu'un instinct devient plus intellectuel, il acquiert un nouveau nom, un nouveau charme et une nouvelle valeur. Il est souvent opposé comme une contradiction à l'instinct en son degré antérieur » (12, 149). Pour Nietzsche, par exemple, il n'y a « à strictement parler ni conduite non égoïste, ni conduite extrêmement désintéressée ; toutes deux ne sont que des sublimations, dans lesquelles l'élément, fondamental paraît presque volatilisé et ne révèle plus sa présence qu'à l'observation la plus fine » (A, 17). Ainsi Nietzsche parle « d'hommes qui ont sublimé leur sexualité » (3, 52). En effet, l'instinct sexuel est capable du raffinement le plus grand par le moyen de l'intellect (« amour de l'humanité, culte de Marie et des saints — Platon croit que l'amour de la connaissance et de la philosophie est un instinct sexuel sublimé). Son action ancienne directe persiste à côté » (12, 149). « Le degré et la nature de la sexualité pénètrent jusqu'au plus haut sommet de l'esprit » (7, 95). Même dans un état esthétique la sensualité n'est pas anéantie, mais seulement transfigurée (7, 419).

La sublimation résulte seulement de l'obstacle ; Pendant « les périodes de contraintes et de jeûnes qui ont été intercalées « l'instinct apprend » à se plier et à se soumettre, mais aussi à se purifier et à s'affirmer ... Ainsi s'explique en quelque sorte le paradoxe que dans la période la plus chrétienne de l'Europe, l'instinct sexuel s'est sublimé jusqu'à l'amour (amour passion) » (7, 119).

La plupart du temps Nietzsche ne voit dans la sublimation qu'un changement de l'instinct sans lui reconnaître expressément une nouvelle origine spirituelle. Cependant cette origine est implicitement présumée lorsqu'il est dit : « l'homme qui a surmonté ses passions est entré en possession du sol le plus fécond ... Semer sur le terrain des passions vaincues la semence des bonnes œuvres spirituelles, c'est alors la tâche la plus urgente et la plus prochaine. Surmonter n'est là qu'un moyen, ce n'est pas un but ; si l'on envisage autrement cette victoire, toutes sortes de mauvaises herbes et de diableries se mettent à foisonner sur le sol fécond mis ainsi en friche, et bientôt cela se met à pousser avec plus d'impétuosité encore que précédemment » (3, 231).

4° L'oubli : Il n'est pas seulement un événement automatique de la mémoire, mais aussi une condition de vie pour le succès de l'élaboration spirituelle de l'expérience : « L'oubli n'est pas seulement une *vis inertiae* ... c'est bien plutôt un pouvoir actif, une faculté d'enrayement dans le vrai sens du mot, faculté à quoi

il faut attribuer le fait que tout ce qui nous arrive dans la vie, tout ce que nous absorbons se présente tout aussi peu à notre conscience pendant l'état de digestion (on pourrait l'appeler une absorption psychique), que le processus multiple qui se passe dans notre corps pendant que nous assimilons ... L'homme chez qui cet appareil d'amortissement, est endommagé, n'arrive plus à en finir de rien » (7, 343 sq.). La mémoire aussi est sous l'influence d'instincts de conservation : « la mémoire remarque uniquement les faits relevant des instincts, elle apprend seulement ce qui est changé en objet d'un instinct. Notre savoir est une forme diminuée de notre vie instinctive. C'est pourquoi il est si impuissant à l'égard des instincts forts (11, 281). Et inversement en se transformant les instincts ne peuvent qu'empêcher la mémoire et la fausser. » « Voilà ce que j'ai fait » dit ma mémoire. — « Je n'ai pu faire cela » dit mon orgueil qui reste inflexible. Et finalement c'est la mémoire qui cède » (7, 94).

Nietzsche observe comment dans ces transformations les mécanismes causaux (l'association 2, 30 ; l'habitude 3, 214 ; 107 ; 253 ; 23 ; 148 ; la fatigue 3, 331 ; 356 ; 5, 238) jouent psychologiquement un rôle. Il utilise involontairement la plupart des représentations théoriques possibles des mécanismes inconscients, sans développer celles-ci de façon méthodique.

Les instincts ne sont pas seulement transformés grâce à l'obstacle mis à leur développement. Leur domestication, est tout aussi possible que leur extinction. Dans l'ensemble, pour Nietzsche, « la culture d'un peuple se révèle dans la domestication uniforme des instincts de ce peuple » (10, 124). La force de l'homme est sa capacité naturelle d'atteler — sans les pervertir — ses instincts à un but. Nietzsche voit aussi la possibilité pour les instincts d'être impitoyablement réduits à une disparition totale, lorsqu'il montre comment l'oppression du langage et des gestes des passions arrive finalement à les exténuer (5, 82), ou bien lorsqu'il se propose de réduire et de faire disparaître les besoins que la religion satisfait et que la philosophie doit satisfaire maintenant.

Nietzsche divise de multiple façon les diverses sortes d'instincts, suivant qu'ils proviennent d'un excès de force ou du vide, suivant qu'on les rencontre un certain temps et non en tout temps, que c'est seulement en se répétant qu'ils satisfont des besoins demeurant identiques, ou bien qu'il y a des besoins qui se développent, ne sont pas entièrement satisfaits par tout rassasiement, ne font qu'augmenter la faim et dont l'essence se change à mesure qu'elle croît. Les noms des instincts sont innombrables ; le besoin du plaisir, le besoin de combat, la volonté de vérité, le besoin de repos, l'instinct grégaire, etc. ... Nietzsche sait que toute psychologie de l'instinct révèle du même coup l'être du psychologue qui la tient pour vraie, de même que la façon dont on établit quels sont les instincts véritables : « partout où toujours on voit seulement et on cherche à voir la faim, le désir sexuel et la vanité comme s'ils étaient les ressorts véritables et uniques, ... là, l'amant de la connaissance doit écouter attentivement. En effet, il est ici instruit sur des situations de fait par une tête scientifique posée sur un corps de singe, par la finesse d'un entendement exceptionnel, posée sur une âme commune, événement qui n'est pas rare chez les médecins et les psychologues

de la morale (7, 45 sq.). » Dans la suite Nietzsche lui-même réduit tous les instincts à un instinct unique ; la volonté de puissance. Chez lui apparaît donc aussi bien la schématisation d'une pluralité d'instincts que la doctrine d'une force fondamentale.

Ces indications sur les formes psychologiques délimitent un large domaine de la pensée nietzschéenne, capable de former un tout véritablement fermé. Là où il serait facile de retrouver l'humanité moyenne, il n'y a pour Nietzsche qu'une perspective située sur un terrain qu'à la vérité il cultiva totalement, mais pour le traverser. Cependant, cette manière de penser appartient justement aux rares parties de l'univers nietzschéen que la vulgarisation psychologique a fait passer dans la conscience universelle.

Mais, la lumière apportée grâce aux schémas de la psychologie de l'instinct n'est en fait, chez Nietzsche, qu'un moment dans le tout du rapport de l'homme à lui-même. Dans cette lumière l'homme reste troublé et impur ; à se fier uniquement à elle, il ne devient cependant pas libre, mais disparaît, car il s'abandonne aux possibilités psychologiques de savoir. S'il les traverse, déjà guidé par un nouveau but, par un instinct qui change immédiatement le royaume du connaissable en royaume de liberté, la contemplation psychologique en l'action intérieure, l'homme parvient à lui-même. Ces progrès ultérieurs correspondent au désir propre de Nietzsche. Pour pouvoir les faire véritablement, nous avons besoin de la psychologie qui dévoile : « cette école de soupçon » (2, 3) ; elle éduque la défiance, qui n'est cependant qu'un champ à traverser.

Ce que l'homme est, la psychologie de l'instinct ne le conçoit pas comme un être et un devenir. Son être authentique ne consiste pas à être fixé une fois pour toutes et à être de la sorte soumis aux règles de la mutabilité psychique.

L'HOMME QUI SE PRODUIT LUI-MÊME

LA MORALE.

La liberté de l'homme signifie que les possibilités de changement de l'homme ne sauraient être épuisées par les variations naturellement propres à tout donné ; il se change par le moyen de lui-même.

Toute l'histoire montre que ce changement s'est produit par le moyen de la morale. Par morale il faut entendre les lois auxquelles les hommes se soumettent, eux, leur activité et leur attitude intérieure, en sorte que c'est là seulement qu'ils parviennent à ce qu'ils sont. Le monde présent fait comme s'il reconnaissait la morale chrétienne. Celui dont la foi chancelle, admet cependant « la morale » comme allant de soi. La modernité qui devient athée croit avoir dans la morale un terrain solide sur lequel elle se tient encore et selon les lois de laquelle elle vit.

Nietzsche critique la morale sous toutes les formes sous lesquelles il la rencontre, non pour enlever aux hommes leurs chaînes, mais plutôt pour les amener à un niveau plus élevé, grâce à une charge plus lourde. Il a conscience du sens de la mise en question portant sur la valeur de la morale. Dans toutes les phases de la philosophie

(même chez les sceptiques), la morale était la valeur supérieure (15, 431). Partout régnait une certaine identité de ce en quoi l'on croyait (14, 410). « Celui qui abandonne Dieu tient de façon d'autant plus ferme à la morale » (15, 155). Aussi une fois posé, le problème moral fut pour Nietzsche d'une radicalité mettant en question, à son avis, ce qui depuis des millénaires était une évidence indiscutée.

En attaquant et en niant ce qui vivait comme loi morale et comme liberté dans la conscience de soi humaine, Nietzsche veut imprimer un nouvel élan à l'être authentique de l'homme. Ce qui s'appelait liberté devient pour lui création. Au devoir être (Sollen), il substitue la nature. A ce qui pour le chrétien est grâce et rédemption du péché, il substitue l'innocence du devenir. A ce qui s'impose universellement à l'homme, il substitue l'individualité historique.

L'ATTAQUE CONTRE LA MORALE.

La critique est toujours déterminée par la façon dont Nietzsche voit la morale. L'objet qu'il s'oppose comme morale est tout d'abord la multiplicité de fait des morales et la possibilité de rechercher leur origine, ensuite l'inconditionnalité à quoi prétendent les exigences morales.

La multiplicité des morales et leur origine : La multiplicité des morales semble dérober à chacune l'universalité qu'on lui suppose. Le caractère particulier de toute morale signifie ; on ne saurait ramener aucun groupe de jugements moraux à l'espèce homme, « mais au fait que des peuples, des races, etc., existent et à la vérité des peuples qui voulurent s'affirmer contre d'autres peuples, des classes sociales qui voulurent se limiter strictement des couches inférieures » (13, 141). En conséquence, toute morale déterminée n'est, du même coup, qu'une morale historique particulière et par là, une possibilité parmi d'autres, devenue historiquement réelle.

Cependant, Nietzsche n'utilise pas cet argument pour rejeter la morale. Dans sa particularité historique l'exigence morale pourrait être pour les hommes de cet instant une obligation qui s'impose à eux et qui est fondée. Point n'est besoin d'abandonner la valeur universelle d'une loi pour l'homme comme homme, mais l'universalité illimitée dans le temps du contenu déterminé. L'exigence de légalité en général en tant qu'accord avec l'origine de l'homme comme homme, bien que cet accord ne puisse pas s'exprimer dans un contenu, et recèle des possibilités toujours ouvertes, demeure cependant en tant que telle intacte.

Il faut distinguer entre l'action morale et le jugement moral sur l'action. Nietzsche rejette absolument la vérité de ce jugement. Ses observations psychologiques sur l'origine de ces jugements sont inépuisables. Il démasque la joie à faire mal, les manifestations des instincts de vengeance impuissants, l'habitude de l'intime admiration de soi, le plaisir du sentiment de puissance, la duperie de toute révolte morale, le pathétique moral lorsqu'il prétend juger, etc. Il couvre de ses magnifiques « sarcasmes toute la moralisation d'aujourd'hui » (14, 405).

Ces analyses psychologiques du jugement moral courant n'ont nullement besoin pour faire œuvre véritablement formatrice de

porter sur la morale même. Il se peut que s'il prétend être définitif, le jugement moral (particulièrement celui sur l'autre) soit impossible, mais la morale elle-même y est alors une réalité d'autant plus évidemment intelligible.

Selon Nietzsche, la morale regardée comme s'imposant en Europe est celle de Socrate et la morale judéo-chrétienne identique, selon lui, avec la première. Nietzsche attaque cette morale en montrant comment elle s'est formée. Elle est la « somme des conditions de conservation d'une pauvre sorte d'homme à moitié ou entièrement manqué » (8, 321). Il l'appelle la morale des esclaves. Les impuissants ont aussi leur volonté de puissance. C'est « l'instinct du troupeau contre les forts et les indépendants, l'instinct des souffreteux et des mal venus contre ceux qui sont heureux, l'instinct de la moyenne contre les exceptions » ; ils trouvent tous dans la morale le moyen de devenir maître, de se procurer intérieurement et finalement aussi extérieurement la puissance malgré leur impuissance (15, 345). En effet, si ces valeurs morales (qui dans le fond sont les appréciations de ceux qui ont moins de valeurs et grâce auxquelles ils se protègent) s'imposent, leur propre être-là reçoit une valeur augmentée et ceux qui ont un puissant rayonnement sont dépréciés : « La révolte des esclaves de la morale commence lorsque le ressentiment lui-même devient créateur et engendre des valeurs » (7, 317). Lorsque ceux qui sont forts et bien constitués, qui sont toujours la minorité, acceptent ces appréciations de la foule, les puissants sont soumis à ceux qui par eux-mêmes sont impuissants.

Cette argumentation, s'appuyant sur l'origine de la morale, semble détruire la valeur de toute morale ; cependant, Nietzsche note que : « Celui qui a compris les conditions grâce auxquelles est née une estimation morale n'a pas encore atteint par là sa valeur ... celle-ci est encore inconnue, même si on a compris par quelles conditions elle naît » (13, 131).

Toutefois on n'a pas rétabli par là qu'il y a une morale universelle, mais seulement que quelque chose d'autre doit statuer de la valeur de la morale. En effet, si « en soi aucune morale ne s'impose » (8, 146), si le concept de moralité reste étranger à « la valeur de l'homme » (16, 294), les jugements négatifs sur la morale ne sont possibles que par la présupposition d'une valeur positive, qui les inspire. Si nous recherchons dans quel sens et pour quel but Nietzsche a démantelé la morale, il dira : « C'est pour atteindre la puissance et la splendeur en soi la plus haute possible du type homme » (7, 294 ; 16, 305). Cette exigence (lorsqu'elle apparaît avec sérieux comme chez Nietzsche) est aussi décisive et absolue que n'importe quelle exigence morale. Aussi une telle critique de la morale n'est pas critique de la morale en général, mais critique d'une morale déterminée par une autre morale.

En particulier, la déduction de la morale chrétienne à partir du ressentiment, permet de comprendre comment, d'une part, de nombreux phénomènes particuliers apparaissent dans le monde chrétien, mais d'autre part, comment les estimations morales dont on fait mauvais usage dans le ressentiment ne se sont perverties que parce qu'elles ont une autre origine. Nietzsche lui-même (c'est un fait étonnant) a vénéré Jésus (8, 256 sq.) ; ici tout est vrai sans

fausseté, tout est réalité, d'une pratique vitale : « Dans le fond il exista un seul chrétien et il mourut en croix » (8, 266) « et l'ironie de l'histoire mondiale est que l'humanité se mette à genoux devant l'opposé de ce qui fut l'origine, le sens et le fondement de l'Évangile » (8, 262).

La critique nietzschéenne de la morale suppose premièrement une valeur qui, dominant toutes les morales particulières, est à l'origine de la morale de Nietzsche. Deuxièmement, elle laisse ouverte la possibilité qu'après avoir eu une origine authentique la morale se soit ensuite faussée.

L'exigence inconditionnée de la morale : La morale qui attribue une valeur absolue à ses exigences, et regarde son contenu comme universel, se présente à Nietzsche dans une forme religieuse et philosophique. Chrétienne, la morale est fondée sur le commandement de Dieu : « Le christianisme présuppose que l'homme ne sait pas, ne peut pas savoir, ce qui pour lui est bon, mauvais ; il croit en Dieu qui seul sait. La morale chrétienne est un commandement, son origine est transcendante ; elle est au delà de toute critique ; elle n'a de vérité que si Dieu est vérité ; elle existe et elle tombe avec la foi en Dieu » (8, 120). Philosophique, la morale se fonde sur elle-même comme commandement de la raison. Elle ne se fonde pas sur la déduction à partir d'une autre, mais sur l'intériorisation de son origine qui est l'être suprasensible de l'homme. La loi est pour elle non un commandement de Dieu mais son exigence propre, exigence par laquelle elle s'accorde avec elle-même et avec tout être rationnel. La morale nous révèle non l'appartenance de l'homme à une espèce de la nature, mais son origine transcendante.

Pour Nietzsche, non seulement il n'y a pas d'actions objectivement morales (ce à quoi se refuse également Kant, pour qui la justice d'une action ne témoigne que de sa légalité, et non nécessairement de sa moralité), mais aussi l'exigence morale intérieure d'agir selon la loi n'a pas de sens (d'après Kant on ne peut, en fait, jamais établir de façon objectivement empirique si la moralité est réelle, ou n'est pas plutôt inspirée par l'inclination, la recherche d'un autre but). Nietzsche se refuse à admettre non seulement la valeur universelle du contenu de l'exigence morale, mais que pour être morale l'action dût se soumettre à la loi de la légalité. Dans sa lutte contre le caractère inconditionné de la morale, qu'elle se présente sous la forme d'une déduction religieuse, ou sous une forme philosophique ayant son origine en elle-même, Nietzsche s'appuie sur les raisons suivantes :

1° La morale est étrangère à la réalité. Si la morale est inconditionnée, ses exigences sont absolues. Son contenu n'est, pas un fait empirique, mais intelligible. Par contre Nietzsche déclare qu'il n'y a pas de faits moraux, la morale est seulement une interprétation de certains phénomènes, plus précisément une fausse interprétation (8, 102). Sous une autre forme : « il n'y a pas de phénomènes moraux, mais seulement une interprétation morale de phénomènes » (7, 100). Ce qui est moral n'a rien à faire avec « l'en-soi », mais est seulement interprétation (11, 35). Il appartient au monde des phénomènes (14, 366).

Si la morale n'est qu'une interprétation, quelque chose doit être interprété. Mais qu'est-ce donc qui doit être interprété moralement ? Nietzsche répond ; la morale est le langage qui traduit les tendances et ces tendances ne sont qu'une traduction des fonctions organiques (13, 153). Lorsque Nietzsche se demande si les rêves et autres phénomènes psychologiques et « aussi nos jugements moraux et nos estimations ne sont que des images et des imaginations relatives à un événement psychologique qui nous est inconnu » (4, 122 sq.), la réponse qu'il donne ensuite est qu'il s'est accoutumé à voir « dans tous les jugements moraux une traduction maladroite par laquelle certains faits psychologiques du corps cherchent à se révéler » (13, 163 sq.).

Ce que Nietzsche exprime de cette façon, en le réduisant à des formules biologiques, il l'appelle, dans son extension la plus grande, la *réalité* ou l'*effectivité* ou la nature. La morale est pour lui une manière d'expliquer la réalité, l'effectivité, la nature. Dans cette critique, de ce que les jugements moraux passent à côté de la réalité et ainsi nous séduisent, il déduit qu'ils nous rendent nous-mêmes irréels ou faux. La morale « va toujours à nous tromper sur la nature, c'est-à-dire à nous laisser conduire par elle et en quelque sorte à nous illusionner comme si nous la conduisions » (12, 213). « Au lieu de nous rendre maîtres de la nature d'une façon naturelle, la morale, en nous retenant en des imaginations, nous fait plutôt échouer sur une réalité qui n'a été ni vue, ni voulue, en sorte que, aussi longtemps que nous agissons moralement, nous manquons en fait ce qui pour nous est réellement possible et faisons du hasard la loi qui s'étend sur nous » (13, 310).

En tant qu'étrangère à la réalité, la morale est prisonnière d'un irréalisme fondé sur son principe à elle ; la philosophie morale ne peut donc être pour Nietzsche qu'une imagination qui s'occupe d'imaginaires : « dans tout le développement de la morale n'apparaît aucune vérité, tous les éléments du concept sont des fictions, toutes les psychologies ... des frauderies, toutes les formes de la logique qu'on tire jusque dans ce royaume de mensonge sont des sophismes. Ceux qui font de la philosophie morale se caractérisent par l'absence totale de propriété » (15, 455).

La critique de Nietzsche présuppose premièrement : un savoir possible portant sur ce qu'est la réalité, celle-ci étant telle qu'on peut la traiter comme quelque chose de simplement donné. Cependant à prendre la philosophie de Nietzsche dans son ensemble, toute réalité est interprétation, mode d'interprétation ; en dehors de la multiplicité illimitée de celle-ci il n'y a rien. La conscience que j'ai du réel n'est qu'une conscience parmi d'autres, je ne connais pas la réalité comme quelque chose qui existerait directement, extérieurement à moi.

Deuxièmement, Nietzsche présuppose la valeur absolue de cette réalité ou de la nature. Cependant, il ne peut l'établir puisque selon lui toute valeur n'est réelle qu'en tant que modalité d'explication du réel.

La critique nietzschéenne accusant la morale d'être étrangère au réel éclaire le détail de la morale. Elle explique psychologiquement certaines attitudes qui se donnent pour morales, ou la disparité qui

persiste en toute action humaine entre l'intention et le résultat de l'action ou l'irresponsabilité d'une action qui cause le malheur par une aspiration aveugle à se sacrifier, mais qui se tranquillise en confiant le succès de celle-ci à Dieu. Cependant, cette critique ne porte pas sur ce qui fonde le sens de cet inconditionné poussant les hommes à agir. Aussi faut-il toujours distinguer dans la pensée de Nietzsche entre la vérité psychologique dont il éclaire les phénomènes humains particuliers et les affirmations philosophiques répondant à la question de la vérité de l'origine même, ce dont il s'agit uniquement ici, lorsqu'on critique les bases de la morale.

2° La Morale est anti-naturelle : le caractère inconditionné de la morale veut dire que la morale doit être à cause de la morale. Elle ne se justifie pas grâce à un autre pour qui elle serait, elle mesure plutôt tout être-là pour l'accueillir ou le rejeter. Mais que la morale exige à cause d'elle-même, le caractère dernier de sa valeur propre, suppose selon Nietzsche non seulement son parfait irréalisme, mais encore la dépréciation du réel lui-même. Il ne peut plus subsister en face de la norme morale, aussi est-il condamné par la morale comme absolument immoral, donc comme s'opposant à la valeur et ne devant pas être. De même que le « beau à cause du beau » et « le vrai à cause du vrai », « le bien à cause du bien » est « une manière de voir la réalité portant atteinte à celle-ci » (15, 362-363) : « car en face de la morale (et en particulier dans la morale chrétienne c'est-à-dire la morale inconditionnée) la vie doit toujours et inévitablement être traitée injustement, car la vie est quelque chose d'essentiellement immoral » (1, 10).

Selon Nietzsche, la constitution d'une hiérarchie des valeurs est fondée, mais seulement pour autant qu'elle se réfère à ce qui est véritablement vivant. De la sorte apparaissent les conditions grâce auxquelles la vie est et s'élève. Mais comme révélations d'un monde supérieur, pour autant qu'elle peut devenir inconditionnée, une hiérarchie des valeurs se transforme en l'opposé de la vie (15, 362-363), acquiert un caractère qui détruit la vie. Exiger que tout devienne moral est « enlever à l'être-là ce qui le fait grand, châtrer l'humanité et la réduire à une pauvre chinoiserie » (15, 120).

Le critique disant que la morale est « anti-naturelle » (8, 84) trouve cependant chez Nietzsche son annulation du fait que, dans une opposition directe à ce qu'il vient de dire, il fait de la morale « un morceau de la nature » (14, 70). Tout est nature, même ce qui semble s'opposer à elle. La nature est donnée dans une multiple variété de formes. A toute morale s'applique : « elle est un fruit, par lequel on reconnaît le sol sur lequel elle croissait » (15, 334). La morale devient la pure situation de fait, née des opinions d'une espèce d'hommes ; elle n'est pas source, mais résultat (15, 382-383) et par là même produit de la nature. Aussi, pour autant qu'elle procède d'un type déterminé d'hommes, la morale doit, sous toutes ses formes, être regardée comme un phénomène de la nature toujours particulière. Il semble que le fait de considérer la morale comme anti-naturelle et l'a considérer ensuite comme une partie de la nature se suppriment.

Nietzsche ne peut rejeter tout inconditionné que ce soit, qu'en s'appuyant sur un nouvel inconditionné. Il sait lui-même que c'est inévitable. Là où nous mettons à l'œuvre dans le sentiment d'une valeur inconditionnée, nous avons un sentiment moral ; et inversement là où nous sentons moralement, il s'agit de quelque chose d'inconditionné. « Il est absolument impossible de prendre de façon relative un sentiment moral ; celui-ci est par essence inconditionné » (12, 82). Nietzsche qui, à l'inconditionnalité de la morale, oppose lui-même la valeur absolue qu'il attribue à la nature, fait ce qu'il rejette ; il adopte une norme absolue de valeur. La présupposition « de la morale absolue » : « mon estimation des valeurs est définitive » reste, sans qu'il le veuille, (il le reconnaîtra ensuite) celle de Nietzsche.

LE DOUBLE RAISONNEMENT CIRCULAIRE.

Ces critiques unilatérales de la morale pourraient entièrement perdre leur force convaincante si on les rapprochait d'autres positions de Nietzsche. En effet, on peut se demander si une conception différente de celle que développent ces critiques n'apparaît pas, lorsque dans les raisonnements circulaires suivants Nietzsche affirme premièrement que la moralité a son origine dans l'immoralité, et deuxièmement que la critique de la morale est l'effet de la moralité la plus élevée.

1° *La moralité naît de l'immoralité* : Selon Nietzsche la morale est originalement née de quelque chose d'immoral, de la volonté de puissance. La morale « est un cas spécial de l'immoralité réelle » (15, 486). Il faut voir psychologiquement ceci chez l'homme isolé : « on devient moral — pas parce qu'on est moral ! La soumission à la morale peut se réaliser dans un esprit d'esclavage, de vanité, d'égoïsme ou d'irréflexion en soi, elle n'est pas quelque chose de moral » (4, 95), plutôt « notre moralité repose sur le même fond de mensonge et de feinte que notre méchanceté et notre égoïsme » (11, 263). Il faut également voir ceci dans l'ensemble de l'histoire : « Tous les moyens par lesquels jusqu'ici l'humanité fut rendue morale, étaient au fond immoraux. » Le signe en est : « la *pia fraus*, l'héritage de tous les philosophes et prêtres qui améliorèrent l'humanité. Ni Manu, ni Platon, ni Confucius, ni les professeurs judaïques et chrétiens n'ont jamais douté de leur droit à mentir. » Donc « pour faire de la morale il faut avoir la volonté inconditionnée du contraire » (8, 106-107). « La moralité elle-même n'est restée en crédit si longtemps que par l'immoralité » (12, 85).

Même si le contenu de ses affirmations était entièrement exact, et pas seulement en grande partie, cette argumentation ne serait pas efficace. En effet ce n'est pas la façon dont quelque chose est né et s'est réalisé, qui décide du sens et de la valeur de ce qui est devenu. Lorsque, n'envisageant plus des rapports particuliers de formation, on affirme au total que toute morale a apparue, le terme moral perd en fait son sens spécifique propre, par réduction de tout être à une variété d'être (la nature, la réalité). A la place de l'inconditionnalité de la morale, c'est plutôt la nature réelle qui acquiert une valeur absolue.

2° *La critique de la morale est l'effet de la moralité la plus élevée* : Que le rejet radical de la morale soit un effet de la morale, c'est ce que Nietzsche pose consciemment dans le raisonnement suivant : Le résultat final du développement moral est que la vérité, exigée moralement, finit par mettre en question la morale où elle s'enracine ; c'est par « moralité » qu'on refuse confiance à la morale. En face de la véracité morale exigée par elle, la morale se réduit à une apparence. Dès lors, elle n'a plus le droit de condamner l'apparence (16, 79). Cet auto-dépassement de la morale (7, 53) ne s'accomplit donc que dans l'homme moral : « La critique de la moralité représente un haut degré de la moralité » (11, 35). « En nous, ce qui est moral se transcende soi-même » (4, 9). Parce que « le sens de la vérité est une des efflorescences les plus hautes et les plus puissantes du sens moral (11, 35), la morale s'est avec lui « mise elle-même au cou la corde avec laquelle elle peut être étranglée, — le suicide de la morale est l'exigence morale dernière et profonde » (12, 84).

Ces raisonnements circulaires peuvent conduire au lieu du suicide de la morale à son auto-affirmation, car de même que le raisonnement insistant sur l'immoralité de la morale la ramène à un cas particulier de l'immoralité, de même le raisonnement montrant dans la destruction de la morale la morale elle-même peut se retrouver moral. Dans les deux cas la négation n'a pas atteint le noyau substantiel, bien qu'elle recouvre une intuition concrète de son origine. Sans cette intuition, les raisonnements sont des raisonnements formels, la négation de la morale peut découler logiquement du fond existentiel venant de l'auto-assomption de la morale dans son auto-affirmation, tout aussi bien que son auto-négation dans son suicide.

Comme sa critique de la morale va par delà les particularités jusqu'aux limites extrêmes, Nietzsche devra annuler en des raisonnements conscients ce qu'il a avancé ou bien le laisser inconsciemment subsister dans sa contradiction.

Les deux raisonnements circulaires étaient, semble-t-il, les critiques les plus efficaces de Nietzsche, le premier, en réduisant la morale à l'immoralité, le deuxième, en exigeant de la moralité suprême le rejet de la morale. Mais si Nietzsche ne regarde la réalité (la nature) ni comme morale ni comme immorale, mais comme l'être englobant tout, il est amené à rejeter le jugement par lequel il condamne la morale ; le jugement moral est un fait, qui apparaît dans la nature ; si je condamne une seule chose dans la nature, je condamne toute la nature puisque tout est lié à tout. Aussi, si je condamne cette manière de juger, qui cependant apparaît, je fais ce que je reprochais tout à l'heure à la comédie du jugement moral ; je condamne le tout. Je dois et peux seulement dire oui à la nature, puisque j'approuve la condamnation morale que j'étais justement en train de combattre (15, 380-381). Il n'y a aucun moyen d'éviter ce raisonnement circulaire où toute position anéantit l'autre.

Si on revient aux positions de départ, on se trouve pris dans des contradictions définitives dont chacune en s'exprimant laisse l'autre hors de portée ; on peut dire aussi bien : « il n'est pas possible de vivre en dehors de la morale » (11, 200) que l'opposé : « on ne peut

vivre qu'avec une manière de penser absolument immorale » (12, 102). Ou bien la morale est « l'unique schéma d'interprétation par lequel l'homme se maintient, » (13, 343) ou au contraire « avec l'interprétation morale le monde est insupportable » (12, 262).

LES EXIGENCES DE NIETZSCHE.

Essayons de nous représenter dans sa totalité le sens profond des critiques de Nietzsche contre la morale ; il n'apparaît dans aucune argumentation particulière, et dépasse la critique des principes de la religion chrétienne et de l'interprétation que celle-ci donne de l'action comme péché, la critique de la doctrine morale codifiée comme philosophiquement valable, la critique des conventions morales de la société. Victorieuses de toutes les manifestations figées et dérivées de la moralité commune, l'attaque porte en outre sur l'origine de la morale en tant que celle-ci est regardée comme un devoir être universellement valable. C'est ainsi du moins que nous comprenons dans quel sens, conscient de l'énormité de sa position, Nietzsche brise l'histoire de l'humanité en deux morceaux : « L'éclair de la vérité frappe ce qui jusqu'ici était le plus élevé ; qui comprend ce qui fut anéanti là peut voir si en général il a encore quelque chose dans les mains ... qui découvre la morale, a découvert par là la non-valeur de toutes les valeurs, dans lesquelles on croit et on a cru » (15, 125). La mise en question par Nietzsche est extraordinaire, mais elle ne met pas un terme à la pensée et à l'expérience. On ne saurait la comprendre sans ressentir la véritable exigence positive qui cherche à se révéler en elle. La pensée morale de Nietzsche est si peu épuisée par ses réfutations formelles de la morale, que celles-ci témoignent plutôt d'une profondeur d'intention dont nous devons reconstituer le sens existentiel.

Les exigences de Nietzsche ne tendent pas à établir des lois et des défenses grâce auxquelles pourrait se diriger une volonté agissant conformément à des buts. L'attaque de Nietzsche est plus profonde. Elle cherche à atteindre les possibilités d'existence de l'homme en éclairant indirectement les types de réalisations existentielles intuitionnés par lui. On peut distinguer quatre directions dans l'appel que semble adresser la substance.

1° *Contre l'universel pour l'individu* : la morale combattue se fondait sur une substance commune à tous les hommes. Dieu ou la raison. A cela Nietzsche oppose : « Ma morale ira toujours plus à enlever à l'homme son caractère universel et à le spécialiser et à le rendre incompréhensible pour les autres » (11, 238). Si pour Nietzsche il est tellement essentiel qu'il n'y ait pas « de morale qui soit unique à rendre moral » (4, 181), c'est qu'il veut la prééminence de l'individu sur tout universel moral et rationnel. Mais, il ne veut pas accorder le libre jeu aux caprices de la volonté propre de l'individu particulier comme tel. Nietzsche s'enfonce dans les profondeurs de l'historicité existentielle pour rendre sensible la loi dans la forme selon laquelle elle devient audible dans une situation concrète. Par le mot individu Nietzsche n'entend pas la personne privée, isolée, mais le particulier qui est en même temps conscient

de lui-même. « Nous sommes plus que des individus, nous sommes encore toute la chaîne avec les tâches de tout l'avenir de la chaîne » (16, 151). De l'existence possible de ce particulier on peut dire : « tout individu est un essai pour atteindre une espèce plus haute que l'homme » (11, 238). Cependant les expressions de Nietzsche sont riches en expressions individualistes, qui isolées perdraient leur sens existentiel.

2° *Innocence du Devenir* : De ses critiques de la morale, Nietzsche tire les conséquences suivantes : s'il est vrai que, notre foi en la morale nous fait condamner la vie (15, 147), la conclusion qui s'impose nécessairement est « il faut anéantir la morale pour délivrer la vie » (15, 392). « Oser être immoral comme la Nature » (15, 228). Si dans ses forces les plus élevées, les plus nobles, l'homme est tout entier Nature (9, 272), il s'agit de *retraduire* l'homme dans la nature et dans sa vérité (11, 73). Nietzsche voit dans l'exigence qu'il élève un « attentat contre deux millénaires de contre-nature et d'outrage à l'homme » (15, 65). Cependant, si tout est Nature et si les morales aussi sont le produit de certaines sortes de nature, toute exigence morale est dépourvue de sens. Puisque tout ce qui est est Nature, et que ce qui toujours apparaît ne peut être que Nature, rien ne peut être soumis à une exigence qui ferait de lui plus que la Nature, et nierait quelque chose comme anti-naturel, pour le ramener à elle.

En fait Nietzsche développe cette dernière conséquence lorsqu'il postule la suppression de toute obligation. C'est alors qu'est retrouvée la pleine naïveté, la grande libération de l'attitude humaine totale : « l'opposition est éloignée des choses, l'unité dans tout événement est sauvée » (15, 368). Nietzsche n'a plus besoin d'exclure, il cherche à réunir ce qui est opposé. Cette libération lui permet de ne pas chercher à anéantir ce qu'il attaque ; tandis que la volonté d'une morale déterminée est tyrannie sur tous les autres du type d'homme dont relève cette morale (15, 371). Nietzsche reconnaît : « Je n'ai pas déclaré la guerre au pâle idéal chrétien dans l'intention de l'anéantir. La continuité de l'idéal chrétien appartient aux choses les plus désirables qui soient. Nous immoralistes, avons besoin du pouvoir de la morale. Notre instinct de conservation veut que nos adversaires restent en force » (15, 403-404).

De cette façon Nietzsche acquiert un regard dépassant toute morale avec sa dissociation en bien et en mal moral ou en bien et en mal physique pour retrouver ce qu'il appelle l'innocence du devenir.

Là où toujours domine l'indignation et la recherche du coupable, là où on cherche des responsabilités « La vie est dépouillée de son innocence » (16, 198-201). « Nous n'avons pas besoin d'accuser rien d'autre (ni Dieu, ni société, ni parents, ni ancêtres), nous n'avons pas besoin de céder à notre instinct de vengeance, au besoin de nous décharger sur un bouc émissaire de tout ce qui est indésirable, et aux autres instincts qui rendent plus étroits, mais pouvons avoir le regard absolument affirmatif qui accueille tout dans l'ensemble du donné, même ce qui a été un instinct rejeté.

Là où nous donnons tort à nous-même, nous cédon également à la morale rétrécissante. Nietzsche cherche la conscience de l'innocence. Pourquoi se donner la peine de prouver de toutes les manières possibles la parfaite innocence du devenir. « N'avais-je pas à me donner à moi-même le sentiment de la totale irresponsabilité, à m'établir en dehors de toute louange et de tout blâme, de ce qui était autrefois et de ce qui est aujourd'hui, pour m'élancer à ma façon à la poursuite de mes buts » (14, 309). On a atteint la vérité « lorsqu'on n'a plus honte de soi-même » (5, 205). C'est seulement lorsqu'on est parvenu au savoir de l'innocence du devenir que s'ouvrent les plus grandes possibilités : « C'est seulement l'innocence du devenir qui nous donne le courage le plus grand et la liberté la plus grande » (16, 222).

Bien qu'il cherche à dépasser toute opposition, à voir la nature comme Nature et toute chose comme une spécification de la Nature, à saisir l'innocence du devenir, Nietzsche doit reconnaître que d'une considération, purement spéculative, rien ne naît ni obligation, ni même instinct. Il le redit lui-même : « Nous ne pouvons tirer aucune impulsion de notre connaissance de la nature » (11, 200). S'attacher à un autre monde au delà du bien et du mal serait s'attacher à un au-delà aussi vide que n'importe quel autre au-delà métaphysique. Le problème qui se pose à l'homme est de vouloir quelque chose, de suivre une voie de réalisation qu'il soumet à une direction. Cette voie ne saurait être le devenir comme devenir, elle est plutôt comme le mode de son action réelle ; par elle, l'homme fait preuve de ce qu'il est et de ce qu'il veut ; par elle, il se retrouve pris en des exigences opposées et peut entendre la loi ou bien la voiler.

La philosophie de Nietzsche ne demande pas à l'homme qui pense de s'enfoncer dans l'innocence d'un devenir sans opposition. L'homme doit plutôt apprendre de l'origine du possible ce dont il importe historiquement dans sa situation. Pour autant que par des antithèses qui se transcendent la pensée de Nietzsche veut conduire dans la clarté de ce qui est audible, là où la loi concrète et certaine disparaît devant la loi englobante qui n'apparaît qu'historiquement, elle doit perdre elle-même toute détermination. Aussi Nietzsche ne se satisfait pas d'affirmations définitives comme « l'innocence du devenir est rétablie » (8, 101) ou « Tout est nécessité, tout est innocence » (12, 109), mais il veut atteindre ce qui dans cette liberté extrême est l'élément producteur ; il l'appelle « création ».

3° *Créer* : Créer c'est une exigence suprême, l'être profond, le fond de toute action essentielle.

Créer est estimer : « Sans évaluation, la noix du réel serait vide » (6, 86). « Le changement des valeurs — c'est le changement des créateurs ... » (6, 86). « Ce qui est bien et mal, cela personne ne le sait encore, sinon le créateur ! Mais c'est le créateur qui crée le but des hommes et donne son sens et son avenir à la terre ; c'est lui seulement qui crée le bien et le mal de toutes choses » (6, 888).

Créer c'est croire : « ceux qui sont inféconds manquent de foi. Mais celui qui devait créer, possédait toujours ses rêves et ses étoiles — et il avait foi en la foi » (6, 176).

Créer c'est aimer : « tout grand amour veut aussi créer ce qu'il aime » (6, 130).

Dans la création il y a un anéantissement : « C'est seulement comme créateurs que nous pouvons anéantir » (5, 94). « Tous les créateurs sont durs » (6, 130). « Je m'offre moi-même à mon amour, et mon prochain tout comme moi — parlent tous les créateurs » (6, 130). La volonté de création est volonté de devenir, de croissance, de formation, mais dans la création est enfermée la distinction » (12, 273). « La malignité suprême appartient à la bonté suprême, qui est la bonté créatrice » (6, 169).

« Toute création est communication » (12, 250). Les instants de création suprême sont des instants où l'on peut grandement se communiquer et comprendre : « Créer veut dire mettre quelque chose en dehors de nous, nous faire plus vides, plus pauvres et plus aimants » (12, 252).

Tous les moments de la création se réunissent dans l'unité. « Celui qui connaît, celui qui crée et celui qui aime sont un » (12, 250). « L'unité est la grande synthèse du créateur, de l'amant et du destructeur » (12, 412), ou bien « l'unité dans la puissance du créateur, de l'amant et de celui qui connaît » (14, 276).

La création suppose une grande douleur et le non-savoir : « Créer c'est être délivré de la souffrance. Mais, pour que celui qui crée soit, il faut que la souffrance existe » (6, 125). « Regarder à travers le filet caduc et le dernier voile — serait la grande fatigue et la fin de tous les créateurs » (12, 251).

Par la création est atteint l'être véritable : « C'est seulement dans la création qu'il y a liberté » (12, 251). « L'unique bonheur se trouve dans la création » (12, 361). « Comme créateur tu vis au delà de toi, tu cesses d'être ton contemporain » (12, 252).

Pour Nietzsche le créateur revêt une valeur inconditionnée : « La moindre création vaut mieux que ce qui est dit sur ce qui est créé » (10, 370). « Ce n'est pas dans la connaissance, mais dans la création que se trouve notre salut » (10, 146). « Seulement pour créer vous devez apprendre » (6, 30) : « On ne peut rien savoir plus d'une chose, si ce n'est qu'on pourrait aussi créer. En outre, c'est le seul moyen de véritablement connaître quelque chose que de chercher à la faire » (10, 410).

Mais l'élément créateur est en quelque sorte invisible : « le peuple ne comprend que peu la grandeur qu'est la création. Mais il montre du sens pour ceux qui exécutent et jouent de grandes choses » (6, 73).

Ce qu'est la création reste nécessairement indéterminé. C'est un de ces signa de la philosophie nietzschéenne qui ne sont pas devenus concept, de même que la vie, la volonté de puissance, le retour éternel, signa sur lesquels échoue notre pensée, soit qu'elle se perde négativement dans le vide ou se méconnaisse en se simplifiant, soit qu'elle se traduise positivement dans un instinct

réel. Dans toute philosophie apparaissent ces choses ultimes incompréhensibles qui seront atteintes d'un mot, mais non conquises. Nietzsche traite toujours la création comme quelque chose qui va de soi, il n'en fait presque jamais un schéma. Il ne développe pas ce qu'elle est. La création n'est jamais un but pouvant s'imposer à la volonté. Mais les formules ont la puissance de l'appel encore indéterminé pour rappeler et saisir ce qui authentiquement est.

L'activité créatrice est absolument primitive, mais non commencement nouveau, comme s'il n'y avait rien auparavant. Si, après la destruction de la morale, la morale nouvelle est création, le créateur est celui qui conserve en détruisant. Aussi toute l'attitude intellectuelle de Nietzsche est de nier la moralité sans vouloir aucunement l'anéantir.

Non seulement Nietzsche hésite : « Nous voulons nous garder de changer précipitamment et par force l'état de la morale, auquel nous sommes accoutumés, avec une nouvelle évaluation des choses » (6, 342), mais encore il entend conserver la morale qui lui a été transmise : « après avoir détruit la morale, nous voulons être les héritiers de la moralité » (12, 85). « Le sens moral est en quelque sorte le résultat auquel est parvenue l'humanité qui nous a précédé » (11, 35) ... « N'estimons pas de peu de valeur ce que quelques millénaires de morale ont inculqué à notre esprit » (15, 340) : « chez celui qui s'essaie à créer quelque chose de nouveau, une sorte de richesse de moralité, — l'héritage moral — est présumée » (15, 451). « Nous voulons être les héritiers de toutes les moralités antérieures ; nous ne voulons pas renoncer. Toute notre notion n'est que moralité se tournant contre sa forme ancienne » (13, 125).

Selon Nietzsche les héritiers ne peuvent créer que dans la lutte contre la pression chrétienne des millénaires. Celle-ci a en amenant la morale chrétienne à son terme, créé « en Europe une magnifique tension de l'esprit ... avec un arc aussi tendu, on peut maintenant viser les buts les plus éloignés ». Il faut reconnaître qu'on a essayé deux fois dans un grand style, « de détendre l'arc, d'une part par le jésuitisme, d'autre part par l'Aufklärung démocratique ». Mais Nietzsche qui est certain d'avoir toute la tension de son arc, veut conserver cette tension comme l'origine d'une activité créatrice qui se presse au delà de tout ce qui a été fait jusqu'ici et l'augmenter dans le monde. Ce qui dans la critique de la morale fait œuvre de négation doit, puisqu'il n'est pas le terme de toute chose, s'affirmer d'une nouvelle manière comme morale créatrice.

Pour sa personne, Nietzsche sait qu'il vit « de la richesse morale dont il a hérité », qu'il ne peut traiter la morale comme illusion, après que la morale est devenue pour lui « l'instinct même et quelque chose d'inévitable » (à Fuchs, 29 juillet 88). La morale qui le possède, morale qui lui fait rejeter la morale, il ne la trouve pas en vérité dans une conscience intemporelle, mais dans une attitude voulue, primitive, historiquement donnée. Dans son immoralisme, il se sent encore « proche de la millénaire honnêteté allemande ... » (4, 9). Pour autant qu'il est ce qu'il est, il ne peut aller lui-même jusqu'au bout des conséquences possibles de sa doctrine. « On a

beau parler de toute sorte d'immoralité ; mais pouvoir la supporter ! Par exemple je ne supporterai pas un mot estropié ou même un membre — infirmité plus ou moins longue et ruine, ce serait mon destin » (12, 224).

4° *L'homme qui se fait lui-même* : Selon Nietzsche l'homme n'est pas seulement un être changeable, mais une essence qui se produit, qui est libre. C'est cette liberté véritable que sa critique de la morale veut rendre à nouveau possible. Mais cette liberté doit être entendue selon son sens à lui. La liberté de la production de soi-même n'est rien autre que l'activité créatrice. C'est de trois façons qu'apparaît chez Nietzsche le mode dont, par la création, l'homme se produit lui-même.

Premièrement, il n'y a pas de valeurs absolues qui existent à la façon d'un être et qu'il suffit de découvrir, parce que c'est l'homme qui est l'essence, qui les évalue, les mesure, les apprécie et par là les crée ; mais les valeurs sont la forme sous laquelle l'homme, dans sa réalité historique, saisit ce qui n'est pas seulement conditions de son existence, mais conditions de son être-soi dans cet instant historiquement particulier. Elles ne sont jamais définitives, mais doivent être à chaque fois créées. Aussi dans cet instant actuel de l'histoire mondiale, s'impose à Nietzsche la tâche de transvaluer toutes les valeurs.

Deuxièmement, ce changement s'accomplit à l'intérieur de la relation fondamentale par laquelle l'homme se rapporte à lui-même en se voyant, s'appréciant, se dupant et se façonnant lui-même. Ce qui est ainsi produit n'est pas seulement ce qui peut être recherché psychologiquement, mais aussi ce qui pour la réflexion est secret intangible, ce qui pour l'être-soi est certitude véritable de sa présence, mais de telle sorte que, ce que je suis véritablement moi-même, vient à moi, comme si je m'étais donné à moi-même. Ainsi Nietzsche exprime comment, par delà toute action psychologiquement analysable de l'homme sur lui-même, la véritable profondeur permettant un ordre intérieur sans oppression, un empire sur soi-même sans violence faite à soi-même, est incompréhensible. Dans la mise au jour des instincts premiers, je ne saisis toute réalité psychologique qu'en donnant à celle-ci sens et forme. Il n'y a jamais une mesure qu'on peut établir psychologiquement, entre des extrêmes quelque chose de moyen qu'on peut comprendre, mais (Nietzsche les désigne par les mots de mesure et de milieu) un dépassement de l'ordre psychologique. Par delà toute possibilité de savoir psychologique, ceci est confié à l'être soi : « Il vaut mieux ne jamais parler de deux choses tout à fait supérieures ; la mesure et le milieu. Un petit nombre seulement en connaît la force et sait en reconnaître les indices sur les pentes mystérieuses des événements et des évolutions intérieures ; ils vénèrent en elles quelque chose de divin et craignent de parler trop haut » (3, 129).

Troisièmement, le changement résultant des instincts évaluateurs ne se réalise à l'intérieur du rapport de soi-même à soi-même que par l'aptitude au mouvement à l'intérieur de ma propre essence. Celle-ci subsiste non comme être, mais dans le devenir, par qui elle vient à elle-même. Au delà de toute transformation

psychologiquement visible et au delà de toute croissance et tout développement biologiquement reconnaissable, ce devenir est pour Nietzsche manifestation de la production de ce que je suis déjà comme possibilité existentielle. En tant que créateur, l'homme se change en de nouvelles appréciations et par là se change lui-même en ce que véritablement il est. Nietzsche s'approprie les exigences de Pindare : Deviens celui que tu es !

Le dur sérieux de la pensée nietzschéenne empêche toute espèce de pathétique moral. Cette pensée ne peut se satisfaire d'aucune phrase, d'aucune exigence, d'aucune loi, d'aucun contenu et elle ne saurait s'édifier d'elle-même. Son mouvement est l'exigence indirecte, se prendre au sérieux dans une profondeur, qui serait supprimée par tout ce qui est légalité et possibilité de déduction. Abandonner la morale comme morale générale, qui commande dans une inconditionnalité se fixant rationnellement, n'est pas un retour en arrière ; on risque cependant de s'abîmer dans l'inconsistance des possibilités, car la perte de la résistance venant des lois morales fixes peut conduire à l'arbitraire et au hasard, aussi bien qu'à la possibilité originellement vraie, dans son unicité historique.

Les contradictions et les raisonnements circulaires de la pensée nietzschéenne ne sont finalement que le moyen d'atteindre indirectement ce qui se situe au delà de la forme, de la loi et de ce qui est dicible. A la limite rien n'est et tout doit être. Partout cette pensée finit par renvoyer de façon indéterminée à un fond d'où mon être me vient à moi-même. Ce sont les « sentiers mystérieux du changement intérieur », c'est « la foi en nous-mêmes » ; c'est « l'action créatrice » ; c'est « la vie véritable comme légèreté de la danse ». Mais toutes les formules restent ambiguës et désunies, si elles reposent sur la foi en un être qui devient parce qu'il n'est pas simplement. De la dépendance à l'égard de nous-mêmes, dans notre fond, on peut dire : « la foi en nous-mêmes est le lien le plus fort et le coup de cravache le plus haut — et l'aile la plus forte » (15, 285).

LA CRÉATION COMME LIBERTÉ SANS TRANSCENDANCE.

Nous allons montrer de façon plus précise comment chez Nietzsche l'action créatrice prend la place de la liberté, ou bien comment pour lui l'action créatrice est liberté. La liberté, dans son sens existentiel, qu'elle soit chrétienne ou kantienne, n'existe qu'en relation à la transcendance ; elle est la possibilité d'un être fini, elle a sa limite dans la transcendance (et a besoin de l'origine incompréhensible à la limite, que celle-ci soit grâce ou don de soi à soi-même) ; par elle est décidé ce qui a un sens éternel ; elle existe historiquement comme unité de la temporalité et de l'éternité, comme décision qui n'est elle-même que l'apparition de l'être éternel.

Nietzsche rejette cette liberté. Il se déclare pour Spinoza, parce que celui-ci nie la liberté de la volonté, l'ordre moral du monde et le mal (à Overbeck, 30 juillet 80). La liberté que Nietzsche reconnaît et affirme, est le fait de se fonder en soi et vivre de soi, sans transcendance. Cette liberté est négative et positive. Le chemin de la liberté est négatif pour autant que celle-ci rejette, brise, nie ce qui

était et s'imposait : « Retrancher son passé (patrie, foi, parents, camarades) ; — la relation avec ceux qui sont exclus (dans l'histoire et dans la société) ; — renverser ce qui est le plus honoré, affirmer ce qui est le plus défendu ... » (13, 41). Positive, la liberté est production du caractère de créateur. Le positif ne peut pas se produire sans le négatif, parce que le positif ne peut être atteint que par le chemin de la négation. La dialectique du premier discours de Zarathoustra montre ce chemin ; du service par le rejet du service jusqu'à l'action créatrice (6, 33-36). Par contre le négatif qui se détacherait du positif et ne resterait par là que négatif, serait une liberté fausse parce que vide. Toute négation ne se justifie que par la position créatrice, dont elle est la suite ou bien la condition. En soi, elle est pire que le service obéissant de la tradition. Aussi, Zarathoustra demande à tous les libérateurs qui veulent enlever aux hommes leurs chaînes à cause de la liberté comme telle : « libres pourquoi ? » ; le « libre de quoi ? » lui est indifférent et il juge que : « il y en a qui perdent leur valeur dernière en rejetant leur sujétion » (6, 92).

La liberté négative étant totalement insuffisante, toute la question est de savoir, si c'est la liberté positive, créatrice qui inspire la négation accomplie. Si la création positive n'était pas l'authentique raison de la négation des obligations en vigueur, et, à la vérité, non la raison argumentante, mais existentielle, il serait à craindre que « les chiens sauvages veuillent être libres » (6, 61). Même la pure domestication de nos impulsions instinctives ne suffit pas, si elle résulte non de ce qu'il y a de positif dans l'action créatrice, mais de la négation, en soi encore insignifiante, de la vie instinctive : « Tu t'es dépassé toi-même ; mais pourquoi te donnes-tu seulement comme celui qui est dépassé ? Je veux voir le victorieux » (12, 283). C'est le créateur.

Nietzsche ne veut en aucun cas réduire la liberté sans transcendance à la pure vie, mais à la vie véritablement créatrice. Comme elle n'est pas l'anéantissement de toute moralité, mais saisie de quelque chose de plus que la morale, la négation de la morale tend uniquement à pousser l'homme vers le haut. Il semble que sans Dieu l'idée de Nietzsche conduit à un détachement radical ; il resterait la vie comme vie, comme elle est maintenant, et de passer la vie, comme elle passe toujours. Mais l'idée de Nietzsche s'invertit alors en son opposé. Sa tâche est incroyable : Toute charge est posée sur le particulier. Ce qui est exigé est la voie nouvelle, dangereuse parce qu'incertaine, de l'individu qui n'est pas encore soutenu par une communauté hiérarchisée. Celui-ci doit être à lui-même son principe d'obligation. Nietzsche exige de l'homme abandonnant la morale, qu'il s'impose à lui-même une obligation plus haute et plus inexorable. La morale est devenue irréelle, il ne reste plus encore qu'une apparence trompeuse. Nietzsche s'écrie menaçant : « Vous êtes trop faibles pour vous donner à vous-mêmes des lois. Aussi un tyran doit vous imposer un joug et vous dire : obéissez ! — et tout ce qui est bon et mauvais doit se noyer dans l'obéissance envers lui » (12, 274).

On trouve une confirmation décisive de cette interprétation de sa doctrine, en ce qu'à l'instant où se décide sa vie postérieure de

solitude (il s'agissait d'une personne avec qui il avait cru partager l'idée de sa philosophie de la création située au delà de la morale), l'identification de son « immoralisme » avec ce qui est « moins que la morale » lui fut insupportable. « En vous, écrivit-il, il y a cette poussée vers un saint égoïsme qui est la poussée vers l'obéissance à ce qu'il y a de plus haut. Vous l'avez bien confondue, par je ne sais quelle malédiction avec son opposé, l'égoïsme et les instincts prédateurs du chat, ne voulant que la vie. » Mais le sens de cette pure vie est « un sentiment de la vie dans le néant ... ce qui me dégoûte totalement dans l'homme » (brouillon de lettre à Lou, novembre 82). Nietzsche exprime de façon encore plus ramassée cette opposition : « Elle me disait qu'elle n'a pas de morale — et je pense qu'elle a comme moi une morale plus sévère que n'importe quelle autre » (brouillon de lettre à Rée, 1882). Les exigences supérieures de Nietzsche, auxquelles à son avis personne ne peut satisfaire, ne sont pas comme la morale un devoir être qu'on peut indiquer, elles ne peuvent être remplies par une action selon une loi déterminée. Mais l'expression de cette nouvelle moralité cherche ouvertement l'opposé de la vie purement amoral.

Nietzsche nous indique non seulement la forme, mais encore le contenu de cette morale supérieure, encore tout indéterminée (la morale du créateur) (12, 410). Le renversement créateur de toutes les valeurs doit produire cette nouvelle morale : « Qui crée le but qui reste au-dessus de l'humanité et au-dessus des particuliers ? » Le chemin ne peut plus être celui de l'ancienne morale qui voulait seulement « conserver ». Maintenant partout où le but n'est pas présent à tous « s'impose une morale expérimentatrice ; se donner un but » (15, 337). Il faut « remplacer la morale par la volonté de nos buts et en conséquence de ses moyens » (16, 295). C'est la substance du futur qui doit devenir libre : « On vous appellera les destructeurs de la morale, mais vous ne faites que vous trouver vous-mêmes » (12, 266). Chacun est renvoyé à soi-même. Quelque chose de nouveau, qui est indépendant, doit se déployer, « nous devons nous libérer de la morale pour pouvoir vivre moralement » (13, 124), ou bien « il me faut anéantir la morale pour imposer ma volonté morale » (13, 176).

Nietzsche réclame magnifiquement pour la morale une origine plus profonde et inviolée, qui, pense-t-il, ne peut être atteinte que sans Dieu. « Régner — et ne plus être esclave d'un Dieu ; — restait ce moyen pour anoblir l'homme » (12, 282).

Parce que Nietzsche veut, sans faire appel à la transcendance, déterminer la source créatrice qui est au fond de l'homme, il lui arrive continuellement, malgré sa volonté d'un plus que la vie d'employer soudainement le terme de pure nature dans le sens de ce qui est biologiquement connaissable, ou de ne plus avoir dans la main que des réalités purement psychologiques ou sociologiques. La nouvelle morale doit être la morale naturelle et, malgré toutes les pensées qui réduisent à néant tout cela, il y est déjà affirmé : « tout naturalisme dans la morale, c'est-à-dire toute morale du bon sens, est dominé par un instinct de vie » (8, 88).

Comment dans ses formulations Nietzsche tombe involontairement de l'appel à un principe existentiel dans la pure affirmation d'un fait naturel (donc d'une réalité qu'on peut analyser à la façon de quelque chose de particulier) nous pouvons le montrer clairement par l'exigence suivante : « Deviens ce que tu es. » Nietzsche peut dans une expression qui ressemble apparemment à cette proposition, mais qui est constatation au lieu d'être appel, dire : « On devient un honnête homme parce qu'on est un homme honnête, c'est-à-dire qu'on est né avec un capital de bons instincts et de relation qui prospèrent. Aujourd'hui nous ne pouvons plus penser la dégénérescence morale séparément de la dégénérescence physiologique » (15, 383). Assurément l'inséparabilité du « physiologique » (causal), comme du psychologique et du social dans l'existence sous la forme d'être-là, ne saurait être niée. Ce que notre recherche connaît en nous, nous est du même coup tellement lié, que sans cela nous ne sommes point. Inséparablement de cet être-là explorable, pour autant que nous le sommes et que nous le connaissons, il y a aussi l'autre ; le fond qui transcende toute possibilité de recherche. C'est seulement la clarté de la distinction intellectuelle qui anéantit l'ambiguïté d'un être, fait apparaître la possibilité existentielle et la réalité physiologiquement et psychologiquement explorable comme choses qui ne sont pas seulement connexes, mais identiques. L'être que je dois devenir peut premièrement signifier « l'être ainsi » (avec la conséquence du refus de soi par la phrase secrètement désolée ; je suis ainsi) ; le devoir n'a alors plus de sens propre, mais c'est ce qu'il faut inévitablement faire. Mais, deuxièmement, l'être signifie ce que je dois devenir ; même ce qu'il y a d'englobant dans la possibilité que je connais comme quelque chose de fixe et de définissable, et dont personne autre ne peut rien savoir ; cette possibilité reste ouverte et dévoile ce que je suis (tandis que le refus de soi ne conduit qu'à la confirmation toujours répétée du même état d'infériorité ou d'un état supposé parfait). Sur le plan de la réalité psychologique concrète, Nietzsche lui-même se refuse à admettre l'impossibilité de changer le caractère et condamne « la croyance par laquelle le plus grand nombre croit en soi comme en des faits qui ont atteint leur complète maturité. » Nous pouvons choisir librement entre des possibilités (4, 366). Mais le principe par lequel nous pouvons choisir librement est décidé. Cet être que la caractérologie ne peut cerner objectivement, mais que nous sommes véritablement, est atteint dans l'exigence : Deviens ce que tu es. Cette exigence, qui n'aurait aucun sens si elle s'entendait seulement d'un être ainsi inné entendu comme situation de fait psychologique, recèle, lorsqu'elle est entendue sérieusement, un danger du fait qu'elle conduit à la source toujours indéterminée de mon être et qu'elle est exposée à toutes sortes d'incompréhensions ; en effet, ce n'est pas une loi déterminée et une obligation objectivement déductible qui décide, mais la dépendance par rapport à la source créatrice en moi et celle-ci peut faire défaut. Aussi, lorsque Nietzsche dit : « Deviens ce que tu es, c'est un appel qu'on ne peut adresser qu'à peu d'hommes, qui est inutile pour quelques-uns de cette minorité » (11, 62), cet appel peut également perdre son sens du fait qu'on retombe

dans la conception d'une espèce d'hommes qu'on peut classer objectivement ; mais ce qui s'exprime est le danger existentiel vrai et voulu, danger consistant en ce que l'action créatrice fait défaut, danger dont Nietzsche a impitoyablement conscience.

LE RENVERSEMENT DE L'IMMANENCE.

Là où la liberté que Nietzsche niait devient certaine à l'homme, il s'apparaît dans l'identité avec son être libre justement comme libre devant la transcendance, à la fois anéanti et caché. La création, dont Nietzsche fait, à la place de la liberté existentielle, l'unique réalité de sa liberté immanente, est au contraire dépendante d'elle seule, enfermée en soi ou perdue. Le créateur, qu'il connaisse des travers ou le succès, trouve dans la philosophie de Nietzsche, au lieu de la révélation de la transcendance, conscience du destin. A la place de la transcendance Nietzsche pose « la nécessité » ; cette nécessité, pensée métaphysiquement jusqu'au point où chaque hasard qui m'atteint, chaque excitation qui émerge en moi apparaît dans la totalité de mon devenir créateur comme pleine de sens est (par là semblable à la liberté qui était niée) essentiellement différente de la nécessité causale d'un processus psychique et biologique. Cependant il y a malgré tout une conscience transcendante de l'être total. Ici se trouve un savoir relatif des relations particulières dans le monde.

La création sans transcendance, l'être soi sans Dieu, doit conduire à deux conséquences que Nietzsche tire en fait. Si la finitude de l'essence humaine devient invisible comme finitude parce qu'elle n'est plus entourée d'aucune finitude, c'est-à-dire si la liberté de la création s'oppose non à la transcendance mais au néant (c'est seulement ce qui existe en dehors du néant qui est tout et la finitude du néant n'est pas prise au sérieux) alors, ou bien la création acquiert une valeur absolue comme réalité temporelle sans une mesure s'y appliquant ou bien elle est divinisée. Le naturalisme est l'expression de la première conséquence, l'hybris de la deuxième. Au lieu de référence à la transcendance, tous deux sont modes de la confiance en une limite qui n'est pas seulement limite en face d'un autre, mais plénitude. Ces deux conséquences se sont exprimées chez Nietzsche en un langage merveilleusement audacieux, qui invertit toute pensée rationnelle.

1° Dans sa libération de toute morale, Nietzsche se croyait un avec Jésus : « Jésus prit parti contre ceux qui le jugent. Il voulait être celui qui anéantit la morale » (12, 2, 66). « Jésus disait ; En quoi la morale nous concerne-t-elle, nous Fils de Dieu » (7, 108). En Jésus, Nietzsche voit une réalité anticipée de l'idée qu'il avait de ce qui est plus que moral, de ce qu'il veut aussi être lui-même : « Dieu, pensé comme le fait de l'être délivré de la morale, toute la plénitude des oppositions de la vie qui se presse et les sauve, les justifie dans une souffrance divine — Dieu comme l'au-delà du bien et du mal » (16, 379). Que Nietzsche au commencement de sa folie signe aussi bien « Dyonyssios » que le « Crucifié », s'accorde avec cette conséquence.

2° Cependant, la même confiance en soi par le dépassement de toute morale déterminée est en quelque sorte d'essence inverse, lorsque (n'existant pas comme nature et comme réalité), celle-ci se

rapporte non à l'origine mais à l'action victorieuse dans le monde : « Nous immoralistes sommes aujourd'hui la puissance la plus forte, les autres grandes puissances ont besoin de nous. Nous construisons le monde d'après notre image » (15, 225). Tout ce qui a la forme de la valeur paraît être abandonné, si c'est seulement la réalité brutale dans son immédiateté où cette confiance en soi ne cherche la victoire que pour elle, qui est présente. Alors on en vient à se demander si au lieu d'un au-delà de la morale il ne reste pas plutôt un en-deçà, les pures forces naturelles comme donné. En fait cette confiance en soi est inséparable du triomphe démonique dans cette phrase inquiétante : « Nous immoralistes sommes aujourd'hui le seul pouvoir qui n'a besoin d'aucun allié pour arriver à la victoire. Nous n'avons pas même besoin du mensonge. Nous arriverions au pouvoir sans la vérité. L'enchantement qui combat pour nous c'est la magie de l'extrême » (16, 193-194).

Dans les deux cas ne s'exprime plus l'éthos d'êtres finis qui vont leur vie dans la tension vers la transcendance, sous l'obligation que leur impose l'historicité. Parce que les exigences ultimes de Nietzsche amènent à s'éteindre l'esprit qui puise son obligation dans la connaissance de sa finitude, la divinisation est tout aussi possible que la disparition dans l'extrême (conçu comme ce qui est extrêmement effectif). Là où de cette façon, finitude, obligation s'imposant au fini et existence possible semblent disparaître, l'accès nous est fermé à nous essences finies. C'est comme si, chez Nietzsche, la liberté s'était transcendée en création (qui à cause de son indétermination ambiguë, ne nous accorde plus aucun terrain), et la création, transcendée à nouveau en une explosion aux termes de laquelle il ne reste plus qu'un fantôme de Dieu ou le néant.

Finalement, si nous considérons la pensée de Nietzsche dans sa détermination et son étendue concrète, il y a partout une sorte d'abandon de la divinisation et de la diabolisation. Alors en opposition à la divinisation et à la démesure de l'extrême, la phrase suivante apparaît revêtir une force toujours nouvelle : « C'est le propre de la virilité que nous ne nous trompions pas sur notre position humaine, nous voulons plutôt aller jusqu'au bout de notre mesure » (14, 320). L'homme doit trouver son auto-limitation dans le monde, du fait qu'il suit un chemin. Lorsque Nietzsche pose la question du chemin, il rend effective l'auto-limitation humaine.

Ce n'est que de façon temporaire que ce chemin lui apparaît désolé, l'affirmation suivante caractérise l'impossibilité de vivre ni avec, ni sans morale : « C'est peut-être un diable qui trouve la morale pour torturer les hommes par l'orgueil et un deuxième diable qui la leur enlève à un moment quelconque, pour les torturer par le mépris de soi » (12, 203). L'impossibilité d'échapper au dilemme fait entrevoir la possibilité que « peut-être l'humanité doit disparaître à cause de la morale » (12, 240).

Mais, en fait, le chemin demeure ouvert : « Nous, qui à nouveau osons vivre dans un monde démoralisé, nous païen, nous concevons ce qu'est une foi païenne — devoir de représenter une essence plus élevée que l'homme » (16, 379). Selon Nietzsche, il ne faut attendre que de l'homme en train de se transformer dans le monde, ces essences supérieures situées au delà de l'homme. Au lieu de la

divinité et de la morale, c'est l'image de l'homme qui nous appelle en avant.

L'APPEL

Les images de l'homme sont ou bien descriptions de sa réalité ou bien esquisses de ses possibilités. Les images dessinées par Nietzsche se situent sur ces deux plans. Le premier fait apparaître une grande multiplicité de figures ; types sociologiques tels que le marchand, le politique, le prêtre, l'érudit ; de plus types caractérologiques. Il n'est pas besoin de rappeler la richesse de ces considérations psychologiques, ni de les ordonner. L'essentiel est que, chaque fois, dans la description psychologique perce déjà une insatisfaction ; le regard se porte vers l'homme supérieur. Le deuxième plan montre les figures par lesquelles l'homme s'élève au-dessus de lui-même comme donné. Ou bien les hommes paraissent une réussite, mais tellement menacée qu'elle échoue totalement sur la réalité, ou bien ils se détruisent dans une insatisfaction de soi-même, qui s'illusionne en fait et doit être surmontée. Aussi, par delà les hommes supérieurs, Nietzsche porte ses regards sur une dernière possibilité située sur un troisième plan, où se trouve en réalité le but propre de l'homme : le surhomme.

Ne représentant pas seulement sa réalité, mais étant formes en soi évidentes du développement de ses possibilités, les images de l'homme sont ou bien des prototypes selon lesquels je m'oriente, ou bien des modèles qui me donnent ma direction. Ces images sont fonction de ma représentation ; images dont j'ai besoin pour me produire moi-même ; puisque je regarde des prototypes, je m'oppose aux caricatures et j'expérimente les modèles dans leur indétermination comme puissances qui m'appellent. Les hommes supérieurs de Nietzsche sont en même temps des prototypes et des caricatures. C'est comme si tout idéal déterminé de l'homme s'anéantissait, parce que, pensé comme achevé, il se change en son opposé. L'indétermination du surhomme est au contraire le modèle qui me guide et empêche que je me perde et m'étirole dans un idéal déterminé.

Ces images supposent en outre une sorte de lutte pour l'homme authentique. De ce que les hommes ne sont pas égaux résulte non seulement une diversité d'images de leur position de fait, mais encore que les images des possibilités humaines ne peuvent pas se réunir dans un idéal universellement valable. Mais si j'ai au-dessus de moi non seulement une représentation de l'homme, mais encore une image qui agit, qui m'empoigne, alors mon langage, mes exigences, mon vouloir sont une lutte secrète pour cette image. « Aux bons et aux justes », menteurs qui apparaissent comme s'il y avait quelque chose d'universellement valable comme vrai, Nietzsche dit : « Vous tous, justes, vous ne combattez pas pour le droit, mais pour que l'image que vous avez de l'homme remporte la victoire. Que toutes vos images de l'homme se brisent contre

son image de surhomme, voyez c'est la volonté de justice de Zarathoustra » (12, 363).

Nietzsche a lutté pour l'image de l'homme. Sa tâche, qui est de la voir dans son authenticité et de la rendre agissante, se manifeste déjà clairement à lui dans sa jeunesse : « qui donc prêterà à la nature humaine, au trésor sacré et intangible que les générations successives ont peu à peu amassé, qui donc prêterà ses offices de gardien et de chevalier servant. Qui dressera l'image de l'homme » (1, 424). Nietzsche a fait lui-même ce qu'il a vu dans toutes les morales : « La morale ne fait rien qu'établir les images de l'homme ... peut-être le fait qu'elles agissent sur celui-ci ou celui-là » (11, 216).

Pour caractériser l'image que Nietzsche donne de l'homme, point n'est besoin malgré toute la magnificence de leur richesse, des esquisses du premier plan. L'image de l'homme n'est facteur de mouvement que sur le deuxième plan, celui « des hommes supérieurs ». Le troisième montrera l'abstraction du surhomme, qui se perd presque dans le vide.

L'HOMME SUPÉRIEUR.

L'homme supérieur est l'image en laquelle primitivement Nietzsche croit. Aussi longtemps que le surhomme ne s'est pas imposé à Nietzsche comme destructeur de tous les idéaux, il voit en l'homme supérieur un accomplissement suffisant. Celui-ci est l'homme qui peut déposer les chaînes : « ces erreurs lourdes et significatives des représentations morales, religieuses, métaphysiques », qui a atteint finalement le premier grand but : « la séparation de l'homme d'avec l'animal ». Mais cette liberté créatrice n'est pas possible à l'homme comme homme : « C'est seulement à l'homme anobli que cette liberté de l'esprit peut être donnée » : « c'est lui seulement qui peut dire qu'il vit à cause de la joie » et quelques hommes seulement en viennent jusque-là. « Le temps appartient aux individus » (3, 371).

Dans cette perspective l'homme supérieur est encore réalité, mais réalité menacée et vouée à l'échec. Les hommes les plus supérieurs sont dans un danger plus grand, qui vient de l'extérieur comme de l'intérieur. Leur caractère extraordinaire se perd dans une société qui est basée sur l'habitude ; ils se courbent et deviennent mélancoliques, malades. Ce sont seulement « les natures d'airain, comme Beethoven, Goethe » qui peuvent durer. Mais « chez elles apparaît aussi l'effet de la lutte la plus fatigante et de l'engourdissement. Leur respiration devient plus difficile et le ton de leur voix facilement trop puissant » (1, 405). La société est impitoyablement ennemie de ces grandeurs. « On hait la représentation d'une espèce supérieure d'homme » (16, 196). On regarde leur isolement comme une faute. Assurément « il existe une réussite continuelle de cas isolés sur différents points de la terre ... qui permettent en fait d'imaginer un type supérieur » (8, 219), mais « la disparition des hommes supérieurs est la règle » (7, 255). La chance qu'un homme supérieur « se mette à agir en temps voulu », c'est l'exception ; le mode d'être général des hommes supérieurs est que « dans tous les coins du

monde, il y a des hommes qui attendent et qui ne savent pas qu'ils attendent vainement » (7, 261).

Comme le doute que Nietzsche éprouve en l'homme s'étend à tous les hommes supérieurs, qui ont apparu et qui ont été honorés, il lui semble que la grandeur de l'humanité ne saurait s'enfermer dans une forme et dans une image. L'homme supérieur est tout aussi peu connu du public qu'un secret. Déçu par toute apparence, Nietzsche tourne sa foi vers cette possibilité : « Ce qu'il y a de plus beau se passe peut-être toujours dans l'obscurité, et à peine né, s'effondre dans la vie éternelle ... Le grand homme reste toujours invisible, comme une étoile lointaine, dans ce qu'il y a de plus grand, qui exige l'admiration ; sa victoire sur la force demeure sans témoin et, par conséquent, aussi sans être glorifiée et chantée (4, 357). La phrase suivante reflète également la même inspiration : « jusqu'ici aucun artiste ne s'est levé qui donne une idée de l'homme supérieur, c'est-à-dire de l'homme le plus simple et en même temps le plus parfait. Mais, peut-être que de tous les hommes connus, les Grecs ont jeté leur regard le plus loin, en forgeant l'idéal athénien » (3, 98).

Cependant, considérés soit dans leur réalité soit dans leurs possibilités de devenir, les hommes supérieurs disparaissent de l'horizon de Nietzsche. La déception causée par toutes les formes sous lesquelles ils apparaissent, l'emporte de plus en plus chez lui.

Sous quelque forme qu'il apparaisse, l'homme supérieur est déjà suspect à Nietzsche du fait simplement de son élan ; il demande : « Vous élevez-vous, hommes supérieurs ? N'êtes-vous pas poussés en haut par ce qui est le moins élevé en vous ? Vous qui montez, ne fuyez-vous pas devant vous ? » (8, 389) ; et il leur oppose celui dont l'essence même par son origine est d'un rang élevé, « il est d'en haut » (5, 29). Partout où il paraît, un tel être induit Nietzsche à la suspicion.

Le psychologue qu'il est devine la fausse monnaie mise en circulation dans la vénération des hommes supérieurs : « quels martyrs sont les hommes supérieurs aux yeux de celui qui les a une fois devinés ! ... » A ses yeux les poètes « hommes du moment, exaltés, sensuels, enfants, passent brusquement et sans raison de la confiance à la défiance ; avec des âmes où se cache généralement quelque fêlure, ils se vengent souvent par leurs ouvrages d'une souillure intime, cherchent souvent par leur envol à fuir une mémoire trop fidèle » (7, 257).

Mais ce n'est pas seulement dans la multiplicité des perversions publiquement connues, ni dans les formes à ses yeux les plus élevées de l'homme, que Nietzsche voit ce qu'il y a d'insuffisant dans leur essence même. Bien qu'il tienne en quelque façon l'héroïsme pour ce qu'il y a de plus élevé, il lui apparaît cependant au-dessus de celui-ci une possibilité plus élevée ; dans les héros il veut aimer non seulement « l'encolure du taureau » mais il veut voir « encore le regard de l'ange ». Il exige aussi du héros : « il faut aussi qu'il désapprenne sa volonté de héros ... Son flot de passion ne s'est pas encore calmé dans la beauté ... La beauté est insaisissable pour « toute volonté violente » ... » (6, 172). Il y a même dans l'héroïsme authentique des signes de l'insuffisance continuelle de l'homme. Le

héros n'est pas l'achèvement. En lui, il y a encore ce qui appartient à l'homme en tant qu'homme. Tout ce qui est dépassement, sacrifice, traversée : « ceci est le secret de l'âme ; quand le héros a abandonné l'âme, c'est alors seulement que s'approche en rêve — le super-héros » (6, 173).

Partout où l'on se représentait l'homme supérieur et en créait l'image, Nietzsche vit que la suite en était comédie. En tant que modèle l'idéal suppose une vie qui manque de vérité. Il en était ainsi dans la philosophie ancienne. Il « paraissait nécessaire de trouver l'homme parfaitement abstrait, bon, juste, sage, dialecticien — bref, l'épouvantail de la philosophie ancienne ; une plante détachée de tout sol, une humanité dépouillée de tous les instincts déterminés qui la règlent, une vertu qui se démontre par des raisons » (15, 459).

Tous les doutes de Nietzsche sur l'homme supérieur témoignent de la même chose ; Nietzsche, qui tend continuellement à ce qu'il y a de plus élevé, ne saurait regarder aucune forme réelle ou pensée comme le terme de son mouvement. Là où va justement son plus grand amour, il expérimente sa plus grande douleur : « Ce ne sont pas là ses péchés et ses grandes folies ; ce sont ses perfections qui m'ont fait souffrir, lorsque l'homme me faisait le plus souffrir » (8, 385).

C'est dans la quatrième partie de Zarathoustra, que cet amour de Nietzsche pour l'homme supérieur et son insatisfaction en lui a trouvé son expression profonde et émouvante, les hommes supérieurs paraissent comprendre Zarathoustra, ils le cherchent, ils attendent de lui leur salut de la misère résultant de l'insatisfaction qu'ils éprouvent dans le monde, les hommes et eux-mêmes. Tous montrent un trait qui malgré leur défaut témoigne cependant de leur grandeur propre ; les rois témoignent le déplaisir qu'ils ont à régner sur la canaille ; le consciencieux de l'esprit témoigne de la profondeur pleine de sacrifice dans la recherche de n'importe quel sujet ; l'enchanteur de la conscience de n'être cependant pas grand malgré la richesse de son jeu ; le dernier pape des lumières supérieures qu'il a sur les choses de Dieu, l'homme le plus laid de l'impossibilité de supporter la comparaison et le mépris de soi-même ; le mendiant de sa radicale volonté de renoncement ; l'ombre du libre penseur du manque d'égard de son doute sur toutes les valeurs et les grands noms. Tous disent et font quelque chose de vrai. Zarathoustra peut un instant faire don à chacun de son amour, comme si quelque chose allait vers lui qui soit de la même espèce que lui. Mais chacun n'a pas seulement un défaut, mais montre soudainement un aveuglement essentiel dans la compréhension de l'idée de Zarathoustra. Celui-ci est désillusionné au plus intime de lui-même. Aussi s'adresse-t-il ainsi à tous les hommes supérieurs : « il se peut que vous soyez tous, les uns comme les autres, des hommes supérieurs ; pour moi cependant vous n'êtes ni assez grands, ni assez forts. Pour moi je veux dire pour la volonté inexorable qui se tait en moi » (6, 410). Son rejet revêt de multiples formes. Il ne veut pas « Les hommes du grand désir, du dégoût, de la grande satiété » (6, 420). Dans le fond ceux-ci vivent du non-être. Aussi il y a dans toute leur misère une angoisse,

qui cherche à éviter le risque de prendre parti et le danger du refus : « Celui qui, comme vous, marche sur des jambes malades et frêles veut avant tout être ménagé, qu'il le sache ou qu'il se cache » — (6, 410). Aussi peut-on contester la racine même de leur être. « Vous hommes supérieurs ici, n'êtes-vous pas tous des ratés ? » (6, 426). Mais, les ratés pouvaient encore se donner de la valeur dans leur sacrifice. Eux, ils ne le font pas. La façon dont ils sont ratés, et manifestent par leur incompréhension leur défiance, est symbolisée de façon impitoyable et poétique par le sérieux qu'ils acquièrent dans la proximité de Zarathoustra ; ils perdent leur misère et se répandent joyeusement en bruit et en rires : « chez moi, ils ont oublié leurs cris de détresse ; — malheureusement par leurs cris » (6, 450). Zarathoustra ne « vit encore aucun homme supérieur » (6, 374).

CONTRE LE CULTE DES HÉROS.

Aucun homme réel ne résiste aux mises en question ultimes auxquelles on le soumet, s'il doit posséder une valeur achevée. Celui qui rend un culte à un homme comme si celui-ci était parfait, détruit l'homme possible qui est en lui. Deux raisons amènent Nietzsche à se refuser à admettre que des hommes se soumettent inconditionnellement à un homme dans leurs âmes. L'histoire montre des exemples effrayants. Des hommes de cette espèce vécurent dans l'entourage de Napoléon ... « lui qui a jeté dans l'âme de ce siècle cette prostration romantique devant le héros ». Selon Nietzsche « ces fanatiques d'un idéal, qui a chair et sang » sont dans le droit tant qu'ils le rejettent, qu'ils le nient, car ils connaissent ce qui est nié, car ils viennent eux-mêmes de là. Mais, aussitôt qu'ils affirment leur idéal sous la forme de cet homme charnel, sans le mettre aucunement en question, ils deviennent malhonnêtes. Ils doivent établir tellement loin la personne héroïsée qu'on ne peut plus la voir de façon précise. Cependant, dans le fond, leur conscience intellectuelle sait comment cela s'est passé. « Lorsque dans une horrible évidence, le divinisé trahit sa non-divinité et ses qualités beaucoup trop humaines, alors ces fanatiques du culte des héros trouvent une nouvelle illusion ; ils prennent parti contre eux et ressentent, en tant que prêtres de ce culte, quelque chose comme un martyre » (4, 248 sq).

LE SURHOMME.

Que Nietzsche fasse s'abîmer toute forme d'homme supérieur et rejette toute divinisation d'un homme charnel, vient de l'instinct qui ne lui permet nulle part de se reposer dans la finitude. Si la grandeur s'évanouit, quelque chose de plus élevé doit être possible. Si dans « l'homme supérieur » l'homme est visiblement manqué, alors se pose la question ; comme l'homme lui-même sera dépassé ? L'idée du surhomme doit donner la réponse. En face de l'insuccès universel de tous les types d'humanité, Zarathoustra s'écrie : « Si l'homme est manqué, eh ! bien, en avant » (6, 426). La vision de Zarathoustra s'étend jusque dans les lointains. Ceux-ci lui permettent de voir ce dont il s'agit pour lui : « Le surhumain me

tient au cœur, c'est lui qui est pour moi la chose unique, et non point l'homme ; non pas le prochain, non pas le plus pauvre, non pas le plus affligé, non pas le meilleur ... Ce que je puis aimer en l'homme c'est qu'il est une transition et un destin » (6, 418). Nietzsche ne s'attache ni à ce qui est visible en l'homme, ni à ce qui est caché, mais à ce qui est avenir, à ce qui, par l'homme, est au delà de l'homme.

Produire le surhomme telle est la tâche. « Notre essence est de créer un être plus élevé que nous-mêmes sommes. Créer au-delà de nous-mêmes ! C'est là l'instinct de l'action et de l'œuvre. De même que tout vouloir présuppose un but, de même l'homme présuppose un être qui n'est pas là, mais qui lui donne un but » (14, 262). Il faut produire ces êtres qui « sont supérieurs à toute l'espèce humaine » (14, 261).

C'est la foi de Nietzsche qui se crée l'idée de surhomme. Il attend : « à un moment quelconque, doit cependant venir le sauveur qui donne à la terre son but ... ce vainqueur de Dieu et du néant » (7, 395). En fait, de même que plus tard dans la doctrine de l'éternel retour, Nietzsche veut remplacer ici la divinité. « Dieu est mort, nous voulons maintenant que le surhomme vive » (6, 418).

Le surhomme reste pour Nietzsche (en tant qu'image) indéterminé. C'est la position de la tâche qui est au centre de gravité de sa pensée. Cependant cette tâche ne peut être indiquée que de façon indéterminée.

Nietzsche veut que l'homme jette ses regards sur ces hauteurs. A ceux qui n'ont rien de plus cher que de s'efforcer de comprendre l'homme supérieur, il dit : « Vous devriez avoir la force de regarder au-dessus d'eux, des êtres qui leur sont encore de cent milles plus hauts » (13, 167).

Mais ce regard est, comme tel, purement contemplatif. Il s'agit de l'activité qui permet la réalisation de ce qui est vu. Nietzsche, veut par toute sa pensée, par le mouvement produit par lui, en particulier par le « renforcement de toutes les oppositions et tous les abîmes, par la mise au rancart de légalité, par la création d'hommes débordants de puissance, promouvoir la naissance du surhomme » (14, 262). Avec la possibilité d'un surhomme le danger est inévitablement augmenté, exagéré à l'extrême : « Comment pourrait-on sacrifier le développement de l'humanité pour faire naître une espèce plus élevée que l'homme ? » (16, 278). La véritable attitude pour chacun est de se dévouer afin que vienne celui qui est plus. Notre humanité est seulement passage et descente. Il lui est demandé de « danser par-dessus sa tête » (6, 430).

Comme cela arrive cependant dans la réalité, Nietzsche ne sait pas le dire. Il développe cette attitude qui sacrifie, déborde et dépasse tout. Mais l'idée large et illimitée que toute véritable action humaine est facteur d'ascension, se change immédiatement chez lui en la représentation biologique d'un élevage, guidé par l'attente qu'un être nouveau naisse, à la limite entre l'espèce humaine actuelle et une plus élevée.

Il est clair que par l'honnête mise en question continuelle de toutes les positions, Nietzsche transcende cet effort abstrait d'élé-

vation constitué par l'idée de surhomme (il le dépasse de la même façon que la pensée de Dieu). « Nous sommes toujours attirés vers les régions supérieures, c'est-à-dire vers le pays des nuages ; c'est là que nous plaçons nos ballons multicolores et nous les appelons Dieu et surhommes ; — car ils sont assez légers pour ce genre de sièges, tous ces dieux et ces surhommes. Hélas, comme je suis fatigué de tout ce qui est insuffisant ! ... » (6, 188).

DEUXIÈME CHAPITRE

LA VÉRITÉ

VÉRITÉ SCIENTIFIQUE ET VÉRITÉ PHILOSOPHIQUE.

L'attitude méthodique. — Origine et vie des méthodes. — Limites de la science. — Science et philosophie.

VÉRITÉ ET VIE.

Caractère phénoménal de la vérité. — L'application de la théorie. — Le cercle. — Véracité et existence. — La vérité en tant que détruite et conditionnée par les puissances vitales. — La conscience de la limite.

LA VOLONTÉ PASSIONNÉE ET ILLIMITÉE DE VÉRITÉ.

La probité. — La justice. — L'auto-dépassement de la volonté de vérité. — Le doute illimité.

LA DESTRUCTION DE LA RAISON.

LA VÉRITÉ EST DÉPASSEMENT PAR DISCONTINUITÉ.

Impossibilité de communiquer la vérité. — Le danger de la vérité. — Vérité et mort. — Rien n'est vrai, tout est permis.

La réflexion sur l'homme nous a amené à le dissoudre en un néant. La volonté passionnée de vérité de Nietzsche osa tirer les conséquences les plus extrêmes. Après que l'homme s'est pour ainsi dire perdu, que toutes les valeurs établies sont devenues contestables, Nietzsche cherche à déterminer le sens de la vérité. En conséquence celle-ci devient contestable, la possibilité de la morale et la raison s'évanouissent. De même que la réflexion sur l'homme provoque la décomposition de la morale, de même la réflexion sur la vérité provoque la ruine de la philosophie traditionnelle dans sa substance historique.

Mais, à suivre les pensées de Nietzsche on voit pour ainsi dire qu'à travers la négation apparaît toujours un existant qui permet la négation. Ce qui est nié ne doit pas seulement, pour être nié, être objet d'expérience, mais être, dans un autre sens objet d'affirmation. Aussi, tout exposé pénétrant de sa philosophie négative est animé en même temps par ce qui est positif. En devenant effectif, le rejet par Nietzsche de toute substance historique est formé de la reconquête transformante qu'il en fait.

Les réflexions par lesquelles Nietzsche cherche à déterminer le sens de la vérité, ne sauraient guère être renfermées dans un ensemble systématique unique. Pour développer ces exposés (qui en fait se compénètrent les uns les autres), nous nous appuyons sur trois sources indépendantes de vérité indiquées par Nietzsche : premièrement la science méthodique, deuxièmement la théorie

selon laquelle la vérité est interprétation faite par un vivant ; troisièmement, la passion illimitée de la vérité. Chaque fois des positions claires apparaissent sur un chemin, qui aboutit finalement à un échec : Nietzsche cherche à dissoudre la raison. Finalement toutes ses conceptions de la vérité débouchent dans un dépassement par solution de continuité.

VÉRITÉ SCIENTIFIQUE ET VÉRITÉ PHILOSOPHIQUE

Nietzsche a vu dans la science une source immédiate de vérité. Bien que plus tard cette source soit écartée, c'est-à-dire mise en question, elle ne perd pas en fait sur son plan son indépendance qui, ici, n'est pas encore sujette à caution. Nietzsche est résolument entré dans le domaine de la science. Il peut sembler que sa passion de la vérité y trouve un terrain ferme.

L'ATTITUDE MÉTHODIQUE.

La science est pour Nietzsche méthode. Les méthodes ne sont pas seulement « les vues les plus pleines de valeur » (16, 3), mais « c'est sur l'intellection de la méthode que repose l'esprit scientifique » (2, 410). Comme tels les résultats substantiels de la science ne subsistent pas par eux-mêmes. Ils « ne pourraient, si ces méthodes venaient à se perdre, empêcher un nouveau triomphe de la superstition et de l'absurdité » (2, 410). Il n'y a de savoir véritable qu'avec la méthode. Nietzsche n'a pas trouvé de nouvelle méthode dans une branche spéciale de la science, il n'a pas non plus fait faire un pas à l'éclaircissement logique de ces méthodes. Il réfléchit plutôt (présupposant la valeur évidente de l'intellection scientifique) sur sa valeur. Il ne traite pas de la méthode mais de l'attitude méthodique.

Par celle-ci une sûreté unique dans le monde est atteinte : « C'est un bonheur profond, un bonheur radical que la science nous procure en découvrant des choses qui tiennent bon et qui donnent toujours motif à de nouvelles découvertes — car il pourrait ne pas en être ainsi ; — que dis-je ? nous sommes si persuadés de l'éternelle transformation des lois et des idées humaines que nous sommes dans la stupéfaction de voir comment les résultats de la science tiennent bon » (5, 81). La méthode conduit à un type de vérité, que l'expérience unique et irremplaçable d'un aspect de l'être amène à connaître : « Découverte magnifique : tout n'est pas incalculable, indéterminé. Il existe des lois qui demeurent encore vraies au-dessus de la mesure de l'individu. » (12, 47).

L'attitude méthodique cherche la certitude, non la persuasion, la vérité fondée de façon cogente, non le contenu de ce qu'elle sait ; aussi « les vérités qui n'apparaissent pas » s'imposent également à elle (2, 248) ; et par là « ce qui est pénible, certain, durable et par là même encore gros de conséquences pour toute conscience ultérieure est à ses yeux le plus haut » (2, 20).

Dans l'attitude méthodique toute connaissance absolue est anéantie, afin que, à la place de celle-ci, on possède de façon

inattaquable une connaissance déterminée particulière et que par là on puisse quelque chose dans le monde : « La connaissance a la valeur de réfuter la connaissance absolue » (12, 4) : « la foi en des vérités définitives sera refroidie » (2, 230). Avec la science on acquiert en même temps « du pouvoir sur la nature » sans avoir véritablement besoin de la connaissance dernière de la cause et de l'effet (12, 4). Lorsqu'elle domine de façon méthodique et déterminée le connaissable dans sa relativité, cette attitude ne se perd ni dans le savoir absolu, ni dans la négativité du non-savoir, qui met tout en doute.

En comprenant par son expérience propre que le vrai savoir est méthode, Nietzsche voit également que l'attitude méthodique n'est pas caprice d'une spécialité séparée de la vie, mais possibilité ouverte à toutes les pensées de l'homme et à la saisie des situations de fait qui le concernent. Nietzsche voit dans la méthode quelque chose qui appartient à la rationalité de l'homme ; de son opposé il dit : « Les gens d'esprit ont beau apprendre autant qu'ils veulent des résultats de la science, on s'aperçoit toujours à leur conversation ... que l'esprit scientifique leur fait défaut ; ils sont alors tout flamme ... Avoir une opinion signifie par là même chez eux : en être fanatique » (2, 410). La maîtrise de soi de la pensée méthodique est, à l'opposé de ce bruit d'opinions et d'affirmations, un effort d'une inlassable douceur. En particulier « les natures scientifiques savent que le don d'avoir de toutes pièces des idées doit être réfréné de la façon la plus sévère par l'esprit de la science » (2, 247). A cause des conséquences désastreuses du manque de méthode dans tous les domaines de la vie, Nietzsche voudrait que : « de nos jours chacun ait appris à connaître au moins une science à fond ; alors il saura toujours ce que c'est qu'une méthode et combien est nécessaire la plus entière prudence » (2, 410). Que pour un temps, on ait pratiqué une science exacte procure « un accroissement d'énergie, de capacité de raisonner, de constance à persévérer ; on a appris à atteindre une fin par des moyens appropriés à la fin. C'est en ce sens qu'il est très précieux en vue de tout ce que l'on fera plus tard, d'avoir été un jour homme de science » (2, 239).

Chez Nietzsche la volonté d'une formation scientifique est d'autant plus pressante qu'il connaît la valeur irremplaçable de la certitude qui n'est possible que par la pure méthode, aussi bien que l'extraordinaire danger auquel est exposé son progrès dans le cours de l'histoire humaine. Dans sa dernière année, il dit encore, voyant que tout le travail scientifique du monde antique avait été accompli en vain : « Toutes les conditions premières pour une civilisation savante, toutes les *méthodes* scientifiques, étaient déjà là, on avait déjà fixé le grand, l'incomparable art de bien lire, — cette condition nécessaire pour la tradition de la culture, pour l'unité des sciences ; les sciences naturelles liées aux mathématiques et à la mécanique se trouvaient sur le meilleur chemin, — le sens des faits, le dernier et le plus précieux de tous les sens, avait son école ... Tout ce qui était essentiel pour se mettre au travail, avait été trouvé ; — les méthodes, il faut le dire dix fois, sont l'essentiel, et aussi les choses les plus difficiles, celles qui ont le plus longtemps contre elles les habitudes et la paresse. Ce qu'aujourd'hui nous avons regagné avec

une indicible victoire sur nous-mêmes — le regard libre devant la réalité, la main circonspecte, la patience et le sérieux dans les plus petites choses, toute la *probité* dans la recherche de la connaissance — tout cela existait déjà il y a plus de deux mille ans » (8, 307 sq).

ORIGINE ET VIE DES MÉTHODES.

Les méthodes ne sont pas des procédés applicables mécaniquement ; pas plus que n'importe quelle autre vérité, la vérité scientifique ne saurait être dérobée dans une indifférence froide. Il n'y a pas de procédé établissant la vérité de façon automatique et indifférente. En reconstituant psychologiquement la naissance et le développement des méthodes scientifiques, Nietzsche montre que toujours les méthodes doivent être animées par quelque chose d'autre, d'étranger et d'opposé à la réalité. Celles-ci perdent leur sérieux et leur sûreté, lorsqu'elles deviennent un calcul sans vie entre les mains d'une machinerie intellectuelle, qui ne peut avoir qu'une sûreté extérieure au service d'un but fini.

L'élément étranger à la vérité, comme tel alogique et opposé à la raison, par quoi toute connaissance est portée et par quoi elle devient essentielle, est divers. Sous la forme de caprice, ennui, habitude, il existe bien des instincts, mais des instincts vers une connaissance qui reste superficielle. C'est plutôt la misère qui est une source fructueuse de connaissance véritable, bien que la conscience obsédante de la misère puisse troubler celle-ci. Nous devons utiliser nos heures dangereuses. C'est seulement lorsqu'il est dit : connais ou disparais que la connaissance acquiert son caractère impitoyable : « Tant que les vérités ne s'inscrivent pas dans notre chair à coup de couteau, nous gardons vis-à-vis d'elles, à part nous, une certaine réserve qui ressemble à du mépris » (4, 311).

De plus, les méthodes se développent en fait toujours grâce à l'expérience et à l'utilisation de ce qui est à l'opposé du procédé scientifique, c'est-à-dire lorsqu'on se donne à tous les aspects des choses apparaissant grâce à quelque attitude que ce soit : « Il faut que nous procédions vis-à-vis des choses comme à l'essai, tour à tour avec justice, passion et froideur. Un tel s'entretient avec les choses en policier, tel autre en confesseur, un troisième en voyageur et en curieux. On parviendra à leur arracher une parcelle d'elles-mêmes soit avec la sympathie, soit avec la violence » (4, 298). C'est seulement la réunion en nous des forces plus variées « en un système organique supérieur » qui conduit à la connaissance véritable. Si on sépare ces forces les unes des autres, elles sont poison pour la connaissance appartenant à la pensée scientifique. Toutes ensemble, elles se restreignent réciproquement et se disciplinent : « l'instinct de doute, de négation, d'attente, de réunion, de dissociation » (5, 155). Ce sont « les moyens de connaissance en général, les conditions et les opérations qui dans l'homme précèdent la connaissance. L'imagination, l'élan, l'abstraction, la spiritualisation, le sens inventif, le pressentiment, l'induction, la dialectique, la déduction, la critique, le groupement des matériaux, la pensée impersonnelle, la contemplation ... tous ces moyens ont été considérés une fois, chacun séparément, comme but suprême ... le but désiré, la teneur et la somme de ce qu'il faut connaître » (4, 49). Mais ce n'est que

pour autant qu'ils se favorisent et se limitent les uns les autres, qu'ils deviennent ressorts des méthodes scientifiques.

L'essence de la connaissance scientifique résultant de l'action commune de ces forces variées est l'objectivité. Correspondant aux impulsions qui mettent en mouvement et conditionnent la connaissance, celle-ci doit être conçue « non comme contemplation désintéressée (c'est là une absurdité), mais comme faculté de tenir en son pouvoir son pour et son contre, le faisant agir au besoin ». L'objectivité ne progresse que si on sait « utiliser pour la connaissance cette diversité des perspectives et des interprétations passionnelles ». Aussi nous ne devons pas être ingrats « envers de tels renversements des perspectives et des appréciations habituelles, par quoi l'esprit a trop longtemps fait rage contre lui-même ..., plus notre état affectif entre en jeu vis-à-vis d'une chose, plus nous avons d'yeux pour cette chose, plus sera complet notre concept de cette chose, notre objectivité » (7, 428 sq.). « De temps en temps, nous faisons avancer la vérité par une double injustice ... lorsque nous voyons l'un après l'autre les deux côtés d'une chose, mais de telle façon que chaque fois nous ignorons l'autre côté, nous imaginant faussement que ce que nous voyons est toute la vérité » (3, 46).

La source de la connaissance est toujours une lutte. Se fondant sur la vie elle-même, la recherche méthodique produit son objectivité par une restriction réciproque des forces ; celle-ci résulte de la lutte et n'est réelle que par la vie. De même, parmi les chercheurs, la lutte contribue essentiellement à ce travail de recherche, qui est inspiré par l'idée de la possibilité d'un savoir certain et valable : « Si chacune ne s'était pas intéressé à sa « vanité », c'est-à-dire au maintien de son droit, il n'existerait point de méthode de recherche ... La lutte personnelle des penseurs a finalement si bien aiguisé les méthodes, que l'on peut réellement découvrir des vérités » (2, 409). La violence de la lutte permet un état qui favorise le progrès de toutes les sciences ; elle enlève à l'individu sa méfiance à vérifier toute affirmation d'un autre, faite dans un domaine qui lui est assez éloigné ; en effet, cette vérification qui s'étend à tout, vérification impossible à l'individu se fait à condition que « chacun ait sur son propre champ de travail des compétiteurs qui soient extrêmement méfiants et qui surveillent avec attention ce qu'il fait » (3, 113).

LIMITES DE LA SCIENCE.

Lorsque Nietzsche voit dans les méthodes ce qui fonde véritablement la valeur cogente de la connaissance scientifique, lorsqu'il considère ensuite leurs conditions de possibilité (la rareté de leur succès, la rapidité de leur décomposition), il lui semble que la science méthodique permet d'atteindre une valeur absolue. Nietzsche connaît par sa propre expérience la volonté de savoir qui, dans un travail passionné, se laisse dévorer par son objet, comme si la science était but absolu. Mais, c'est justement lui qui, dans un siècle fier du savoir, reconnut comment on cherchait faussement à enfermer toute vérité dans la forme de la possibilité du savoir scientifique. Dans son propre travail scientifique, les limites de la

science lui apparurent clairement. Il les définit par les principes suivants :

1° La connaissance scientifique des choses n'est pas la connaissance de l'être. Ce n'est que de façon relative, que Nietzsche peut penser que par la science l'homme se rapproche « de l'essence réelle du monde » (2, 47). Déjà avant d'avoir écrit cela, il a regardé comme « une illusion délirante que la pensée guidée par la causalité descend aux ultimes abîmes de l'être » ; cette illusion conduit toujours la science à sa limite (1, 103). Aussi les savants ne voient pas « les grands problèmes et les points d'interrogation véritables » (5, 330). Le Tout leur est fermé, tandis qu'ils traitent de façon purement objective les domaines les plus petits de la science, domaines qui sont séparés. Mais justement si la connaissance scientifique n'atteint jamais ce qui est véritable, elle permet cependant par là de la pressentir. « *In summa*, la science prépare une ignorance souveraine, un sentiment que la connaissance n'apparaît point ..., que la connaissance elle-même est une représentation complètement contradictoire » (16, 98). De la profondeur de ce qui est inaccessible à toute science naît ce qui est étranger à la science : « il y a des puissances horribles qui opposent à la vérité scientifique des vérités qui sont d'un tout autre genre » (10, 203).

2° Le caractère méthodique de la certitude signifie que ce n'est pas la possession de la vérité qui donne la satisfaction, mais seulement sa recherche. Celui qui trouverait son bonheur dans la possession de celle-ci aurait l'orgueil ridicule d'être maître et connaisseur d'un petit objet quelconque, de rejeter tout le reste et de trouver indifférent qu'à côté de son savoir, il y ait un noir non-savoir (6, 364). « C'est pourquoi Lessing, le plus honnête des hommes théoriques, a osé dire qu'il tenait plus à la recherche de la vérité qu'à la vérité elle-même ; du coup il a dévoilé le secret fondamental du savoir, à la surprise, voire à la colère des savants » (1, 105).

3° La certitude scientifique n'apporte pas la sécurité. La certitude se rapporte au savoir méthodique en tant que déterminé et relatif, au contraire le désir de sécurité en général cherche l'absence totale de danger. Ce n'est pas contre la certitude scientifique, méthodique, mais contre cette volonté de sécurité totale, que Nietzsche déclare : « c'est un préjugé que la certitude est meilleure que l'incertitude et les mers ouvertes » (13, 35). Aussi, au « consciencieux de l'esprit » qui cherche « une sécurité plus grande » Zarathoustra oppose « le courage, l'esprit d'aventure, et la joie de l'incertain, de ce qui n'a pas encore été hasardé » (6, 440).

4° La connaissance scientifique ne peut assigner aucune sorte de buts à la vie. « Elle ne peut pas montrer le chemin ; c'est seulement lorsqu'on sait où on va, qu'elle peut être utile » (11, 170). Mais elle peut seulement être utile, elle ne l'est pas nécessairement. Le salut par la science n'est pas assuré par la science. Il n'y a pas « d'harmonie préétablie entre l'exigence de la vérité et le bien de l'humanité » (2, 369).

5° La science ne peut indiquer quel est son propre sens. Sans un fondement dont on ne peut percevoir scientifiquement le droit et la valeur, on ne peut pratiquer aucune science. « Si nous n'étions restés dans une certaine mesure des hommes non scientifiques,

quelle importance pourrions-nous encore attacher à la science : ... Pour un être purement connaisseur, la connaissance serait indifférente » (3, 56). Que la volonté scientifique soit l'effet d'un but pratique (utilité), de la morale de la véracité, du plaisir de la contemplation pure, des fins assignées par la philosophie — c'est toujours quelque chose de différent de la science, qui donne à celle-ci sa réalité et son sens.

En manifestant ces limites, Nietzsche appréhende le manque de fondement de la thèse de la science pour la science. Cette thèse, pense-t-il, appartient au monde moderne. Assurément on a toujours fait de la science, mais elle était un moyen ; par exemple sous l'influence du jugement chrétien : « La science est quelque chose de deuxième rang, n'a pas de valeur suprême, absolue, n'est pas un objet de passion », la science est pratiquée non par passion de la connaissance, mais « comme état et éthos », comme une noble occupation dans le bonheur et le malheur (15, 161). « Si cette occupation devient une sorte de but absolu, elle est quelque chose d'inoffensif, qui se satisfait de soi-même, quelque chose de véritablement innocent » (5, 75). Comme telle elle s'occupe, selon les conditions que lui impose la foi chrétienne, de la vérité comme tradition et de la recherche tranquillement contemplative ; si elle est portée non par la foi chrétienne, mais par une autre attitude de vie sur laquelle, dans le fond, on ne s'est pas interrogé, à cette recherche de la vérité s'applique peut-être que « la vérité, comme totalité, n'existe que pour les âmes à la fois puissantes et désintéressées, joyeuses et apaisées (telle qu'était celle d'Aristote), de même aussi que ces âmes sont seules à même de la chercher » (4, 293).

La thèse moderne de la science pour la science a une tout autre origine. A cette paisible occupation scientifique fut au fond déniée la radicalité de la volonté de savoir et de connaissance. Mais maintenant les conditions sur lesquelles on ne s'était pas interrogé et dont elle dépendait ont été critiquées par une passion profonde et illimitée pour la vérité ; une inclination et un désir inconditionné de connaissance, qui de nos jours « s'y manifestent si rarement » (5, 161), s'emparent de la science. Lorsque cette passion reste lucide, elle sous-tend la science, conserve ses méthodes et défend les impitoyables critères de vérité de sa connaissance toujours particulière et toujours illimitée contre tout obscurcissement, s'élève jusqu'à la vérité, qu'elle ne peut plus comprendre que comme vérité scientifique. En fait elle demeure inconditionnée et lorsqu'elle fait l'expérience des limites de la science elle abandonne le domaine des méthodes scientifiques, qu'en tant que telle elle domine, pour aborder les expériences nouvelles pour elle de la pensée philosophique. Mais, si cette passion se croit identique avec la recherche scientifique elle-même, elle conduit nécessairement à des inversions dont Nietzsche a caractérisé les conséquences de fait lorsqu'il trouva qu'il était contestable de faire de la science à elle-même un but.

1° Là où la science est encore « passion, amour, ardeur, souffrance » (7, 466), elle est la forme la plus jeune et la plus distinguée de l'idéal ascétique. Cette science est fondée sur la morale ; elle est la volonté de vérité « à tout prix » (15, 274). Mais dans le travail cette

volonté se transforme dans « l'inquiétude du manque d'idéal » et dans une nouvelle duperie : « La capacité de nos plus éminents savants, leur application ininterrompue, leur cerveau qui bout jour et nuit, leur supériorité manœuvrière elle-même — combien souvent tout cela a pour véritable objet de s'aveugler volontairement sur l'évidence de certaines choses » (7, 466). Nietzsche ne veut pas gâter le plaisir que les travailleurs honnêtes de la science ont à leur métier ; il se réjouit de leur travail ; mais « ... s'il est vrai qu'à présent l'on travaille énergiquement dans le domaine scientifique (et qu'il y a des travailleurs satisfaits de leur sort), il reste à prouver que la science, en tant que bloc, possède aujourd'hui un but, une volonté, un idéal, une foi ardente et passionnée » (7, 485-467). A mesure que l'idéal ascétique diminue, la science perd son sens. Aussi de nos jours elle n'a déjà secrètement plus foi en elle. Elle subsiste encore grâce à la force vide de cet idéal ascétique, qui fait que c'est peut-être l'essence de la science « de regarder à cause de lui-même ce qui est le plus proche et le plus banal » (9, 29), qui fait que la science est « la volonté de s'arrêter devant le fait » ; elle se défend le non aussi bien que le oui, et finit par renoncer à toute interprétation » (7, 469).

2° Selon Nietzsche la confiance dans la religion a disparu. Puisque la science a été d'une grande utilité dans le domaine de la réalité particulière, on a acquis confiance en elle et on a bien envie de se soumettre entièrement à elle comme autrefois à la religion. C'est le désir de sécurité qui est, le ressort, de ce mouvement. Il est porté par « sens de la vérité qui est au fond le sens de la sécurité » (4, 33). Cette volonté « de vérité et de certitude naît de la crainte provoquée par l'incertitude » (14, 17). La volonté de puissance n'est ici « que le désir de vivre dans un monde du permanent » (16, 83). La faiblesse convoite des persuasions qu'elle veut dans la forme de la certitude scientifique (certitude qui, comme telle, est d'essence radicalement autre, car elle est toujours mise en question et n'atteint jamais le tout) ; elle cherche dans la connaissance scientifique une augmentation de force, non la satisfaction d'un intérêt objectif ou d'une passion illimitée de vérité. C'est le renversement de la certitude scientifique en une forme de vérité vitale quelconque à laquelle on s'attache anxieusement.

Nietzsche montre avec une ironie mordante que dans cette inversion la science remplace la religion, mais ne sert ensuite qu'à la satisfaction des purs besoins de fait : « La science moderne a pour but : aussi peu de douleur que possible, aussi longue vie que possible, — par conséquent une sorte de félicité éternelle, à la vérité fort modeste en comparaison des promesses des religions » (2, 133).

3° Si au lieu d'utiliser la science avec une rigueur méthodique à l'intérieur de ses limites, on lui demande inconsciemment plus qu'elle peut accomplir, alors apparaissent les erreurs typiques du prétendu savoir de l'être, où disparaissent certitude scientifique possible et vérité philosophique possible issue des profondeurs véritables. A l'homme scientifique, s'il ne supporte plus le vide de sa spécialité, apparaissent dans le désordre de sa recherche ascétique « ces merveilleux mirages qu'on nomme « systèmes philosophiques » ; ils montrent à la portée de la main avec la force enchanteresse de

l'illusion, la solution de toutes les énigmes » (3, 28). Celui qui succombe à ces mirages est perdu pour la science. Ou bien « on embellit » la science ; on veut amuser, « on présente la science en extraits et avec toutes sortes d'éclairages merveilleux et soudains » (14, 295) ; ou bien les sciences acquièrent une totalité personnelle dans les rares « natures, à cause desquelles la science existe. Il leur semble du moins à eux-mêmes qu'il en est ainsi. De pareilles natures ... produisent cette illusion qui consiste à croire qu'une science a atteint ses limites et se trouve à son but ; ce charme a été à certaines époques très néfaste pour la science et trompeur pour ces travailleurs de l'esprit vraiment capables ... Généralement on appelle de pareils hommes des philosophes » (3, 285 à 287).

Le but absolu qu'on prétend donner à la science provoque ces inversions parce que le principe véritable de la volonté passionnée de connaissance, qui donna autrefois naissance à ce pathos, a disparu. Ce principe avait produit la science moderne dont on peut dire : c'est quelque chose de nouveau dans le monde, que la connaissance veut être plus qu'un moyen (5, 162). Mais la mise en question de Nietzsche va cependant au delà de toutes ces inversions jusqu'au principe même. A la source de la volonté illimitée de savoir inconditionné, il y a quelque chose dont on n'a pas conscience, qui fonde toute volonté de savoir, une foi en la valeur du savoir. « Même la science repose sur une foi, il n'existe pas de science sans présupposition ». Dans le principe moderne est présupposé : « Rien n'est plus nécessaire que le vrai ; comparativement à lui tout le reste n'a qu'une valeur de deuxième ordre » (5, 273). Nous montrerons par la suite comment cette croyance devient contestable pour Nietzsche. Suivons d'abord le point de vue qui maintient encore la science, quoique à l'intérieur de ses limites, en liaison avec le sens et la tâche de la philosophie.

SCIENCE ET PHILOSOPHIE.

Il est tout aussi essentiel que Nietzsche fasse de la méthode scientifique une sorte de vérité et qu'il perçoive les limites de cette vérité, et ne l'identifie pas avec la vérité absolue. Poser la question des limites de la science va non à détruire la science mais plutôt à approfondir son essence. « Il ne s'agit pas de détruire la science, mais de la maîtriser » (10, 114). Faire la lumière sur la science conduit à son origine, qui est la philosophie ; la présupposition véritable de la science, c'est la passion de la connaissance. Celle-ci est le philosophe ; ses instruments sont les méthodes scientifiques. Là où science et philosophie sont vraies, elles sont unies. « Il n'y a pas de philosophie à part, séparée de la science ; là comme ici on pense de la même façon » (10, 135). Si « toutes les sciences ne reposent que sur le fondement général de la philosophie, le philosophe vit » de l'aspiration à la science. Il faut prouver l'incroyable unité de tous les instincts de connaissance, dont s'est écarté le savant rabougri » (10, 158).

Bien que ce soit seulement ce qui unit la science et la philosophie qui soit le vrai ; bien que, ni le savant qui ne reste pas philosophe,

ni le philosophe qui abandonne la science, ne soient en rapport véritable avec la vérité, les méthodes scientifiques et la philosophie doivent être considérées dans leur unité comme les deux pôles, dont Nietzsche parle toujours en les isolant.

La science est par lui strictement délimitée. Cette limitation commence par s'exprimer en des formules positivistes : « C'est dans la mesure où nous sommes décidés à accepter le témoignage des sens, que nous possédons la science. Le reste est avorton et science qui n'est pas encore science ; je veux dire métaphysique, théologie, théorie de connaissance ». Ou : la science est « science formelle interprétation de signes ; comme la logique et cette logique appliquée, la mathématique » (8, 78).

En outre, la limitation consiste en ce que la vérité, dont se préoccupe l'homme scientifique n'est pas une vérité créée par lui. Il présuppose l'être réel dont la « révélation » (1, 104) est pour lui découverte de la vérité. Qu'il puisse concevoir de la sorte l'être-là est déjà pour lui la justification secrète de celui-ci (1, 106).

Enfin, la limitation consiste en ce que tout travail scientifique reste toujours particulier, et qu'en tant qu'il est fait pour lui-même, il présuppose une attitude totale de la vie qui est croyance « au lien et à la continuité du travail scientifique, en sorte que l'individu doit travailler à une place si petite qu'elle soit, confiant de ne pas travailler en vain » (16, 94).

Que la science puisse largement se détacher de la philosophie et dans ce détachement devenir vie des savants et des chercheurs, qui doivent essentiellement être des spécialistes, ne réfléchissant plus le sens de leur action, mais accomplissant leurs tâches cependant particulières avec une supériorité parfaite, a porté Nietzsche à s'enquérir des qualités, des mobiles et de l'existence de ces hommes. S'appuyant sur ses connaissances personnelles (c'était le monde de sa vie académique), il a donné, tantôt avec respect, tantôt avec mépris, abondance de traits caractéristiques sur ces savants et ces chercheurs, si différents entre eux.

Quel qu'il soit « le savant idéal est assurément un des organes plus précieux qui existent » (7, 150). Nietzsche motive ainsi les raisons pour lesquelles « les savants sont plus nobles que les artistes ... ; ils doivent en être plus simples, moins portés sur la gloire, plus réservés, plus silencieux et approfondir des choses qui paraissent rarement dignes d'un pareil sacrifice de la personnalité » (5, 110). Grandeur et pauvreté de cette existence sont représentées dans *Zarathoustra* par le « consciencieux de l'esprit », qui n'est rien qu'un connaisseur incomparable du cerveau de la sangsue. Il se caractérise lui-même comme le chercheur : « ... Plutôt ne rien savoir que de savoir beaucoup de choses à moitié ... Moi — je vais au fond ; qu'importe qu'il soit petit ou grand ? Qu'il s'appelle marécage ou bien ciel ? ... Où cesse ma probité commence mon aveuglement, et je veux être aveugle, je veux aussi être probe, c'est-à-dire dur, sévère, cruel, implacable » (6, 363).

La philosophie se définit comme le pôle opposé à la science. Elle est ce qui n'est pas par la science et cependant devient savoir, possibilité de communication. Elle est ce qui fait commencer la science.

La philosophie devient ensuite pour Nietzsche infiniment plus qu'un pôle seulement du tout de la connaissance. Pour montrer ce qu'est la philosophie, Nietzsche parle du philosophe d'une manière où le portrait qu'il trace de sa propre essence et de sa propre tâche se confondent inséparablement, avec ce que peut être la philosophie en général.

Le philosophe accomplit sa tâche là où l'être se révèle à lui dans son tout, à la différence de la certitude méthodique qui, dans la science, porte toujours sur quelque chose de particulier. Il se sert « du monde entier comme image et abrégé » (1, 473). Il faut que le philosophe ait connu toutes les conditions, se soit risqué dans toute attitude et expérience, ait soutenu une fois tout point de vue, se soit servi de toute expression. « Mais tout cela ne représente que les conditions premières de sa tâche — elle exige qu'il crée des valeurs » (7, 161). De la sorte, il est en même temps « l'homme dont la responsabilité s'étend le plus loin, dont la conscience embrasse le développement complet de l'humanité » (7, 85).

Les philosophes sont sur leurs personnes des expérimentateurs. Ils sentent « la charge et le devoir de faire des centaines d'essais et de tentations de vie. Ils se risquent continuellement » (7, 148) ; le plaisir qu'ils éprouvent à expérimenter « utilise l'expérimentation dans un sens périlleux » (7, 159). Il est fort possible « qu'ils se sentent eux-mêmes comme des fous insupportables et des points d'interrogation dangereux » (7, 162). Ce qu'ils pensent est toujours question. Leurs réponses ne sont pas définitives. Ils sont des philosophes du « peut-être, dangereux pour tout entendement » (7, 11).

Avec ce qui pour eux est d'aujourd'hui, avec le monde qui leur est présent, ils sont toujours en opposition. Le philosophe sait par son regard sur le tout que « seulement deux générations de plus, et personne n'a plus les opinions qui dominent actuellement et veulent faire de vous des esclaves » (10, 297). Cela, il ne le sait pas seulement de façon négative, mais son opposition au temps repose sur un secret, qui lui est propre « c'est afin de connaître pour l'homme une nouvelle grandeur, une voie nouvelle inexplorée qui le conduit à son agrandissement » (7, 162).

Les philosophes trouvent leur satisfaction en eux-mêmes, ils n'ont pas besoin de s'appuyer sur un autre. Ils n'ont pas besoin de la fermeté d'une foi. Leur scepticisme « est celui de l'audacieuse virilité ... Ce scepticisme méprise et attire quand même ; il mine et prend possession ; il est sans foi, mais ne se perd pas pour cela ; il donne à l'esprit une liberté dangereuse, mais il tient fermement le cœur en bride » (7, 157). Les philosophes sont dans leur scepticisme au delà du scepticisme : « la sûreté d'appréciation, le maniement conscient d'une méthode dans son unité, le courage dénié, l'énergie suffisante pour se tenir à l'écart, pour assumer la responsabilité de ses propres actes ... Ils n'auront pas commerce avec la « vérité » pour qu'elle leur « plaise », ou les « élève » et les « enthousiasme » (7, 159).

Ce n'est que par l'engagement de tout son être dans l'expérience englobante grâce à la résistance solitaire à un monde existant et à un scepticisme positif pénétrant jusque dans les profondeurs du vrai,

que naît l'homme dont on peut dire ; le philosophe « a pour mission de commander » (7, 161) ; il crée les valeurs, il en établit la table, il détermine les hiérarchies. Le jeune Nietzsche disait déjà : « Tous les grands penseurs furent des « législateurs quant à la mesure, à la valeur et au poids des choses » (1, 414).

Dans la polarité de la philosophie et de la science c'est la philosophie qui doit prendre la tête. Ce sont des considérations philosophiques qu'après tout dépend la science (ses buts et son sens) ; même ses chemins (ses méthodes) dépendent de la philosophie (10, 114) : « On peut deviner la pensée philosophique dans toute pensée scientifique » (10, 132).

De toute façon, la philosophie a la prééminence. Elle doit « tendre à travers les siècles une chaîne spirituelle et ainsi la fécondité éternelle de tout ce qui est grand » ; pour la science pure « il n'y a rien de grand et de petit » (10, 117). La philosophie se sépare de la science parce qu'elle choisit et dégage ce qui est extraordinaire, étonnant, difficile, divin, et parce qu'elle met en valeur ce qui est inutile. La philosophie suit les chemins des choses les plus dignes du savoir, tandis que, sans faire de distinction, la science se précipite sur tout ce qui est connaissable et utile. Mais puisque l'idée de grandeur est changeable « la philosophie commence par donner les lois de la grandeur » (10, 23 sq.).

La direction donnée par la philosophie, aussi bien que le sens de la science (par là de la vérité et de la véracité) sont mal assurés, si l'unité entre elles est totalement anéantie par la séparation. Ceci se produit de multiples façons :

La philosophie s'est, en fait, opposée à la science en se donnant elle-même pathétiquement comme la science. Depuis Socrate presque toute la philosophie conduit « une lutte contre la science », « c'est le même combat qui, plus tard, fut mené par l'Église » : « on veut garder les mains libres pour son chemin ... Ils haïssaient la marche, le rythme de la science, ils haïssaient la volonté d'indépendance, la respiration longue, l'indifférence personnelle de l'homme scientifique » (15, 471-472). « La fausseté, la fausse monnaie se rencontrent dans toute l'histoire de la philosophie. Abstraction faite des sceptiques dignes de respect, mais seulement rares, n'apparaît nulle part un instinct d'honnêteté intellectuelle » (15, 441). La pauvreté « des actuels philosophes de méli-mélo, qui s'appellent philosophes de la réalité ou positivistes » et de la philosophie réduite à la théorie de la connaissance, est aux yeux de Nietzsche, une raison suffisante pour qu'un brave homme de scientifique, qui devrait autrement écouter le philosophe, ait en fait le droit de se sentir d'une meilleure espèce. Car ces philosophes actuels sont réduits à la subordination de la science, sans accomplir quelque chose de scientifique. Ils n'ont plus aucun reste de ce qui constitue proprement le sens de la philosophie » (7, 145-146).

Mais, à cette époque, la science a, de son côté, indûment interverti le rang de la science et de la philosophie, de sorte que finalement, même de simples savants aspirent à jouer au philosophe. La

déclaration d'indépendance de l'homme scientifique, son émancipation de la philosophie est au fond un « instinct plébéien ». On s'avise maintenant, avec une absurde arrogance, de faire la loi à la philosophie et de jouer au maître — que dis-je, au philosophe (7, 143). Le spécialiste s'oppose d'instinct à toute tâche synthétique, le travailleur zélé au loisir distingué, l'utilitariste à la philosophie comme à une série de systèmes réfutés, dont le luxe n'est utile à personne (7, 143 sq.).

La philosophie, selon que Nietzsche la décrit, n'est finalement, malgré les commandements qu'elle profère, qu'une recherche. On peut se demander comment la science peut être dirigée par la philosophie, si la philosophie elle-même n'est pas la vérité. Comment dans le cas particulier doit s'exercer cette direction, Nietzsche l'a à peine indiquée. Il n'a pas toujours dit de la façon assurée que nous apprîmes à connaître, ce qu'est la philosophie. Selon lui en tant qu'élaboration d'une vue du réel, en tant que construction, en tant que pensée se rapportant rationnellement à elle-même — (presque toute l'histoire de la philosophie) — elle est plutôt contestable. La vérité ne repose pas sur un fond absolument assuré.

VÉRITÉ ET VIE

On a considéré la vérité comme un subsistant intempéré, à quoi nous allons pour le connaître ; la vérité serait un être impassible et intangible, que nous n'aurions qu'à découvrir.

La connaissance que Nietzsche a des limites de la science, dont la prétendue absence de postulat n'est qu'une pauvre illusion, aussi bien que son expérience de l'impulsion qui le meut, sans rien pour l'arrêter, vers une philosophie de la création, l'ont fait douter de l'existence d'une vérité subsistante. Dans le mouvement de ce doute qui cherche, il développe une théorie de la vérité. Tout savoir est interprétation de l'être par une vie qui connaît. Il n'y a vérité que pensée et crue, par la vie englobant l'être que nous sommes, et qui peut-être est tout l'être. Alors la vérité n'est pas quelque chose qui est pour soi, quelque chose d'inconditionné et d'absolument universel ; elle est plutôt indissolublement liée à l'être du vivant, dans un monde interprété par lui. Ce monde même est tel qu'il est pour nous, avec nous continuellement dans le processus temporel du devenir.

Cette théorie résulte de la crainte de se laisser tromper par quelque évidence qui n'aurait pas été mise en question. C'est la dissociation de toute vérité (dont on a précipitamment supposé qu'elle subsistait) qui conduit à la vérité véritable qui se trouve au principe et sur la voie de l'existence vivante elle-même. Aussi cette théorie de la vérité oscille toujours entre la négation de toute vérité qui peut subsister et l'étonnement provoqué par une vérité non encore saisie. Elle ne peut s'exprimer et se communiquer que si elle développe en même temps une théorie de l'être, la théorie de tout

être comme être interprété. Cette théorie de la vérité nous oblige immédiatement à poser la question de sa vérité ou en tout cas la question de sa valeur d'après les normes établies par elle-même. Aussi allons-nous chercher à donner maintenant un exposé critique de cette théorie.

CARACTÈRE PHÉNOMÉNAL DE LA VÉRITÉ.

Selon Nietzsche, notre essence humaine, la seule vie connaissante qui nous est connue, est apparue au cours du devenir comme une manière spéciale d'interpréter l'être. « Le phénomène universel de l'intelligence nous est inconnu, nous n'avons que le cas spécial. » La façon dont nous voyons, pensons, comprenons le monde, résulte de notre genre d'intelligence. « Tout genre d'intelligence est au principe d'une vision du monde » (12, 21).

Dans notre manière humaine d'interpréter le monde — (comme cela se produit également dans toute autre forme de connaissance temporelle) — ce qui est tenu pour vrai et par là est réel pour nous, se transforme. « C'est, parce que nous avons, depuis des milliers d'années, regardé le monde avec des prétentions morales, esthétiques, religieuses, avec une aveugle inclination, passion ou crainte qu'il est devenu peu à peu si merveilleusement bariolé terrible, si profond de sens, si plein d'âme ... l'intelligence humaine a fait apparaître cette « apparence » et transporté dans les choses ses conceptions fondamentales erronées ... Ce que nous nommons actuellement le monde est le résultat d'une foule d'erreurs et de fantaisies, qui sont nées peu à peu dans l'évolution d'ensemble des êtres organisés » (2, 31 sq.).

La manière selon laquelle une vie douée de connaissance pense le monde, s'appelle vérité pour cette vie. Cette vérité, liée à la vie, Nietzsche la nomme « erreur ». « La vérité est cette sorte d'erreur sans laquelle une certaine espèce d'êtres vivants ne pourrait pas vivre » (16, 19). Pour autant que cette vie conditionne la manière d'être de tout le reste et comme réalité unique, est valeur véritable, cette erreur ne saurait être rejetée. La fausseté d'un jugement n'est pas, pour nous, une objection contre ce jugement, « car renoncer aux jugements faux serait renoncer à la vie ; on doit concéder que le « mensonge est une condition vitale » (7, 12 sq.). L'erreur utile à la vie est, comme telle, vérité.

L'erreur est la vérité en laquelle dans la vie on croit, non seulement parce qu'elle est le fruit changeant du devenir, mais aussi parce qu'elle est multiple selon le type de la vie humaine : « Il existe toutes sortes d'yeux ... aussi, il y a en conséquence, toutes sortes de vérité, et en conséquence il n'y a aucune vérité » (16, 47).

Cependant ces affirmations ne peuvent avoir de sens que si c'est en s'appuyant sur une vérité, que peut-être la vie ne peut atteindre, que l'on voit que la connaissance favorisant la vie est erreur. Il y a dans ces phrases deux concepts de vérité ; premièrement, la vérité est l'erreur qui est condition de vie ; deuxièmement, elle est la norme éloignée de la vie, acquise en quelque sorte par l'abandon de celle-ci, permettant de reconnaître l'erreur comme telle.

Nietzsche cherche à transcender cette dualité. Ce qui est erreur de la vie est alors la vérité unique et totale qui ne peut véritablement être appelée ni erreur, ni vérité : « Le concept de vérité est un contresens. Tout le royaume du vrai-faux se rapporte aux relations entre des essences, non à l'en-soi ... Il n'existe pas d'essence en soi » (16, 106). Pour Nietzsche la vérité n'est « pas nécessairement opposition à l'erreur, mais dans les cas principaux seulement une position d'erreurs différentes les unes des autres » (16, 46). Aussi Nietzsche demande : « Y a-t-il quelque chose qui nous force à croire, qu'il existe une contradiction essentielle entre le « vrai » et le « faux » ? — Ne suffit-il pas d'admettre des degrés dans l'apparence, des ombres plus claires et plus obscures en quelque sorte, des tons d'ensemble dans l'apparence » (7, 55).

La distinction entre la vérité et l'erreur est cependant inévitable. Ce n'est que par elle qu'il est possible de parler de vérité. C'est seulement en se fondant sur elle qu'on peut paradoxalement essayer de transcender à nouveau l'opposition, en faisant de la vérité et de l'erreur en tant que degrés de l'apparence, la même chose. Nietzsche prenant en fait cette position, ce qui a valeur en soi disparaît pour lui dans l'altérité perpétuelle du phénomène, qui dans son absence de solidité et dans son évanescence continue est plutôt l'être lui-même. Aussi « la vérité n'est pas pour lui quelque chose de présent qu'il faudrait découvrir, trouver, (mais quelque chose qui doit être créé et qui donne son nom à un processus qui en soi n'a pas de fin ; faire la vérité, une détermination active), non une prise de conscience de quelque chose, qui serait implicitement fixée et déterminée » (16, 56).

La conception de la vérité phénomène, que nous venons de brièvement rapporter, revêt dans sa réalisation une double signification. Elle devient, premièrement une théorie, applicable à l'explication psychologique des diverses manières de tenir quelque chose pour vrai, (ensuite on oublie l'acception de la vérité que recèle cette théorie, pour ne plus voir que la vérité empirique des relations particulières du comportement humain). Deuxièmement, la théorie sert à exprimer la conscience philosophique de la limite, où se fait jour une exigence existentielle et, ce qui plus est, un trait caractéristique de la conscience de l'être.

APPLICATION DE LA THÉORIE.

L'universalisation de l'erreur d'un être-là qui n'est possible que par cette erreur est la théorie par laquelle Nietzsche cherche à clarifier la réalité psycho-sociologique. Un exemple de l'application de cette théorie, par laquelle en tant qu'opinion sur la vérité, tout savoir est auto-limitation involontaire de la vie à ce qui, à ce moment, dans ces conditions, est supportable, nous est fourni par ce qui suit :

Une vérité qui oblige la vie doit être communicable. La proposition : « il existe beaucoup d'yeux ... et en conséquence il existe toutes sortes de vérité » (10, 47) est limitée par ce qui permet une communauté. Pour celle-ci et aussi pour l'homme qui vit en elle,

n'est vrai que ce qui est communicable à tous ; la communicabilité universelle est donc sans qu'on en ait conscience la source et le critère de la vérité, de la vérité favorable à la vie par la communauté. La vérité est ce qui, selon le savoir-vivre conventionnel, apparaît utile à la communauté. Dans la langue la vérité est « une armée mobile de métaphores » qui, après un long usage, apparaissent solides à une communauté d'hommes. Le « menteur » rejeté de cette communauté, fait un mauvais usage des métaphores qui s'accordent inconsciemment, valent en tant que telles, parce que dans celles-ci il fait apparaître réel quelque chose qui pour cette communauté est irréel. Il est obligé, comme membre de la communauté, de mentir selon la convention fixée, ce qui veut dire selon le sens de cette communauté, d'être véridique du fait que dans ce jeu de dés, il se sert de chaque selon qu'il est marqué (10, 192-197). Ne pas payer avec la monnaie en cours est un mensonge défendu ; en effet, ce qui est extérieur à ce dont cette convention fixe fait la vérité, est non-vérité ; celui qui ment sacrifie la durée sociale qui garantit le monde. De plus il existe des vérités défendues ; à cause du danger qu'elles recèlent pour la subsistance de la communauté, il est impitoyablement défendu de penser et de dire la vérité sur les conventions (10, 209).

Ce que Nietzsche cherche à comprendre de cette manière est évidemment une réalité psycho-sociologique ; cette réalité peut subsister sans qu'apparaisse le problème de la vérité pour elle-même ; il se produit une auto-limitation inconsciente. Nietzsche étend si largement le domaine de cette vérité, qui est erreur favorable à la vie empirique et tire sa force du fait qu'elle n'est pas mise en question, qu'il y enferme le rationnel, c'est-à-dire ce qui est communicable de la façon la plus universelle. Le rationnel paraît à Nietzsche contestable du fait justement de l'universalité de la communication « Ce qui se prouve est vrai — c'est là une définition arbitraire du concept « vrai » ... L'utilité d'une telle valeur du concept vrai est à l'arrière-fond ; en effet, ce qui est démontrable se réfère à ce qui est le plus répandu (à la logique) ; c'est pourquoi il n'est par nature qu'une norme d'utilité dans l'intérêt du plus grand nombre » (15, 34). La validité évidente de cette possibilité universelle qu'a le rationnel de se communiquer ressort par conséquent de l'auto-limitation de la vérité, en vue de la formation de la communauté.

Premièrement, il est essentiel à l'application de cette théorie, que demeure incertain le champ où ses connaissances sont valables. En effet, c'est une affirmation anticipée que de dire qu'elles s'imposent simplement à toute existence humaine. C'est seulement quand on peut montrer *in concreto* de façon empirique, où et jusqu'à quelle limite, elles sont valables, qu'elles ont un sens pour la connaissance. Deuxièmement, une théorie de la connaissance de ce genre, se caractérise par le fait qu'elle ne livre pas de connaissances consistant dans la considération indifférente d'un pouvoir désintéressé de connaissance. Les exposés, n'employant apparemment qu'une théorie du genre de ceux que nous avons décrits, sont plutôt une exigence :

nous les pensons, poussés par l'instinct de changer quelque chose en nous, soit que nous nous y opposions, soit que nous soyons éclairés.

D'une manière générale, dans cette conception se croisent deux directions que leurs buts rendent essentiellement différentes. D'une part, en essayant de penser théoriquement la vie comme un être réel qui interprète par le moyen d'une vérité en devenir, qui est pur résultat, sans subsistance en soi, Nietzsche atteint les limites de la conscience de l'être dans l'être-là effectif. D'autre part Nietzsche en appelle par les mêmes concepts, grâce à l'analyse psychologique et sociologique, à l'existence possible (la vie élevée qui prend son essor). Dans les deux cas il est philosophe, mais les concepts qui naissent alors, ne sont bons qu'à introduire subrepticement des recherches intellectuelles d'ordre purement théorique. En tant que symptôme d'une vie différemment spécifiée, cette conception de la vérité paraît, de même qu'un objet de recherche, se transformer en une tâche à accomplir, et par là conduire à une application de la théorie, qui menace de lui faire perdre son caractère philosophique.

Celui-ci n'apparaît de façon évidente que lorsqu'on boucle clairement le cercle, jusque dans son fond ; alors seulement on peut logiquement sentir la source philosophique.

LE CERCLE.

Dans le processus du devenir vital, toute vérité sur la vérité appartient par un certain côté au devenir, donc est une manière d'erreur. Même ce que Nietzsche nous dit du vrai n'est pas vrai. Aussi, la pensée de Nietzsche tombe-t-elle dans une situation où apparaît la nécessité qui s'impose à notre pensée lorsqu'elle se situe à la limite.

Si le connaître veut connaître le connaître, s'il faut dire la vérité sur la vérité, la forme fondamentale de la pensée est un cercle. Celui-ci est ou bien la pure auto-affirmation de la vérité qui s'éclaire (alors n'apparaissent pas de difficultés), ou bien auto-dépassement de la vérité, que ce soit la disparition de toute vérité en tant qu'auto-dépassement définitif ou la naissance d'une nouvelle auto-affirmation qui a été médiatisée, puisque par le cercle se révèle une nouvelle source de vérité. Cette élaboration de la vérité par la vérité ne reçoit pas d'aide et de menace de l'extérieur. Cette double possibilité de la disparition du cercle dans un autre, considéré comme le fond auquel il renvoie, naît de façon immanente à elle-même. Qui nous permettra de décider entre ces deux possibilités ?

Supposons premièrement que, par une vérité s'imposant absolument c'est-à-dire grâce au savoir que nous avons du processus vital de la vérité qui reste phénomène, soit obtenu l'auto-dépassement de la vérité. Comme par cette vérité qui vaut de la vérité on atteint alors un point fixe, une vérité incontestable (les inévitables conséquences logiques de la relation à soi-même apparaissent), on en vient à se demander comment à partir de ce point solide de la vérité qui a été atteint (bien que celle-ci ait un caractère négatif) je puis conquérir une autre vérité. Ou bien, il faut chercher si cet auto-dépassement de la vérité résultant de la connaissance, n'est pas plutôt la fin de la recherche de la vérité, si donc on n'oublie pas

plutôt, comme s'il n'avait jamais été le long chemin historique, par où l'homme s'efforçait en vain vers la vérité.

Il est incontestable que Nietzsche aurait refusé son assentiment à ces possibilités (commencement d'un nouveau système de la vérité à partir d'un point absolument assuré auquel on est parvenu — quelque chose d'analogue à Descartes — ou fin de tout souci de la vérité). Tel n'était pas son avis.

Supposons deuxièmement que la pensée du vrai ne soit pas détachée d'une source pensante, de l'existence, et que celle-ci soit la vie de la vérité qui se révèle dans cette pensée comme vie. Alors, s'appuyant sur « la vie de la vérité » on choisit entre les deux cercles, celui de l'auto-affirmation de la vérité. Alors, la vérité réside dans l'éclairement des principes de l'être par le mouvement d'auto-réflexion allant jusqu'à l'existence, mouvement qui ne détruit pas la vérité, mais la manifeste et se tourne contre le vide du formalisme rationnel et mort de cette première possibilité. D'ailleurs ce formalisme ne peut pas se soutenir ; il est aveuglement en face de ce qui est authentiquement vrai et, pour ainsi dire suicide de la vérité encore enfermée dans sa propre justice.

Ce deuxième sens est celui de Nietzsche. Sa conception de la vérité devait, puisqu'elle niait ce dont elle a besoin pour se formuler, tomber dans une contradiction perpétuelle. Elle ne serait qu'une confusion dépourvue de sens, si elle n'était pas expérience des limites qui ne peuvent se manifester qu'indirectement. Ces limites sont atteintes grâce au concept acquis par la théorie de la vérité. Alors s'achève la pensée utilisant inévitablement même les contradictions comme indicateurs indirects. La théorie n'est pas théorie d'un contenu objectif subsistant, mais expression philosophique, premièrement de l'appel existentiel à la vérité essentielle pour autant qu'elle est portée par la vie essentielle ; deuxièmement, de la possibilité de transcender la vie et de se rendre intérieur à l'être.

VÉRACITÉ ET EXISTENCE.

Lorsque Nietzsche fait consister le mensonge des idéalistes (il les appelle la plupart du temps bons et justes) dans « le fait de s'opposer à tout prix à voir comment dans le fond la réalité est faite » (15, 119), il dit à leur propos ce qui caractérise toute vie ; elle a besoin de la non-vérité comme condition d'existence. Mais ce qui ailleurs était explication du vivant, devient ici critique. Ce mensonge, ainsi apparaît-il, n'est pas identique avec l'erreur de ce phénomène, qu'est la vérité de la vie elle-même. Il y a une différence entre l'illusion universelle, qui est condition de vie, en tant que nécessité absolument inévitable, et l'illusion qui est condition de vie pour une espèce particulière (qui ne facilite que de façon apparente une situation donnée) ; illusion dont la signification est que je comprends psychologiquement, dévoile, rejette et par là décide existentiellement (pour autant que ma pensée est action intérieure, et non jugement contemplatif).

En fait, c'est la volonté de décision de Nietzsche qui donne la mesure. Le caractère phénoménal de la vérité n'est pas selon lui d'une espèce unique, mais tout aussi multiple que la vie. Cette vie

n'est pas identique, mais de niveau essentiellement différent. Puisque dans la même forme (non-vérité comme condition de vie) Nietzsche pose tout aussi bien qu'il affirme, critique ; ceci signifie qu'il en appelle à une vie de niveau plus élevé, et rejette celle de niveau plus bas. Aussi, dans la relation du phénomène à un phénomène, l'un est tenu comme faux par rapport à l'autre. La réalité qui dans l'exemple « des bons et des justes », ne veut pas voir leur mensonge, n'est que l'apparence universelle. Mensonge et vérité s'opposent l'une à l'autre comme phénoménalité vraie et non-vraie.

Dans cette pensée qui en appelle à la vie la plus élevée (qui dans le fond n'est rien autre que l'existence possible), réapparaissent des contradictions nécessaires, puisque le phénomène qui est formellement le même, est jugé de façon opposée, selon le contenu qu'il porte en soi. Ainsi, les contradictions qui posent d'une part, comme condition de vie la volonté de vérité, conçue comme quelque chose qui subsiste et doit être trouvé, et d'autre part rejettent cette volonté, parce qu'elle met obstacle à la vie, deviennent translucides.

Selon Nietzsche la vie suppose un monde, qui est objet de connaissance. En lui « la volonté de vérité est une solidification, une transformation en quelque chose de véritable, de durable ... une transformation dans l'étant » (16, 56). C'est dans ce sens que Zarathoustra dit : « la volonté de vérité est la volonté qui cherche à penser — tout être ... vous voulez rendre tout être pensable » (6, 165). La vie veut et a besoin d'une réalité solide, subsistante. Mais, ce qui comme vérité solide, est condition de vie, ce qui lui est nécessaire pour sa propre subsistance, se transforme, en contradiction avec elle, en obstacle à la vie : « L'affirmation que la vérité est présente, est une des plus grandes tentations qui existent. Dans le cas où elle est crue la volonté d'examen de recherche, de prudence, d'essai est paralysée ... La paresse prend maintenant parti pour la vérité ... il est plus commode d'obéir que d'examiner » (15, 476).

La même contradiction apparente entre les affirmations de Nietzsche apparaît, lorsque la croyance en un monde, qui dans le fond est déjà tel qu'il doit être, est d'une part rejetée comme signe de l'impuissance de la vie, d'autre part postulée comme nécessité pour la vie créatrice. Dans son rejet, Nietzsche s'exprime ainsi : « La croyance que le monde qui devrait être est, existe réellement, est une croyance des improductifs, qui ne cherchent pas à créer un monde comme il doit être. Ils le posent comme présent ... volonté de vérité — comme impuissance de la volonté de création » (16, 84). Mais, il doit y avoir une différence entre cette foi en un être subsistant inspirée par l'impuissance, sur laquelle on projette existentiellement une lumière psychologique, et la foi en l'être, qui est le propre de la vie comme telle et doit être éclairée philosophiquement. Nietzsche dit apparemment la même chose du créateur et de l'impuissant, mais cette identité recouvre une affirmation et une exigence : « L'homme projette hors de lui son désir de la vérité comme un monde déjà donné. Son besoin, pour autant qu'il est créateur, imagine déjà le monde auquel il travaille, l'anticipe. Cette anticipation, cette foi dans la vérité est son appui » (16, 57).

Le processus vital, en tant qu'il constitue l'être de la vérité dans l'apparence continuellement changeante, apparaît au fond à Nietzsche comme un mouvement sans fin, qui suppose toujours une vérité subsistante et toujours la dissout. Son sens philosophique lui vient essentiellement de ce qui par elle advient de l'homme. Si toute vérité, qui est propre à l'être, peut être incorporée à la vie, est vérité en devenir, elle ne procède jamais d'elle-même, n'est jamais en repos, mais « vrai, veut dire ce qui élève le type homme » (15, 178).

LA VÉRITÉ EN TANT QUE DÉTRUITE ET CONDITIONNÉE PAR LES PUISSANCES VITALES.

Dans les exposés polyvalents de Nietzsche, l'éclairement psychologique des relations de fait et l'appel existentiel pour s'élever à la vérité vivante se compénètrent jusqu'à former un cercle qui ne peut être dénoué, où ni la vérité, ni la vie comme l'autre de la vérité, ne subsistent pour soi. C'est surtout dans trois directions, que Nietzsche montre comment la vérité est fonction d'autres puissances de la vie qui la détruisent, mais en même temps la conditionnent.

Pour que la vérité s'exprime, il faut premièrement qu'elle ait une action sur le monde ; si elle n'agit pas, c'est comme si elle n'était pas. Il n'y a pas de volonté durable de vérité sans volonté de communication, donc sans volonté d'action. Deuxièmement, la vérité est impliquée dans les rapports de puissance, qui conditionnent l'être-là de l'homme qui la pense. Troisièmement, celui qui connaît est poussé par une foi, sans laquelle la recherche de la vérité ne deviendrait pas réalité. Mais toutes ces conditions ont également une action négatrice. La vérité peut disparaître, si on rend son action autonome, si on la convertit en puissance et si on donne une valeur absolue à la foi qui la meut. Nous allons illustrer ces trois possibilités par quelques indications :

1° Il est inévitable qu'on veuille aider l'action de la vérité (ne serait-ce que par le fait de la dire), Nietzsche en comprend la fatalité ; l'action en tant que telle est ambiguë. La vérité ne reste elle-même, que si elle est comprise et peut persuader. Mais, elle devient l'inverse d'elle-même, si elle ne fait que persuader ; elle conduit alors à l'absence de pensée et suggère seulement.

L'indifférence à l'égard de l'action dans la volonté de dire la vérité, seulement à cause de la vérité, est elle-même non vérité parce qu'elle est aveuglement sur la signification de l'action : « En soi exiger qu'on dise seulement la vérité, serait supposer qu'on ait la vérité ; cela signifie seulement dire ce qui paraît vrai à quelqu'un, il y a des cas où il importe de dire la même chose, à savoir que cela s'impose à un autre comme vrai, fait impression sur lui » (14, 205).

Cependant, si je veux l'action comme telle, je ne cherche plus la vérité, mais seulement un moyen pour agir. Aux yeux de qui pense à l'effet, non seulement devient indifférent que ce qui est dit de l'action, soit vrai, mais surtout « que ce qui doit agir de façon vraie, ne soit pas vrai » (8, 27). Comment ce qui primitivement peut être vrai, perd nécessairement sa vérité lorsqu'on l'organise en vue de la propagation efficace, Nietzsche le montre dans les phénomènes

historiques, où il voit une « école de séduction », selon leurs moyens et leurs méthodes (par exemple 15, 268-269).

Nietzsche voit l'inévitable nécessité de l'action. Bien qu'il la reconnaisse, transparait presque continuellement un ton ironique, un oui qui est presque en même temps un non. « Il est malhonnête, mais prudent, dit-il, de faire de la propagande » (14, 290). « Aujourd'hui particulièrement il est parfois nécessaire de parler rudement. Quelque chose de fin et de caché n'est plus compris, même de ceux qui nous sont apparentés. Ce dont on ne parle pas fort et qui n'est pas crié, n'est pas présent » (14, 93).

Bien que lorsqu'on les considère dans leur liaison avec les réflexions réalistes de Nietzsche, elles ne puissent être détachées de la propagande, toutes les formes d'actions ne sont donc plus la vérité. En face de la nécessité de la communication, Nietzsche reconnaît la satisfaction que procure le vrai. « L'idée que cette pensée pourrait ne pas être vraie, m'ébranle. Elle ne s'imposera pas comme vraie : me laisse indifférent, je le présuppose » (11, 385).

2° Partout où elle est saisie, la vérité est fonction de la puissance, dans le monde objectif par la réalité de la puissance qui permet ou empêche de la communiquer, dans la subjectivité de l'individu par la volonté de puissance mouvant celui qui pense.

En soi la vérité n'est nullement puissance : « Il faut au contraire qu'elle tire la puissance de son côté, ou qu'elle se mette du côté de la puissance, autrement elle périra toujours » (4, 343). Le danger existe, par exemple, si l'étourderie, qui est toujours le fait de la moyenne des hommes, devient déterminante : « Les hommes se soumettent d'habitude à tout ce qui cherche à avoir de la puissance » (2, 242), et deviennent comme tels, ennemi de la vérité. On ne veut ni penser, ni être éclairé : « Les lumières provoquent la révolte ; l'esclave veut l'inconditionné, il ne comprend que ce qui est tyrannique » (7, 71).

A supposer qu'elle se maintienne comme telle, la volonté de puissance du penseur isolé, qui donne le mouvement à sa pensée, transcende la critique. En effet, la vérité se prouve déjà à lui par le sentiment de sa puissance plus élevée (15, 479).

3° Primitivement la vérité n'est pas cherchée purement à cause de l'objectivité valable, qu'elle acquiert dans la science, mais par foi. « Toute tendance réelle vers la vérité est venue dans le monde grâce à un combat pour une conviction sainte : par le pathos du combat ; autrement l'homme ne s'intéresse pas à l'origine logique » (10, 125). « Il ne saurait y avoir d'instinct de la vérité, c'est-à-dire qui n'aurait qu'une conséquence, pure, froide » (10, 212). Il faut qu'il y ait au moins une foi en la vérité, grâce à quoi, sans qu'elle soit elle-même vérité, la vérité nous devient digne d'effort : « Même le scepticisme renferme en lui-même une foi, la foi en la logique » (10, 210). « Il n'y a pas véritablement d'instincts de la croyance en vérité, la pure connaissance est sans instinct » (10, 212).

Bien qu'ils soient des conditions premières sans lesquelles il n'y aurait pas de recherche de la vérité, la foi, la croyance en la vérité, l'instinct à croire en la vérité, deviennent cependant, comme tels, danger pour la vérité elle-même. Ceci se produit, si la foi ou bien son inversion dans le désir d'incrédulité, c'est-à-dire les impulsions

comme telles, s'érigent en critères de la vérité (15, 478). Toute forme de foi se regarde comme vraie, mais le critère de cette vérité est essentiellement différent du critère de la vérité objective, qui doit être fondée de façon méthodique et universellement valable. « En effet le critère de la vérité de la foi est « la force » qu'elle donne à celui qui s'appuie sur elle. Pour la vérité méthodique, objective, au contraire il est bien possible qu'elle puisse être pénible, nuisible, fatale (15, 479). Il est universellement vrai que « La foi est créée par des moyens opposés à ceux utilisés pour la recherche méthodique d'elle-même ; elle exclut cette dernière » (15, 479). Aussi, les faux critères de la vérité, sur lesquels, si elle doit être prouvée par eux, la vérité se brise, sont selon Nietzsche (comme « preuve de force ») la volonté de bonheur, le martyre, l'attitude vertueuse.

L'expérience du plaisir éprouvé à une vérité, le bonheur qu'elle apporte, ne sont jamais des preuves de la vérité. L'histoire de la conquête de la vérité enseigne plutôt « qu'il faut, dans la lutte, arracher pas à pas la vérité ; on a dû abandonner presque tout ce dont dépend autrement le cœur, notre amour, notre confiance en la vie. On a besoin pour cela de grandeur d'âme ; le service de la vérité est le service le plus dur » ; tandis que, selon Nietzsche, la foi tire la conclusion : « La foi rend heureux, donc elle est vraie » (8, 286), s'appuyant sur nos expériences, la recherche scientifique de la vérité objective dit plutôt : « La foi rend heureux, par conséquent elle ment » (8, 286 sq.). Toutes les fois où la volonté de bonheur l'emporte, la vérité est perdue. Ainsi la philosophie, une sorte de foi, s'est séparée de façon menteuse de la science cherchant la vérité comme telle, lorsqu'elle a posé la question : « Quelle est la connaissance du monde et de la vie grâce à laquelle l'homme vit de la façon la plus heureuse ? (2, 23). L'homme qui ne veut que son bonheur est nécessairement « indifférent envers la connaissance qui ne comporte pas d'effets, même hostiles aux trop nombreuses vérités, nuisibles et faisant œuvre de mort » (10, 193). Mais si elle se veut impitoyablement elle-même, la vérité est indifférente au bonheur. « Il n'y a pas d'harmonie préétablie entre l'avancement de la vérité et le bien de l'humanité » (2, 369).

Dans l'histoire, la foi fut, deuxièmement, continuellement attestée par le martyre. Lorsque Nietzsche parle d'une vérité en soi, comme si celle-ci subsistait immobile et pouvait comme telle être appréhendée et pénétrée par la pureté d'une pensée intemporelle, il rejette pour elle le témoignage du sacrifice sanglant du martyre : « Le sang est le témoin le plus mauvais de la vérité. C'est le sang qui empoisonne la doctrine la plus pure en folie et haine du cœur » (6, 134). En particulier, la vérité scientifique ne saurait être prouvée ou réfutée par le martyre. Le savant lui-même devient aux yeux de Nietzsche contestable, s'il se met sur ce plan ; Si « la vérité, je veux dire la méthode scientifique, est prise en main et promue par des individus qui devinent en elle un instrument de combat, ceux-ci afficheraient justement par ce combat le concept de la vérité, de la même façon inconditionnée que leurs adversaires — ils deviendraient fanatiques, au moins par leur attitude. » Les mots « convictions, foi » qui font l'orgueil du martyre, désignent les états les plus défavorables pour la connaissance scientifique. Lorsque,

comme adversaires, les vrais savants ont pris l'attitude des autres (de ceux qui croient), c'est-à-dire de décider de la vérité par les sacrifices, les résolutions héroïques, ils ont favorisé la domination de la méthode anti-scientifique : « comme martyrs, ils compromettent leur propre action » (15, 480). Aussi Nietzsche peut-il demander : « Gardez-vous du martyr, de la souffrance à cause de la vérité ! Même de la défense personnelle ... Comme si la vérité était une personne si naïve et si gauche, qu'elle eût besoin de défenseurs ! Fuyez dans la solitude ! Et ayez votre masque et votre finesse, qu'on ne vous reconnaisse pas ! Le martyr du philosophe, son sacrifice pour la vérité fait venir au jour ce qu'il tient de l'agitateur, du comédien caché au fond de lui-même » (17, 42).

Troisièmement, la conduite vertueuse n'est pas un critère de la vérité. Celle-ci ne parle ni pour, ni contre la vérité : « La vérité est prouvée autrement que la véracité, et cette dernière n'est point du tout un argument pour la première » (4, 72).

Si les critères de la certitude de foi (preuve de la force, le martyr, la conduite vertueuse) sont les critères de la vérité, celle-ci est alors détruite jusque dans ses racines. La vérité veut être « critiquée, non adorée » (11, 121). A cette vérité s'applique la phrase « Nous qui cherchons la connaissance, nous nous défions précisément des croyants de toute espèce » (7, 467).

Cependant il ne reste pas seulement vrai que « sans l'incroyable sécurité que donne la foi, l'homme et la bête ne seraient pas viables » (12, 39), mais surtout que pour toute la richesse de notre essence, nous dépendons de la foi comme d'un principe : « Il faut rendre grâce au christianisme, aux philosophes, aux poètes, aux musiciens d'une surabondance de sensations, fruits d'une profonde émotion. » Même lorsque Nietzsche nous demande, afin que ces sensations ne nous submergent « d'évoquer l'esprit de la science qui ... refroidit le flot ardent de la foi en des vérités dernières, définitives » (2, 230), il ne veut cependant jamais abandonner cet autre fondement de toute connaissance.

Que Nietzsche soumette la foi à la norme de la vérité objective, ne l'empêche pas de vouloir pour lui la foi pour autant qu'elle lui devient source de vérité. Non seulement il dit « ma foi » (12, 367), « nous qui sommes d'une autre foi » (7, 137), mais aussi : « Vous êtes stériles, c'est pourquoi vous manquez de foi. Mais celui qui devait créer, croyait en la foi » (6, 176), et : « Ce ne sont pas les œuvres, c'est la foi qui décide ici, qui fixe le rang ... C'est une certaine certitude foncière » (7, 267). Cependant il prétend qu'à sa propre foi manque le critère, qui ailleurs donne de la force à toute foi : « S'il y a une foi qui rend heureux, eh bien, il y en a une qui ne fait pas cela » (14, 413).

Qu'il s'agisse de l'action à exercer, de la puissance, de la foi, dans toutes ces éventualités ce qui met en danger la vérité, la voile ou la détruit, est source de recherche de la vérité. Seule cette relation rend non seulement concevables, mais nécessaires les expressions les plus contradictoires de Nietzsche. La lutte pour la vérité, est toujours auto-production contre ce qui nous conditionne, se

détacher totalement de ce conditionnement serait le suicide immédiat de la vérité dans le monde.

LA CONSCIENCE DE LA LIMITE.

L'idée de l'universelle phénoménalité de la vérité donne naissance à une connaissance de l'être, qui par trois démarches se ferme sur elle-même en cercle. Premièrement, la pure vérité veut être saisie dans sa différence d'avec toute phénoménalité ; deuxièmement, en se référant à la nécessaire phénoménalité cette vérité rend la vie contestable ; troisièmement, la bonne volonté pour le phénomène permet de saisir dans une sorte de transformation philosophique tout l'être-là et d'en rétablir la valeur.

La première démarche suit l'itinéraire suivant : Si le processus fondamental de la vie, qui se transforme dans et avec le monde interprété par elle, conformément à son essence ne connaît l'être que comme phénomène, que cependant la vie même doit considérer ainsi que l'être qui existe comme sa condition, la question pour le philosophe, qui est lui-même un vivant, n'est plus comme chez Descartes : « Comment, l'erreur est-elle possible ? » mais inversement : « Comment, malgré la non-vérité fondamentale de la connaissance, un type de vérité est-il généralement possible ? » (11, 24). La vérité, comme intellection du processus vital pour qui l'erreur est nécessaire comme condition de vie, est (dans la pensée de Nietzsche) atteinte en fait. Dans le domaine de la recherche expérimentale, Nietzsche attend de la science la même intellection : « L'histoire de la Science célèbre une bonne fois son plus haut triomphe dans une histoire de la genèse de la pensée » (2, 33). A la vérité une telle intellection ne peut, en fait, nous détacher que dans une faible mesure du monde de la représentation, selon qu'il nous a été incorporé par le processus de la vie et s'impose à nous de façon cogente ; mais « elle peut, au moins pour quelques instants, nous élever au-dessus de toute la série des faits » (2, 31 sq.). Lorsque, traduisant sa conscience philosophique de la limite en une tâche de la recherche scientifique, Nietzsche y voit la tâche de la science : « établir les degrés du faux et la nécessité de l'erreur fondamentale comme condition de vie, pour l'être procédant par représentation » (12, 24), il atteint un point d'appui permettant de saisir ouvertement la pure vérité sur le tout.

Cette vérité devrait cependant avoir un caractère radicalement autre que la vérité de la vie qui, dans cette perspective s'appelle plutôt erreur. L'homme s'élève un instant, pour ainsi dire, au-dessus de la vie. Pour autant que cet élan est l'intériorisation transcendante de la phénoménalité de l'être-là, il est la conscience kantienne de l'être. Mais, pour autant qu'il regarde la psychologie et la sociologie de l'histoire de la connaissance comme une science, il méconnaît ce dépassement philosophique et estime, par une connaissance particulière du monde, posséder un savoir du tout.

Dans les deux cas, la pensée ne peut se réaliser que lorsqu'elle devient vie. Par là, lorsqu'elle conçoit que la vérité n'est pas faite pour la vie, et que la vie est conditionnée par « l'illusion

perspectiviste » (13, 27), elle se soumet aux nécessités de la vie qu'elle considère elle-même comme erreur.

Par là est commencée la deuxième démarche. C'est « la dernière question posée sur la condition de la vie ... jusqu'à quel point la vie supporte-t-elle l'assimilation ? » (5, 125). A la question comment réunir erreur et connaissance le jeune Nietzsche répond : « Vouloir connaître et vouloir se tromper sont flux et reflux » (12, 49). Nous pouvons et devons accomplir alternativement les deux, de même que le jour et la nuit se succèdent l'un l'autre. Mais cette simple juxtaposition n'est pas une solution. Le conseil de Nietzsche est plutôt une invitation à « planer librement, sans crainte, au-dessus des hommes, des mœurs, des lois et des appréciations traditionnelles des choses » (2, 53). L'essence de l'intellection philosophique d'une vérité qui ne serait plus erreur, n'est pas une connaissance s'appuyant sur la vie, mais une espèce de vol philosophique au-dessus de la vie. Ce qui, ici, apparaît vrai, n'est pas la vérité dans la vie ; ce qui est vrai dans la vie est pour cette vision aérienne, phénomène. S'il est vrai, en ce qui concerne la vie : « qu'il est nécessaire que quelque chose soit tenu pour vrai, non que quelque chose soit vrai » (16, 24), il s'agit de cette vision aérienne de l'être vrai, que la vie n'appréhende jamais comme vie, mais seulement dans l'espace au-dessus de la vie. La vision philosophique du processus total de la vie doit, si elle veut conserver un sens, tenir pour vrai d'une façon autre que sous la forme d'erreur vitale, ce qui pour elle est la vérité dans la vie, mais que la vie ne désire pas connaître et assimiler, car elle déterminerait par là sa propre vie et elle-même.

Ainsi persiste seulement la dualité de la vérité, d'une part comme erreur, conditionnant la vie, d'autre part comme vérité du savoir de cette erreur véridique et nécessaire. Entre les deux, il y a un va-et-vient sans fin. « La vie est la condition de la connaissance, l'erreur est la condition de la vérité, et cela dans son fondement le plus profond. Le savoir de l'erreur ne le transcende pas ... Nous devons aimer l'erreur et veiller sur elle, c'est le sein maternel de la connaissance. A cause de la connaissance aimer la vie et la promouvoir, c'est là la condition fondamentale de toute passion de la connaissance » (72, 49).

De cette scission insupportable entre deux sortes d'être vrai — (la vie elle-même qui se trompe et la non-vie d'une vision aérienne qui pense véritablement) — nous sortons par la troisième démarche. L'intellection de l'erreur nécessaire à la vie, de la phénoménalité du vrai, de l'absence de fondement de la recherche infinie de la vérité, sert à Nietzsche de point de départ pour postuler que la vérité soit consciemment atteinte dans cette forme toujours limitée de la vie réelle ; nous sommes toujours dans cette vie et nous en sommes continuellement au-dessus ; nous n'avons rien autre que le phénomène, mais du fait que nous expérimentons celle-ci comme phénomène, nous possédons en elle l'être comme chiffre. Celui-ci n'est rien autre que le phénomène mais en tant que phénoménal l'être change ma conscience totale de l'être et, à la vérité de façon telle que ce philosopher oblige à une véritable proximité à l'être empirique « Demeurez fidèles à la terre » (6, 112).

Premièrement, Nietzsche postule la limitation consciente comme quelque chose qui est présent. En ce qui prend corps ici et maintenant, est la vérité. Aucun éloignement ne doit tromper sur ce qui est présent. Nous devons devenir indifférents envers les questions sur les choses dernières ; nous n'avons pas besoin d'attendre ce que la science établira définitivement à leur sujet, « nous n'avons nullement besoin de sécurités pour les horizons les plus extrêmes, afin de mener une vie d'homme pleine et honnête. Il faut renouer des relations de bon voisinage avec choses les plus proches » (3, 201 sq.). En conséquence, Nietzsche esquisse les principes de la vie honnête qui accepte de se limiter. Il ne faut pas comme on l'a fait jusqu'ici se diriger d'après ce qu'il y a de plus éloigné, de plus indéterminé, d'après les images qui sont à l'horizon : « Il faut fixer, à part soi, la succession des choses prochaines et voisines, certaines et moins certaines, avant que d'organiser sa vie et lui donner une direction définitive » (3, 359). Aux vérités fondamentales il faut substituer les « apparences fondamentales » selon lesquelles on vit et pense (13, 72). Nietzsche se plaint du manque de sens d'observation : « d'être ignorant dans les choses les plus petites et journalières et ne pas avoir d'yeux perçants — c'est cela qui fait de la terre pour tant de gens un champ de perdition » (3, 192 sq.). Ce qui nous avoisine est incomparablement important du fait, qu'en lui sont contenues des conditions de vie dont nous dépendons totalement ; il est indispensable de s'y sentir parfaitement à l'aise, pour donner le champ libre à nos propres possibilités empiriques. « Nous considérons comme importantes les choses basses qui ont été méprisées et mises de côté en tout temps ..., nous avons découvert que le monde le plus petit était ce qui partout était décisif » (16, 367 sq.). Selon le ton extrême de ses dernières années, Nietzsche peut dire : « Ces petites choses (nourriture, lieu, climat, déclassement, toute la casuistique de la recherche de soi) sont plus importantes que tous les concepts que jusqu'ici on considérerait comme importants » (15, 46).

Il est sans effet, de tourner ses regards sur les horizons les plus éloignés ; tous les débuts et toutes les origines des phénomènes réels sont ou inaccessibles ou indifférents : « Avec l'intelligence de l'origine, l'insignifiance de l'origine augmente : tandis que ce qui est proche, ce qui est en nous et autour de nous commence peu à peu à s'annoncer riche de couleurs, de beautés, d'énigmes et significations dont l'humanité ancienne ne se doutait pas en rêve » (4, 49).

Nietzsche n'entend pas ce renvoi aux choses les plus proches dans le sens du pur utilitarisme. Il accomplit plutôt deuxièmement une auto-limitation consciente de la vérité, nous demandant d'affirmer le phénomène, comme phénomène, de nous confier à lui. Si la passion de la connaissance commence par démasquer tout phénomène, elle peut dans la suite, au lieu de transcender le phénomène en concevoir le sens et la nécessité. C'est comme si la volonté de vérité se maintenait en l'air, sans disparaître en lui lorsqu'elle veut le phénomène ; en effet en se donnant à lui, elle ne le méconnaît pas : « Cette foi en la vérité va en nous jusqu'à sa dernière conséquence ; s'il y a en général quelque chose à adorer, c'est l'apparence

qui doit être adorée, le mensonge, et non la vérité, est divin » (16, 365). Ainsi la vérité disparaît à mesure qu'on s'approche d'elle. « Nous ne croyons plus que la vérité reste vérité sans ses voiles ... On devrait honorer davantage la pudeur que la Nature met à se cacher derrière l'énigme et les incertitudes. Ah ! ces Grecs ! Comme ils savaient vivre ! Cela demande la résolution de rester bravement à la surface, de s'en tenir à la draperie, à l'épiderme, d'adorer l'apparence ... Ces Grecs étaient superficiels par profondeur » (5, 11).

A cette volonté de phénomène s'oppose toujours à nouveau dans la philosophie « ce penchant sublime de celui qui cherche la connaissance, ce penchant qui prend et veut prendre les choses d'une façon profonde, multiple et dans leur essence : c'est comme une sorte de cruauté de la conscience et du goût intellectuel » (7, 189). Mais, la même réflexion philosophique sait également que « qui nous dévoilerait l'essence du monde, nous donnerait à tous la désillusion la plus fâcheuse. Ce n'est pas le monde comme chose en soi, mais le monde comme représentation, comme erreur qui est si riche de sens, si profond, si merveilleux » (2, 47). Ainsi le philosophe retourne au phénomène.

La limitation inconsciente de la vie enchaînait à l'erreur, mais en se limitant et en se contentant volontairement du phénomène on se maintient la conscience ouverte. Cependant, dans l'arrière-fond, demeure menaçante la vérité qui doit être bannie dans ces limitations. Elle se fait connaître de façon impitoyable parce que l'homme, lorsqu'il est philosophe, malgré tous ses bons désirs de limite, horizon, phénomène, ne cesse pas de questionner, parce qu'il accomplit des expériences intellectuelles qui ne sont pas un jeu de l'entendement, mais l'irruption d'un autre, qui ne permet pas d'acquiescer le repos, à l'intérieur de la limite et des horizons fixés.

C'est pourquoi, au fond de toute mise en question réapparaît chez Nietzsche une volonté de vérité qui, bien qu'indéterminée est non seulement continuellement, mais encore passionnément présente. La lutte de Nietzsche pour la vérité présuppose toujours comme quelque chose d'évident cette vérité, pour toujours la ramener à un abîme.

LA VOLONTÉ PASSIONNÉE ET ILLIMITÉE DE VÉRITÉ

Nietzsche cherchait la certitude méthodique dans les sciences, mais pour percevoir ainsi, de façon d'autant plus décisive, les limites de la science. Il esquissait une théorie de l'être vrai conçu comme l'interprétation par une vie, mais pour boucler ensuite le cercle de la pensée. Il n'est pas conduit par une volonté de destruction, mais par une passion pour la vérité, qui ne peut pas se manifester suffisamment. Elle ne veut pas connaître le particulier, ne se donne pas pour satisfaite par une certitude quelconque, mais elle tend, par delà tout ce qui est déterminé et tout ce qui est saisissable, vers la source et la limite. Nietzsche a souvent connu cette passion pour la

vérité : « Que m'importent bonté, finesse et génie, si l'homme de ces vertus tolère dans son cœur la tiédeur de la foi, la tiédeur du jugement, si le besoin de la certitude n'est pas son plus profond désir, sa plus intime nécessité ! Se trouver planté au milieu ... de cette merveilleuse incertitude, de cette multiplicité de la vie et ne pas interroger ..., voilà ce que je trouve méprisable » (5, 38) ; « la passion pour ce qui malgré tous les égards est vrai, est la passion la plus élevée et par conséquent la plus rare jusqu'ici » (12, 127). Nietzsche veut se donner sans limite à cette passion. Il peut, en ce qui le concerne, réduire au silence toutes les objections que font les nécessités, les commodités de la vie : « Ma philosophie est de tirer à tout prix l'homme du phénomène » (12, 18). En effet, « la connaissance s'est transformée chez nous en passion qui ne s'effraye d'aucun sacrifice » (4, 296). Rien ne dépassera « un hurra de la connaissance — ton dernier cri » (2, 267).

Saisi par la passion du vrai, Nietzsche reconnaît dans la probité la nouvelle vertu, et regarde la justice comme l'attitude humaine la plus digne de respect. Ce ne sont pas d'univoques caractéristiques rationnelles qui s'imposent à lui pour caractériser ces deux manières d'être vrai. Elles ne sont pas pour lui des idéaux plastiques. C'est plutôt la véracité elle-même qui à ses yeux devient un danger pour la vérité, lorsqu'elle en vient à lutter avec elle-même. La volonté passionnée et illuminée de vérité parvient à son sommet, lorsqu'elle se retourne vers elle-même, et se met en question.

LA PROBITÉ.

La probité reste le fondement dernier, lorsque toute vérité paraît disparaître dans une forme déterminée ; dans l'échec de la connaissance, elle est le commencement toujours possible, ce qui est indestructible aussi longtemps qu'est le soi. Nietzsche se déclare partisan de la probité. Pour autant qu'elle est omniprésence de la vérité en l'homme, elle est la loyauté intellectuelle.

La probité (parce qu'elle est présupposée par l'existence) n'est pas explicitement louée comme étant la justice : « Je ne pense pas que la probité envers moi soit quelque chose de tellement élevé et pur, mais pour moi il y a là comme une exigence de pureté. Peu importe ce que l'on est : génie ou acteur — seulement de façon pure » (11, 261). Dans cette exigence, il n'y a cependant absolument aucune limitation : « Je ne suis pas en état de reconnaître une grandeur quelconque, qui n'est pas rattachée à la probité envers soi » (11, 379).

La probité commence toujours par « la probité envers nous-mêmes » (11, 261). C'est elle, qui permet à notre être-soi d'apparaître. Premièrement, c'est la « croissance de la probité qui nous rend indépendant de l'inspiration des instincts » (11, 260), et deuxièmement, mon honnêteté détermine la limite de ma capacité de connaissance » : « Ce n'est pas là où votre œil cesse de connaître, mais là où cesse votre probité que l'œil ne voit plus » (12, 290). Aussi « la probité pourrait, en ce qui concerne tout le réel, devenir affaire de décence et celui qui vit d'imagination, simplement parce qu'indécemment, perdra toute considération » (112, 262).

Nietzsche appelle la probité sa vertu, notre vertu, la nouvelle vertu : « Pour tout le reste nous ne sommes que les héritiers et peut-être les prodiges de vertus » (13, 42). Ni parmi les vertus socratiques, ni parmi les vertus chrétiennes n'apparaît, selon Nietzsche, la probité : « c'est une vertu des plus jeunes, encore éloignée de la maturité, souvent encore confondue avec une autre et souvent méconnue, ayant à peine conscience d'elle-même — quelque chose qui devient » (4, 309). « Nous avons tout d'abord cette probité ... devenue instinct de passion, qui fait la guerre aux saints mensonges, encore plus qu'à tout autre mensonge » (8, 261).

Pourquoi cette vertu était-elle et est-elle si rare Nietzsche répond : parce qu'il existe beaucoup de raisons pour être non véridique avec une bonne conscience. Lorsque, par exemple, des hommes croyaient *in majorem dei gloriam* ou affirmaient des vérités parce qu'ils les désiraient, mais de telle sorte qu'il leur semblait ne pas se rechercher eux-mêmes, alors ils ne ressentaient aucune morsure de la conscience à cause de la non-véracité qui est en jeu. En effet « lorsqu'ils ne se sentent pas poussés par l'instinct, il leur paraît permis d'en prendre plus facilement avec la vérité » (4, 309). Même parmi les philosophes, rien n'est plus rare que la probité intellectuelle. Ils ne promettent que certaines vérités : « Ils savent ce qu'ils doivent prouver » (15, 474). Leur amour pour le bien a détruit leur probité (15, 483), ils ont pris comme argument leurs « beaux sentiments » (15, 441). Mais ce sont avant tout les masses qui ne veulent pas de probité : « elles haïssent furieusement celui qui cherche la connaissance, et la plus jeune des vertus qui s'appelle : la probité » (6, 44).

Mais la probité cherche à se limiter elle-même. Exigeant une probité illimitée, Nietzsche peut, dans le même instant, nous crier : « Et si notre probité se sent un jour fatiguée, ... demeurons stricts, nous autres derniers stoïciens ! ... Notre probité à nous autres, esprits libres, — veillons à ce qu'elle ne devienne pas notre vanité, notre parure et notre vêtement de parade, notre borne infranchissable, notre sottise. Toute vertu tend à la sottise, toute sottise à la vertu, ... veillons à ce que notre probité ne finisse pas par faire de nous des saints et des ennuyeux ! » (7, 182 sq.).

L'auto-limitation de la probité a un double sens. Premièrement, la vie oblige à séparer la probité envers soi de la probité envers les autres. L'homme doit peut-être devenir malhonnête envers les autres du fait de sa volonté de vérité envers lui-même : « La feinte intentionnelle repose sur le sens de la probité envers soi » (11, 261). Mais deuxièmement, la probité met en question la possibilité de la probité de l'homme envers lui-même.

Dans la première direction, l'auto-limitation de la probité résulte pour Nietzsche de la tolérance envers ce qu'on admet : « Nous voulons être humains, avec le sens de la probité, quelle que soit notre certitude de posséder en celle-ci des poucettes pour faire souffrir jusqu'au sang tous ces égoïstes grandioses qui, maintenant encore, veulent imposer leurs croyances au monde entier » (4, 343).

L'auto-limitation de la probité naît aussi du savoir loyal de ce qui est réellement possible. Dans le monde, une vie sans mensonge est impossible. Selon Nietzsche, personne n'a encore jamais saisi le

problème de la véracité véritable. « Ce qui est dit contre le mensonge est naïveté de maître d'école » (11, 261). Si on exige la véracité, en s'appuyant sur le commandement : « Tu ne dois pas mentir », il est étonnant de voir comment c'est justement chez les menteurs que le regard probe, « la reconnaissance de ce qui existe en fait, a été la plus grande (ne pas se laisser duper) ; ils connaissent même l'irréalité de cette véracité populaire » (15, 413). Il n'y a de véracité que dans des circonstances particulières. « Il faut que toute la sphère de l'homme soit très propre, petite et respectable. Dans quelque sens que ce soit, l'avantage doit être du côté de celui qui est véridique » (16, 48). En fait la situation est la suivante : « On dit ce qu'on pense, on n'est vrai que si des présuppositions sont données, c'est-à-dire la présupposition d'être compris (*inter pares*), et cela de façon bienveillante (encore une fois *inter pares*). On se cache de ce qui est étranger ; et celui qui veut atteindre quelque chose, dit ce qu'il veut qu'on pense de lui, mais pas ce qu'il pense » (15, 413).

Dans la deuxième direction, comme une probité illimitée est peut-être impossible et se transcende, dépassant le monde des réalités humaines, Nietzsche fait de celle-là une métaphysique du monde comme phénomène, une autolimitation à celui-ci. La phrase : « Dans un monde essentiellement faux, la véracité serait une tendance contre-nature » (16, 48) peut encore s'appliquer à la feinte extérieure, mais elle peut aussi atteindre déjà la véracité avec soi-même. Déjà, pour le jeune Nietzsche, seule l'apparence de l'art était chemin de la vérité. « Etre totalement véridique, envie magnifique, héroïque de l'homme dans sa nature menteuse ! Mais seulement très relativement possible ... Véracité de l'art, elle seule est maintenant loyale » (10, 141).

Mais, à la fin, la véracité n'a pour lui de sens que comme « instrument d'une puissance particulière et plus haute de fausseté » (16, 48). De la connaissance même, on peut dire : « La véracité n'est qu'un seul des moyens de la connaissance, une échelle — mais pas l'échelle » (12, 43). Enfin cette proposition peut s'entendre finalement dans le sens suivant : « Celui qui est véridique finit par comprendre qu'il ment toujours » (12, 293) et Nietzsche peut dire de lui : « Qu'en savez-vous, combien de faussetés me faut-il encore avoir, pour devoir me permettre à nouveau le luxe de ma véracité ? » (2, 5).

LA JUSTICE.

Véracité et probité n'ont, pour Nietzsche, leur sens véritable que dans la justice qui est possible par elles. De son attitude fondamentale il résulte que dans l'ordre pratique, volontaire, éducatif, la probité n'est qu'une affaire de propreté, mais la justice une affaire de disposition sentimentale profonde : « Nous qui sommes des êtres mêlés, et qui tantôt sommes rendus ardents par le feu, tantôt comme refroidis par l'esprit, nous voulons nous agenouiller devant la justice qui est l'unique déesse que nous reconnaissons au-dessus de nous » (2, 412). « Véritablement, personne n'a, plus qu'elle, droit à notre vénération, elle qui possède l'instinct et la force de la justice. Car en elle comme dans une mer insondable, se réunissent et se cachent les

vertus les plus élevées et les plus rares » (1, 327). Lorsque la justice se montre à lui au-dessus de toute attitude, le vieux Nietzsche dit encore : « Il arriva tard que j'en vins à ce qui véritablement m'a manqué totalement, c'est-à-dire à la justice. Qu'est-ce que la justice ? Est-elle possible ? Et si elle ne devait pas être possible, comment supporter la vie ? C'est continuellement que je me posais des questions de ce genre » (14, 385). En tout temps sa volonté fut : « qu'il en soit comme il pourra ; nous voulons être justes et faire avancer la justice aussi loin que cela nous est possible » (12, 135). Son effort vers la vérité ne se justifie qu'ici seulement : « Ce n'est que pour autant que le véridique a la volonté inconditionnée d'être juste, qu'il y a quelque chose de grand dans cet effort vers la vérité, glorifiée de façon aussi vide » (1, 328).

Mais ce que la justice est véritablement, ne se révèle que dans le sens mobile attribué à ce terme par les affirmations apparemment inconciliables de Nietzsche.

Le juste veut la vérité « non point sous forme de froide connaissance, sans enchaînement, mais comme le justicier qui ordonne et punit ; la vérité, non point comme propriété égoïste de l'individu, mais comme un droit sacré à déplacer toutes les bornes de la propriété égoïste » (1, 182). C'est parce que la vérité est condition et essence de la justice, que le propre de la justice est d'éviter « avec répugnance tout ce qui aveugle et égare le jugement sur les choses ; elle est par conséquent ennemie des convictions, car elle veut donner à chaque objet, vivant ou imaginaire, ce qui lui revient, et pour cela il lui faut avoir une connaissance nette ... Finalement elle donne même à son ennemie, la myope conviction, ... ce qui revient à la conviction pour la vérité » (2, 411). Cette volonté de justice, de donner à chaque réalité son sien, est illimitée ; comme chaque chose particulière a besoin pour penser et pour vivre d'une justification philosophique totale, qui lui soit appropriée, Nietzsche demande que : « Le méchant lui-même, le malheureux, l'homme d'exception, ait sa philosophie, son bon droit, son rayon de soleil ... Ce qu'il faut, c'est une nouvelle justice ! ... La terre morale est ronde, comme l'autre ! Elle a, comme l'autre, ses antipodes. Les antipodes ont aussi leur droit à l'existence » (5, 218). Cette attitude nous demande : « de faire disparaître du monde nouveau l'abondance de fausse grandeur, parce qu'elle est contraire à la justice que toutes les choses peuvent revendiquer » (4, 14).

Mais, existe-t-il une justice ? Chez la moyenne des hommes elle existe à peine. Parmi eux, « la vertu de justice est extrêmement rare, elle est reconnue plus rarement encore, et presque toujours détestée à mort ... Il y en a peu qui servent la vérité, parce qu'il y en a peu qui sont animés de la pure volonté d'être justes, et parmi ceux-là, le plus petit nombre seulement possède assez de force pour pouvoir être juste » (1, 329).

Pour voir ce qu'est authentiquement la justice, à supposer qu'elle existe, il ne faut pas la confondre avec autre chose. On se sert continuellement de ce mot dans un mauvais sens. La haine, l'envie et la jalousie amènent le ressentiment des impuissants à parler d'une justice qu'eux-mêmes ne possèdent pas : « Son âme jubile dans le secret, de ce que vengeance soit encore exercée en toute

justice », Nietzsche ajoute « et mon âme, de ce que dans toute vengeance, jaillit une étincelle de l'enclume de la justice » (12, 291).

La véritable justice repose sur un sentiment actif et non, comme dans le cas de ce mauvais usage, sur un sentiment d'opposition. Les sentiments de réaction utilisent la justice comme une apparence afin de procurer à leur impuissance un sentiment illusoire de puissance par quelque chose qui, apparemment, vaut en soi ou est irréel, comme le sont les exigences de la justice. Nos réactions font immédiatement disparaître toute justice, dans notre vie sentimentale : « En thèse générale, il suffira d'une petite dose de perfidie, de méchanceté et d'insinuation pour injecter de sang les yeux de l'homme, et en chasser l'équité » (7, 366).

Le sentiment actif de justice se rencontre, au contraire, dans l'exception de la force hautement personnelle, peut-être même dans une impuissance extérieure : « Lorsqu'il arrive réellement que l'homme juste reste juste, même envers celui qui l'a lésé (juste et non point seulement froid, mesuré, dédaigneux, indifférent — être juste est toujours une attitude) ; lorsque même, sous l'assaut des offenses personnelles, des insultes, des soupçons, il conserve inaltérable l'objectivité haute, claire, profonde et tendre à la fois de son regard juste et qui juge, eh bien ! alors, il nous faudra reconnaître quelque chose comme la perfection incarnée, comme la plus haute maîtrise sur la terre, quelque chose en tout cas, à quoi l'on fera bien de ne pas s'attendre, à quoi l'on ne devra certainement pas croire trop légèrement » (7, 366).

Ce n'est que cette justice active qui parvient à juger véritablement : « Seule la force prépondérante peut juger ; la faiblesse doit tolérer, si elle ne veut pas simuler la force et faire de la justice du prétoire une comédie » (I, 331).

Comme justice active la connaissance sera, pour Nietzsche, tout d'abord négative par mise en question et rejet, et à la fin affirmative, lorsqu'elle établit finalement les choses dans leur véracité : « Nous comprenons tout, nous vivons tout, nous n'avons plus de sentiment hostile en nous ... Tout est bon — il en coûte de refuser. Nous souffrons, si, une fois, nous devenons assez intelligents pour prendre partie contre quelque chose » (15, 303).

Il pourrait sembler que la justice est un idéal univoque, ou même que les hommes puissent devenir justes ; mais Nietzsche en voit l'impossibilité. Pour autant que la justice n'est pas réalisée par une essence qui « comme un froid démon de la connaissance ... répand autour d'elle l'atmosphère glaciale d'une majesté surhumaine », mais par un homme qui cherche à s'élever du doute à l'austère certitude, de la rare vertu de la générosité à la plus rare vertu de justice, elle n'est pas réelle. En effet, cet homme ressemble au démon sans être autre chose qu'un pauvre homme qui doit, « à tout instant, expier sur lui-même sa nature humaine, il est rongé par ce qu'il y a de tragique dans une impossible vertu » (1, 328). Comme nous ne connaissons jamais complètement, et cependant ne pouvons pas vivre sans apprécier, nous devons apprécier sans avoir complètement connu, nous ne pouvons pas devenir justes : « Qui pense un peu profond sait bien qu'il a toujours tort, qu'il agisse ou juge comme il veut » (2, 370).

Néanmoins, dans ce monde nécessairement injuste demeure pour Nietzsche l'impulsion et l'exigence de la justice. Mais de quelque façon que l'impulsion de la justice s'affirme, elle doit se mettre en question, aussi bien en ce qui la concerne elle-même, qu'en ce qui concerne la réalité.

La justice devient intrinsèquement contestable, si elle manque d'amour, supprime l'amour : « Aux hommes véritablement justes, on ne peut rien donner ; ils redonnent tout. C'est pourquoi ils sont en horreur à ceux qui aiment » (12, 291). Il est vrai que Nietzsche refuse de surestimer l'amour aveugle ; l'amour est évidemment plus sot que la justice, et par là agréable à tout le monde. Il est impartial comme la pluie (2, 84). Mais, voyant l'amour véritablement substantiel, Zarathoustra dit : « Je ne veux pas votre froide justice ... Dites, où se trouve la justice, qui est l'amour avec des yeux clairvoyants ? » (6, 100). Si la justice cherche à se rétablir en elle-même, elle perd la substance qui ne lui vient que de l'amour clairvoyant. Si la justice est pour Nietzsche ce qu'il y a de premier, de plus haut, il peut bien dire : « Dès l'instant où la justice m'apparut, je brisai mes idoles et eus honte ... et forçai mon œil à regarder là où il n'aimait pas et à y porter l'amour » (12, 351). Mais nulle force ne fera naître l'amour, si la justice ne s'appuie que sur elle-même. La phrase suivante témoigne de cette absence d'amour : « Je suis scrupuleusement juste, parce que cela maintient les distances » (11, 260). L'amour clairvoyant, qui de lui-même est juste, est pour Nietzsche comme une idée qui n'atteint jamais la justice en tant que telle. C'est pourquoi, son savoir de l'amour met en question la justice.

La justice devient également contestable en face du réel être-là :

L'injustice est inséparable de la vie comme telle, car toute vie est pour Nietzsche conditionnée par la perspective du regard et ses inévitables faussetés. « L'injustice est la plus grande, là où la vie a son développement le plus mesquin, le plus étroit, le plus pauvre, le plus rudimentaire et où, pourtant, elle ne peut faire autrement que de se prendre pour la fin et la mesure des choses, que d'émietter et de mettre en question furtivement, petitement, pour l'amour de sa conservation, ce qui est plus noble, plus grand, plus riche » (2, 11). Mais, même la vie la plus riche a encore besoin de l'injustice. Si la vie appréhendait son illimitation dans un sens historiquement juste, elle s'anéantirait. « La justice historique est une vertu horrible ... le jugement qu'elle prononce est toujours une destruction. Si la justice commande seule, l'instinct créateur est affaibli et découragé » (1, 399).

La réalité de l'être-là humain produit sa justice, qui n'a rien à faire avec la justice existentielle de l'amour clairvoyant, mais est d'ordre juridique. En tant que telle, elle ne s'impose pas comme une loi de la nature, mais dépend de la puissance qui la met en même temps en question : « n'apparaît que parmi des hommes à peu près également puissants ; ... là où il n'y a pas de puissance clairement reconnue pour prédominante et où une lutte provoquerait des dommages réciproques sans utilité, naît l'idée de s'entendre ... La justice est ainsi une compensation et un troc, dans l'hypothèse d'une puissance à peu près égale » (2, 93).

Mais par là, selon Nietzsche, on accorde trop peu à cette justice. Elle est abstraite, sans amour et sans action créatrice, un état qui s'est figé sous certaines constellations passagères de puissance. Mais la justice est aussi, dans la réalité de l'existence sociologique, plus qu'un échange, car elle naît d'une activité qui s'engage. Par là elle acquiert, même lorsqu'elle apparaît à Nietzsche, un visage, qui est l'opposé de ce qu'elle était, comme si elle était passée dans son contraire : « La chose la première et la plus puissante, est que la volonté et la force soient prépondérantes. C'est celui qui domine qui établit la justice, c'est-à-dire mesure les choses selon sa mesure » (14, 82). Mais maintenant : « Donner à chacun le sien serait vouloir la justice et réaliser le chaos » (12, 291). « La justice est devenue fonction d'une vaste puissance qui dépasse les petites perspectives du bien et du mal, qui a la supériorité d'un horizon plus vaste et entend conserver quelque chose, qui est plus que cette personne-ci ou cette personne-là » (14, 80). Cette puissance est la vie créatrice : « La justice, comme type de pensée constructive, discriminatrice, négatrice en fonction des évaluations de valeur, est le représentant le plus élevé de la vie elle-même » (13, 42). Zarathoustra devient « une forme grandiose et une révélation de la justice, qui crée, construit et, par conséquent, doit détruire » (12, 410).

La justice comme réalité métaphysique : Encore un pas de plus dans cette indétermination de la vie créatrice, et nous atteignons le point où, au lieu de rester dans l'homme un problème de vérité, la justice devient transcendante. Après l'avoir rendue contestable comme possibilité de l'homme, Nietzsche rétablit la justice sous forme métaphysique. Elle n'est plus la justice qui est due, atteinte par la lutte, visée par les hommes, mais la justice éternelle, la justice agissante ; elle n'est plus essence de la recherche de vérité, mais essence des choses dans leur devenir.

Il est vrai que Nietzsche rejette la pensée d'une justice, basée sur le péché et l'expiation : « Que dans les suites des actions se trouvent récompense et punition — cette pensée d'une justice immanente est fondamentalement fausse » (13, 315). Mais Nietzsche connaît une autre justice métaphysique, qui suppose le crime. Il la trouve chez Eschyle qui « pèse le monde olympique aux balances de la justice » et « voit au-dessus des hommes et des dieux trôner la Moira, la justice éternelle ». La souffrance de Prométhée, de « l'individu » qui est coupablement audacieux et le pressentiment d'un crépuscule des dieux chez les Olympiens en danger, obligent à une réconciliation. Celle-ci est la réalisation de la justice, où tous deux sont jugés et rétablis : « Le bien le meilleur et le plus haut qui puisse échoir à l'humanité, elle ne l'obtient que par un crime dont elle doit assurer les conséquences. » Le péché actif lui-même est la vertu proprement prométhéenne. C'est la contradiction originelle où les dieux et les hommes ont tous deux raison (1, 68-72).

Sans parler encore de crime et de suites du crime, Nietzsche croit trouver dans la pensée d'Héraclite la conception de cette justice véritable : « Le monde lui-même est un mélange qui doit être continuellement remué. De la guerre de l'opposé naît tout devenir. Le combat persistera éternellement. Tout arrive dans ce combat,

et ce combat révèle précisément la justice éternelle. C'est une représentation magnifique ... qui considère le combat comme résultant de l'action continuelle d'une justice uniforme sévère, liée à des lois éternelles. La bonne Eris d'Hésiode est transfigurée en principe du monde. « De même que chaque Grec lutte, comme si seul il était dans le droit, et selon une norme infiniment sûre, le juge prononce de quel côté à chaque instant penche la victoire, ainsi les qualités se combattent les unes les autres ... Les choses elles-mêmes n'ont pas d'existence véritable, elles sont comme l'éclair et l'étincelle issue des glaives tirés, elles sont la lueur d'une victoire dans le combat des qualités opposées » (10, 34 sq.). Héraclite « ne pouvait regarder les combattants mutuellement opposés et les juges, séparément les uns des autres. Les juges eux-mêmes semblaient combattre, les combattants eux-mêmes semblaient juger ; enfin, comme il ne percevait au fond que la justice éternellement agissante, il osa s'écrier ; La lutte même du multiple est la pure justice » (10, 36). Ou « Tout ce qui existe est juste et injuste et justifié dans les deux cas » (1, 72).

La volonté humaine de justice semble se modérer, même chez Nietzsche, devant une justice transcendante. Le combat de la vérité avec elle-même, par lequel la justice est mise en question et reste cependant impulsion inconditionnée (dans la philosophie elle est l'appel clairement déterminé à l'action intérieure de l'individu) passe sur le plan métaphysique où il s'achève en pure contemplation sous forme d'activité philosophique, afin de laisser le combat lui-même à l'être des choses, de sorte que se vérifie l'affirmation suivante : « Il est beau de regarder les choses, mais terrible de les être » (10, 324).

L'AUTO-DÉPASSEMENT DE LA VOLONTÉ DE VÉRITÉ.

La volonté de vérité est née de la morale : « Le sens de la vérité est une des efflorescences les plus élevées et les plus puissantes du sens moral » (11, 35). Nietzsche est conscient de vivre lui-même de cette impulsion hautement morale qu'est la volonté illimitée de vérité, lorsqu'il dit : « nous, qui aujourd'hui savons connaître, nous athées et antimétaphysiciens, nous prenons aussi notre feu à l'incendie qu'un millénaire de foi antique a allumé » (7, 275). C'est seulement lorsque Nietzsche met en question, même dans sa transformation, cette foi en une volonté illimitée de vérité que, pour être véridique, la passion de la connaissance se remet en doute. Nous rencontrons encore une fois sous sa forme la plus extrême le mouvement circulaire inhérent à la passion de la vérité. Si « elle commence par le doute de toutes les vérités auxquelles on a cru jusqu'ici » (3, 22) et ne veut pas d'autres dieux à côté d'elle, la foi en la vérité se termine par la question à laquelle elle est elle-même soumise. Alors s'ouvre l'abîme sans fond. Ce doute revêt deux formes principales :

Premièrement — fonction de la nécessaire phénoménalité de la vie — l'hostilité de la vérité à la vie est une raison contre la vérité. « La connaissance inconditionnée est une folie de la période des vertus ;

la vie se brise sur elle. Il faut que nous sanctifions le mensonge, l'illusion de la foi, l'injustice » (13, 124). Il reste que « ce besoin de vérité, de vérité à tout prix, cette folie du jeune homme dans son amour pour la vérité — nous dégoûte » (5, 11).

Deuxièmement, la pensée elle-même conduit par le chemin de la connaissance à ce renversement. D'abord, pour ne s'effrayer de rien, la connaissance doit ne plus croire en rien : « tant que tu considères les étoiles comme quelque chose qui est au-dessus de toi, il te manque encore le regard de celui qui cherche la connaissance » (7, 94). Ensuite la vérité doit cesser d'exister comme quelque chose qui est au-dessus de moi : « Véridique — c'est ainsi que j'appelle celui qui va dans les déserts sans dieux, et qui a brisé son cœur vénérateur » (6, 150). Les soi-disant esprits libres ne sont pas libres : « ils croient justement en la vérité de façon aussi fixe et aussi inconditionnée que personne autre » ; il faut qu'à leur égard la question radicale de la vérité ose encore sa démarche décisive : « Rien n'est vrai, tout est permis ... cela, c'était de la vraie liberté d'esprit, une parole qui mettait en question la foi même en la vérité » (7, 469).

Ce renversement, où tout paraît devoir disparaître (si la volonté de vérité se détruit elle-même), apparaît selon Nietzsche au tournant de l'histoire, à l'époque présente ; il est identique avec l'auto-dépassement de la morale et la mort de Dieu. Là où « la catastrophe imposante d'un dressage deux fois millénaire à la vérité, s'interdit en fin de compte le mensonge de la foi en Dieu », doit s'accomplir également la démarche suivante ; après avoir tiré une conclusion après l'autre, la véracité chrétienne tire à la fin la conclusion la plus forte, la conclusion contre elle-même. Ceci se produit quand elle pose la question : « que signifie toute volonté de vérité ? » (7, 480-482). Et Nietzsche peut dire qu'il doit en être ainsi : « Toutes les grandes choses périssent par elles-mêmes, par un acte d'auto-suppression » (7, 481).

Cependant ce retour sur soi du cercle, où la volonté de vérité s'anéantit elle-même en un pur néant, n'est qu'une limite de la pensée. Ou bien le cercle se boucle pour Nietzsche par les mouvements circulaires, où s'engage la lutte pour la vérité immédiatement présumée à nouveau comme évidente, ou à la limite il y a quelque chose d'autre dans ce dépassement par discontinuité.

LE DOUTE ILLIMITÉ.

Le mouvement des positions intellectuelles de Nietzsche semble toujours s'échouer sur le rivage où, à cause d'elle-même, cette volonté de vérité doit être abandonnée, mais toujours réapparaît le mouvement ; ce n'est pas le néant, mais l'être véritable, qui est le but. La volonté passionnée de vérité est le ressort qui pousse à y parvenir. Elle se manifeste par un doute qui ne saurait être supprimé, et s'impose toujours à nouveau. Nietzsche ne veut pas poser de limites à sa défiance ; il voit dans sa philosophie « une école de soupçon » et ne veut, sur le chemin du « peut-être dangereux », risquer toute pensée possible que par manière de tentative. La

passion de la vérité, qui se rétablit dans toute mise en question, ne peut cependant pas gagner un terrain solide. Nietzsche est comme chassé par le destin, il doit exposer aussitôt toute conquête intellectuelle à un doute illimité. Il ne se perd pas dans le néant où, par un mouvement circulaire, s'anéantit sa conception de la vérité, mais boucle le cercle par les mouvements toujours nouveaux de l'auto-affirmation de sa volonté de vérité. Il ne s'embourbe pas dans une connaissance de la vérité supposée définitive, mais entraîne toute connaissance dans le tourbillon.

LA DESTRUCTION DE LA RAISON

Ce n'est pas la connaissance que Nietzsche a des limites de la science, mais bien son interprétation de la vérité comme phénomène et le mouvement circulaire, revenant sous des formes toujours nouvelles, cercle par lequel la vérité s'anéantit, se suicide, qui mettent en question la raison comme telle. Qu'il s'agisse de la morale, de la mort de Dieu, de la vérité, chaque fois le terme des affirmations de Nietzsche paraît se perdre dans le néant. Mais c'est dans cet extrême que Nietzsche cherche à atteindre l'être, inaccessible comme raison. Il cherche à atteindre cet être dans la dissolution de la raison ou par elle dans une solution de continuité.

Nietzsche attaque la raison sous quatre formes :

1° Par sa théorie de l'interprétation et par là de la phénoménalité de tout ce qui est pensé, la logique véritablement nietzschéenne se tourna contre l'affirmation qu'on trouve la vérité dans la pensée. Les catégories de la pensée sont des illusions nécessaires à la vie, utiles, des organes pour s'emparer de quelque chose (6, 22). A ne pas y croire, l'espèce échouerait. Cependant, elles ne sont pas vraies, mais imaginées. En effet leur origine n'est pas l'être, mais la condition qui seule permet la pensée. Cette condition est que quelque chose soit identique avec soi. C'est seulement si l'on pense l'identité (des cas identiques, quelque chose de permanent) qu'il y a possibilité de penser. Cette présupposition de l'identité de l'être avec soi « est nécessaire pour pouvoir penser et conclure, la logique ne contient que des formules pour ce qui demeure identique » (16, 30). L'explication ultérieure de cette pensée est donnée par Nietzsche dans les démarches suivantes :

Penser l'identité suppose le principe de contradiction. Même la contradiction est une imagination, dans l'horizon trompeur d'un intellect qui cherche l'être. « Nous échouons en voulant affirmer et nier la même chose. » Cette proposition est le résultat seulement de l'expérience subjective. Elle n'exprime pas une nécessité qui s'applique à l'être même, mais seulement une impuissance de notre pouvoir à penser. « La proposition ne contient pas de critère de la vérité, mais un commandement nous indiquant ce qui doit être regardé comme vrai » (16, 28).

L'identité et l'impossibilité de se contredire ont, selon Nietzsche, leur dernière racine dans le « moi », qui se définit comme identique et permanent à lui-même. Mais, pour lui, il n'y a pas de moi excepté

dans cette définition. De la logique du moi inventée par l'idéalisme allemand, du moi comme conscience pensante, Nietzsche se sert comme moyen d'attaque. Parce que la présupposition, sur laquelle repose le mouvement de la raison, est « notre foi dans le moi », « notre pensée elle-même suppose cette foi ... L'abandonner serait : ne plus pouvoir penser » (16, 15).

La relation mutuelle entre le moi, l'identité, l'impossibilité de la contradiction constitue le cercle de la pensée, comme interprétation toujours fictive de l'être au service d'une vie.

De plus, comme toutes les catégories (choses, substance, sujet, objet, attribut, puis causalité, mécanisme, etc. ...) ne portent que sur des modalités de la non-contradiction, de l'être identique et de l'être distingué, elles sont toutes utilisées par l'intellect au service de la vie qui postule comme sa condition quelque chose de permanent et ne sont toutes que fictions de quelque chose qui est. Des fragments de Nietzsche on peut tirer une doctrine largement développée des catégories, qui, en répétitions monotones, montre de chaque catégorie qu'elle comporte ces caractères d'identité, etc. ... et se trouve au service de la vie et de la volonté de puissance.

Le résultat, toujours à nouveau manifeste, de cette logique de Nietzsche est que l'intellect est un instrument au service de la vie, mais qu'il ne peut pas comprendre ce qui est véritablement, c'est-à-dire le devenir continu. Notre intellect n'est pas fait pour comprendre le devenir, il s'efforce de prouver la rigidité générale. Mais le devenir du monde ne peut être formulé, est faux, contradictoire, est logiquement incommensurable. « La connaissance et le devenir s'excluent ... c'est une sorte de devenir qui doit créer l'illusion de l'être » (16, 31), c'est-à-dire de la subsistance de ce qui est identique avec soi. Cette illusion n'est possible que par le cercle se refermant sur lui-même de la pensée. Mais le sens dernier de ces exposés fondés sur l'analyse de toute vie pensante est la limitation de la raison à un intellect et le dépassement de ses exigences de vérité en faveur d'exigences différentes, situées sur un plan tout autre.

2° Dans la vie de l'homme la raison est inutile, dangereuse, impossible. Elle est inutile : « L'absurdité d'une chose n'est pas une raison contre elle, c'en est plutôt une condition » (2, 369). Elle est dangereuse ; si elle apparaît comme savoir supposé de tout, elle devient ruineuse. A la question : « En s'imaginant servir la raison dans sa totalité, a-t-on jusqu'ici plus conservé que détruit ? » (12, 156) Nietzsche répond : « Si l'humanité agissait véritablement selon sa raison, c'est-à-dire selon ce qui fonde sa croyance et son savoir, il y a longtemps qu'elle aurait disparu » (12, 157). Elle est impossible ; l'unique vérité rationnelle qui fonde tout, par quoi tous les hommes peuvent se comprendre, n'existe pas. Exemple : ceux qui prêchent la raison de façon tolérante veulent fonder tout sur la connaissance rationnelle, mais ils excluent toujours quelques vérités fondamentales pour lesquelles, à leurs yeux, il n'y a aucune tolérance : « Il serait bien de s'attacher à la raison, s'il y avait une raison. Mais celui qui tolère doit se rendre dépendant de sa raison, de la faiblesse de celle-ci » (12, 172). En fait, la raison unique sur

laquelle la réalité empirique de l'homme pourrait s'appuyer, n'existe pas.

Que signifient ces attaques contre la foi en la raison ? Pour autant qu'elle apparaît comme un subsistant, qui prétend fonder dans son principe la vérité de la conscience de l'être de l'existence humaine, et comme raison universellement pensable et assimilable, et par là capable comme telle de porter en commun la vie de tous, la raison doit être mise en question par Nietzsche, puisqu'elle l'empêche de voir la vérité véritablement porteuse de l'existence. La philosophie de Nietzsche recherche cette vérité profonde. S'il trouve en elle sous le nom de vérités fondamentales seulement des erreurs qui conditionnent la vie, c'est une pure indication où la pensée se limite un instant et qui ne tranquillise pas Nietzsche lui-même.

3° A la question métaphysique, est-ce que la raison règne dans le monde, la pensée philosophique a toujours répondu affirmativement, quoique dans des sens quelconques et très différents les uns des autres. Mais Nietzsche se refuse à admettre cette raison métaphysique du tout : « L'unique élément rationnel que nous connaissons est le filet de raison dans l'homme » (10, 414). Le tourbillon des forces dans le monde n'est pas régi par la raison. « Que le monde n'est pas le substratum d'une raison éternelle, c'est ce que l'on peut prouver définitivement par le fait que cette portion du monde que nous connaissons — je veux dire notre raison humaine — n'est pas trop raisonnable » (3, 190). En effet : « même chez celui qui est le plus sage, la raison est une chose d'exception. Chaos et nécessité et tourbillon d'étoiles — c'est la règle » (12, 243), et « il y a une chose qui sera toujours impossible : c'est d'être raisonnable ! Un peu de raison cependant, dispersée d'étoiles en étoiles, — ce levain est mêlé à toutes choses » (6, 243). Aux yeux de Nietzsche, il est étonnant qu'il y ait « de la raison, comment est-elle venue dans le monde ? — d'une façon non raisonnable, comme de juste — par le hasard. Il faudra deviner ce hasard, comme une énigme » (4, 125).

La foi métaphysique dans le règne de la raison sur le monde est fonction de la foi en Dieu ou se confond avec elle. Pour Nietzsche toutes les deux sont mortes. La foi à la vérité était encore une suite de foi que « la vraie s'identifie à Dieu et toute vérité est divine ... Mais si cela devient de plus en plus incroyable ? Si rien ne s'avère plus divin, hormis l'erreur, l'aveuglement et le mensonge ? — et s'il appert que Dieu lui-même a été notre plus long mensonge ? » (5, 275).

Par cette critique Nietzsche veut rejeter la foi et la confiance dans la raison objective du tout (considérée comme quelque chose qui, en principe, est pensable et compréhensible). Faire de cette raison un absolu rendrait invisible l'être lui-même. L'agressivité cache en elle l'appel à ce qui est la source de l'homme, celui-ci doit acquérir une certitude véritable de lui-même et ne pas se couvrir du voile d'un état raisonnable, prétendu universel.

4° Réunissant ses critiques dans une rétrospective historique, Nietzsche se sépare de la philosophie traditionnelle. Pour autant que les philosophes voyaient la vérité et l'être même dans la raison considérée comme le tout des formes logiquement fixées, Nietzsche

doit les rejeter. Ainsi presque toute la philosophie traditionnelle s'efface devant lui. Il fait porter ses coups sur le premier et le plus grand de ses adversaires : « Parménide a dit : on ne pense pas ce qui n'est pas ; — nous sommes à l'autre bout et disons : ce qui peut être pensé, doit être sûrement une fiction » (16, 47). Aux logiciens qui font de leurs limites les limites des choses, Nietzsche dit : « j'ai déclaré la guerre à cet optimisme des logiciens » (16, 46). Lorsque Nietzsche donne son congé à la philosophie, qui affirme la valeur absolue de la raison, c'est pour l'époque moderne, avant tout, à Descartes et à sa foi en la certitude immédiate de la pensée. Il veut douter mieux que Descartes. Pour celui-ci, qui doutait de tout, excepté seulement de la raison, la clarté et la lucidité de la connaissance restaient le terrain assuré de la vérité. Nietzsche rencontre « l'inverse, la réaction contre l'autorité absolue de la déesse raison partout où il y a des hommes plus profonds » (14, 5). Il rejette comme un impétueux assaut gothique du ciel l'effort de Hegel, pour mettre une sorte de raison dans le développement : « j'en suis au point le plus opposé, je vois dans la logique même encore une sorte de déraison et de hasard » (13, 89). Le verdict est universel : « Tout ce que les philosophes ont manié depuis des milliers d'années, c'était des idées-momies. La mort, le changement, l'âge, tout aussi bien que la naissance et la connaissance sont pour eux des objections, — et même des réfutations. Ce qui est ne devient pas, ce qui devient n'est pas ... Maintenant ils croient tous, même avec désespoir, à l'être » (8, 76).

L'attitude de Nietzsche vis-à-vis de la raison comme support de la conscience de l'être, dans le dépassement de toutes les valeurs (l'exposé s'en poursuit dans tous les chapitres où nous traitons des conceptions fondamentales), a exercé une immense action historique ; cependant cette attitude n'est pas arrivée à se tirer au clair elle-même et ce qui, par elle, est devenu possible dans la philosophie.

La lutte de Nietzsche contre la raison n'est pas totale. Voyons dans quel sens il se sert du mot « raison ». « Dans la vie humaine, la raison est nécessaire. L'homme doit grandement forcer « son peu de raison » ; s'il s'abandonnait à la Providence, il irait à sa ruine » (10, 414). Nietzsche veut donc qu'on prenne les choses dans ses propres mains, avec toute la force possible, au lieu de se soumettre de façon commode aux événements, sous le nom de la Providence. Il faut reconnaître que par sa raison l'homme n'atteint pas toutes choses, ni le tout (s'il le croit et agit en conséquence, la raison devient source de ruine), cependant elle doit exercer son activité selon des normes dont Nietzsche n'a pas fait de façon critique l'établissement exact.

Nietzsche se fait l'avocat de la raison contre les adversaires de la raison, dont il rejette les motifs : « J'ai trouvé chez des gens pieux une haine de la raison, dont je leur ai été reconnaissant. Cette haine trahissait du moins leur mauvaise conscience intellectuelle » (5, 38). Nietzsche ne veut pas se ranger parmi les philosophes qui estiment peu la raison, lorsqu'en eux « l'ascétique mépris, la raillerie de soi de la raison décrète : il y a un empire de la vérité et de l'être, mais justement la raison en est exclue ! »

Mais surtout Nietzsche se réclame de la raison. Alors, elle n'est pas une sorte de raison qui toujours isole, pas même la conscience pensante, mais « la grande raison » du « corps », englobant tout. « La petite raison » qui s'appelle esprit n'est que l'instrument du corps (6, 46). Nietzsche parle aussi de ce qui, dans notre action, est encore incompréhensible à présent et paraît être accidentel : « de la raison supérieure de notre tâche future » (13, 33). Par cette « grande raison » Nietzsche désigne un sens supérieur intégrant en lui-même toute hostilité envers la raison, quoique ce sens ne soit absolument pas déterminé même par le symbole du corps. C'est seulement à cette grande raison que peut s'appliquer la phrase suivante : « Le seul bonheur est dans la raison, tout le reste du monde est triste. Mais la raison suprême je la vois dans l'œuvre de l'artiste » (10, 415).

Le caractère contradictoire des formulations positives et négatives de la raison fait que l'anéantissement de la raison opéré par Nietzsche paraît revêtir deux caractères exclusifs l'un de l'autre :

Considérées pour soi, les déclarations hostiles à la raison peuvent produire de l'indifférence à l'égard de celle-ci. Là où la raison devient indifférente à Nietzsche même (cela peut sembler), les exigences logiques diminuent également. Aussi, dans ce qu'il écrit, peuvent persister immobiles des contradictions, comme si pour un moment il n'en sentait pas l'aiguillon. Les contradictions ne deviennent pas ensuite dialectiques et ne sauraient être intégrées dans un mouvement fécond. Puis, le fait que Nietzsche dit l'un et l'autre, peut paraître au lecteur une indécision permettant tout. Il faut ajouter finalement que la volonté d'organisation systématique de Nietzsche semble pouvoir être remplacée par une volonté purement intellectuelle d'ordre.

Mais les déclarations apparaissant chez Nietzsche n'ont pas un sens identique pour lui. Il y a des déviations à peu près inévitables, pour autant que Nietzsche emploie les mots raison, intelligence, intellect, sans que leur sens soit méthodiquement développé. Ses déclarations s'opposent à l'évidence d'une raison présumée par les autres, mais lui-même présume souvent comme évident ce qui est entendu par le mot raison. Pour Nietzsche, le plus souvent de façon indéterminée, la raison se confond avec la pensée, l'opinion, le savoir avec l'identité, l'ordre, la loi et celle-ci avec les fonctions de l'interprétation de l'être nécessaire à la vie, avec l'intellect et l'entendement pratique.

Ce que Nietzsche cherche véritablement dans sa réflexion philosophique par la dissolution de la raison, finit toujours par se solidifier dans l'instant. C'est en fait la poussée passionnée vers un au delà de la raison, qui est « la grande raison ». Son attaque contre la raison est l'attaque de la « grande raison » contre la « petite raison » de l'entendement, qui pense déjà tout savoir. Mais, à se placer au point de vue kantien, cette attaque n'est pas critique parce que le tout de sa « grande raison » ne lui est pas clairement transparent. Aussi dans les instants où la « grande raison » ne lui est pas présente comme quelque chose qui le conduit de façon positive et sûre, Nietzsche devient le sceptique qui abandonne à nouveau toutes ses affirmations négatives et positives. Mais cet abandon impitoyable est

lui-même une des manifestations qui montrent comment Nietzsche s'appuie pour penser sur cette source de l'englobant, qui n'est pas simplement l'interprétation vitale d'une espèce, mais cette « vie » de la vérité, d'où malgré tout procède pour lui l'auto-affirmation de celle-ci. Dans les définitions de Nietzsche cette vie de la vérité n'a pas la calme clarté et la tranquillité séduisante que l'on rencontre chez Kant. Mais, peut-être que le sens dernier de celles-ci n'est rien autre que le suivant : la vie de la vérité est l'englobant où raison et existence ont leur source sans qu'on puisse connaître celle-ci comme telle. C'est seulement par le déploiement du savoir objectif et de l'action réalisatrice que cette vie s'apparaît clairement comme une explication continuelle, sans atteindre un but définitif. Celle-ci n'est pas la vie comme réalité biologique, psychologique, sociologique (pour autant qu'elle est objet dans le monde et par là peut-être approfondie par la recherche empirique), mais la vie comme source, qui englobe aussi cette possibilité de recherche et la recherche. Elle est ce à quoi Nietzsche semble perpétuellement faire allusion sans le saisir de façon véritablement philosophique, elle est ce par quoi il est mu et qui donne à son philosophe une impulsion dépassant tout ce qui est connu.

Parce que l'englobant qui ne devient pas objet se fait sentir chez Nietzsche dans toute conception sur la vérité, sa pensée ne se perd pas dans des objets psychologiques et autres, ne se morcèle pas définitivement dans des impasses logiques, ne s'échoue pas dans des positions, mais reste philosophique.

Il n'y a de philosopher possible que dans le médium d'une raison, qui se saisit primitivement elle-même (bien que la philosophie reçoive son contenu de toute autre chose que de la raison). Ce n'est pas seulement au cas où la raison est méthodiquement présente comme nécessité enveloppante, éclairante, mouvante, au cas où elle n'est plus confondue avec l'intelligence pure et l'intellect qui morcèle, avec un but fini, avec quelque chose de limité, mais si grâce à la logique philosophique, elle prend conscience du tout organique de ses fonctions, que la philosophie peut lui demeurer fidèle dans le grand mouvement de son histoire. La raison ne devient prééminente que dans la mesure où lui réussit même sur le plan logique la pénétration philosophique d'elle-même. Si on donne à la raison ce sens, la philosophie de Nietzsche est pour nous l'unique grande réalisation de la raison, mais une réalisation qui n'est pas devenue logiquement transparente à elle-même jusqu'à la limite.

Mais tout aussi certaine, nous apparaît peut-être à nous la tâche qui naît de la pensée de Nietzsche, tout aussi peu elle aurait apparue à Nietzsche lui-même. Pour lui, la vérité n'est pas seulement au delà de toute raison (bien que cette vérité soit toujours trouvée et entendue par la raison, et parvienne par elle à se communiquer), mais, apparemment sans et contre la raison, elle est l'obscurité immense qui enchante et effraie. Nous verrons dans la suite comme il en parle dans la rupture transcendante, en termes qui nécessairement vont plus à voiler qu'à révéler.

Par la « dissolution de la raison », Nietzsche a créé un commencement nouveau ; c'est le chemin pour atteindre une raison plus profonde, la réflexion philosophique doit donner naissance à une

nouvelle gigantomachie. Cette lutte doit être entreprise en toute âme qui actuellement arrive à la lucidité. Elle a un double aspect. La raison, devenant consciente d'elle-même, lutte avec cette sienne essence de la nuit, sans laquelle elle perdrait sa substance et en même temps elle combat contre son ennemie où elle voit la déraison radicale et la contre-raison.

La vie et la pensée ont leur principe dans une raison englobante, qui se cherche encore et comme telle toujours présente, qui détermine critiquement ses limites pour éclairer ce qui les dépasse et l'intégrer dans son propre mouvement. Elles s'appréhendent en face de l'être, grâce auquel elles sont elles-mêmes et qui n'est pas elles. Mais dans le combat elles sont en quelque sorte alliées à l'adversaire qui grandit en elles et en qui elles grandissent.

Mais cette même raison voit devant soi la contre-volonté radicale, qui ne veut se laisser éclairer par aucun mouvement, abuse de l'intellect comme d'un moyen, et intègre, dépouillées de leur fondement vital, toutes les déclarations de la raison dans l'arbitraire de n'importe quel discours. Cette contre-volonté appartient à la nuit pour autant que celle-ci est le chaos, devant qui elle donne des ordres apparents, lui permettant de parler avec la raison de façon trompeuse pour l'entraîner en elle.

Dans cette lutte le plus extrême est tenté. C'est dans ces trois perspectives (grande raison, obscurité de la vie, contre-volonté de la déraison) que Nietzsche paraît faire les déclarations les plus poussées. Dans cette lutte la raison doit devenir ce que peut-être elle a déjà été, mais n'a pas encore compris ; elle doit rompre toutes les limites connues par elle et à la fin venir à elle-même dans cette action. Tel est, si Nietzsche est l'événement décisif, la source du philosophe de l'avenir.

Les affirmations de Nietzsche peuvent apparemment tout signifier ; pour nous elles se réunissent finalement dans le mouvement de « la grande raison ». Ceci se produit dans l'obscurité la plus grande, même là où dans une rupture transcendante Nietzsche semble abandonner la vérité, pour faire la preuve, si cela est possible.

LA VÉRITÉ EST DÉPASSEMENT PAR DISCONTINUITÉ

Les limites de la science ouvraient le champ au philosophe qui cherchait encore son terrain. La théorie de l'être-vrai dans la vie fait que ou bien la vérité se brise contre la vie, ou bien se limite à l'erreur nécessaire à la forme présente d'un vivant. La volonté passionnée de vérité s'entendait, se comprenait elle-même, mais de façon telle qu'elle se voyait toujours disparaître dans l'autre de la vérité. La science paraissait retomber dans la philosophie, la vérité dans la vie, la volonté de vérité dans l'obscurité de ses conditions. Chaque fois la question de la vérité conduisait à l'abîme. Partout Nietzsche accule à un saut. Faisant éclater le cercle, il accomplira finalement une rupture transcendante dont l'expression ambiguë, soit dans des définitions extrêmes, soit dans le silence, montre ou

voile l'authentique source de la conception nietzschéenne de la vérité.

La question de la vérité est la question de toutes les questions, elle se confond avec la question de l'être ; elle veut pénétrer dans l'infranchissable présupposition de toute pensée et de toute action, qui prétend s'imposer. Par là, cette question pousse celui qui la pose dans ce qui ne repose sur rien ; elle met en question presque tout ce qui apparaît déterminé ; elle détache le questionneur de tout fondement en l'amenant dans l'horizon le plus vaste.

La question perd immédiatement son sens originel, si elle accepte à nouveau comme évident un présupposé sur lequel on ne s'est pas interrogé ; par là elle se rétrécit. Mais, comme on ne saurait accomplir aucune démarche intellectuelle sans détermination c'est-à-dire sans accepter un rétrécissement, la vérité, au moment où on parle d'elle, devient déjà une vérité particulière. Celle-ci trouve sa limite et révèle par là qu'elle n'est pas la vérité. Au fond, il ne faut pas demander ce qu'elle est véritablement, parce que à l'indétermination de cette question il n'y a pas encore d'objet. Mais opérer cependant avec cette indétermination qui n'est pas rien, appartient au processus philosophiquement transcendant par lequel on devient certain de ce qu'est la vérité.

La force philosophique de Nietzsche se démontre dans le dépassement continu de toutes les formes de la vérité qui veulent se donner un instant comme la vérité elle-même. Quoi qu'il arrive, ce n'est jamais pour ainsi dire qu'un remplacement de la vérité et non pas la vérité elle-même.

Jusqu'ici nous voulions éclairer la pensée de Nietzsche sous toutes ses vicariances, nous allons voir maintenant comment Nietzsche a philosophé selon la norme d'une vérité demeurant totalement indéterminée, d'une vérité illimitée, où finalement toutes choses ne paraissent plus être. Car si au lieu d'être mise en question en toute détermination, la vérité est saisie les yeux dans les yeux comme elle est elle-même, elle disparaît dans l'infini sans horizon de l'indéterminé. Parler d'elle de façon transcendante ne peut réussir que si on le fait négativement.

Elle est pour Nietzsche incommunicable et se révèle seulement de façon indirecte ; elle est danger ; elle est la mort ; elle est même le principe permettant de dire que dans le monde rien n'est vrai, tout est permis.

IMPOSSIBILITÉ DE COMMUNIQUER LA VÉRITÉ.

La limite de ce qui est proprement la vérité dans toutes ses déterminations est son incommunicabilité ; Nietzsche fait allusion à cela dans un dialogue, où il fait parler un ancien et le sceptique Pyrrhon. Pyrrhon prétend enseigner les hommes, mais de façon indirecte, sans fanatisme : « Je vais mettre en garde les hommes contre moi. » Il veut devenir professeur de méfiance d'une méfiance telle qu'elle n'a jamais existé dans le monde, la méfiance à l'égard de tout et de tous. « Devant le reproche que ces paroles sont les paroles d'un fanatique qui fait de la vérité (maintenant de la vérité de cette méfiance) quelque chose de solide, Pyrrhon estime : « Je veux être

méfiant à l'égard de toutes les paroles ». L'ancien de dire : « Alors, il faudra que tu te taises » ; dans la suite du dialogue l'ancien se demande : « si nous nous comprenons encore parfaitement ». Mais Pyrrhon de rire et de lui demander : « Se taire ou rire est-ce là maintenant toute ta philosophie ? » Finalement Pyrrhon lui dit : « Ce ne serait pas la plus mauvaise » (3, 308).

Le rire est pour Nietzsche une expression de cette vérité qu'on ne peut communiquer. « Apprenez à rire de vous-mêmes, comme il faut rire » (6, 426). « Cette couronne ... c'est moi-même qui me la suis mise sur la tête, j'ai canonisé moi-même mon rire ... » (6, 428). Le rang de leur rire détermine le rang des philosophes (7, 270). Aussi on peut dire également : « Quand l'homme éclate de rire il surpasse tous les animaux par sa vulgarité » (2, 370), et de Zarathoustra : « il était transformé, rayonnant, il riait ! Jamais encore je ne vis quelqu'un rire comme lui » (6, 234). Nietzsche met en garde contre ses écrits : « Celui qui ne sait pas rire ne doit pas me lire » (8, 363). Du tourment de l'homme naît cette vérité, qui ne peut plus s'exprimer : « la bête qui souffre le plus sur cette terre s'est inventé le rire » (16, 336). « Ceux qui sont profondément blessés ont le rire olympique » (16, 382).

Sanctification du rire, légèreté de la danse, victoire sur l'esprit de gravité sont liées les unes les autres. Nietzsche entraîne vers les « vérités qui permettent de danser » (8, 382) ; à toute vérité, qui dans sa suffisance est déterminée, solidifiée, se donne comme absolue, Nietzsche objecte : « qu'elle ne permet à personne de danser, donc elle n'est point du tout pour nous vérité » (14, 407). « Je ne savais pas que l'esprit d'un philosophe désirait être plus qu'un bon danseur. La danse est en effet ... son unique sagesse, son service divin » (5, 342). Dans un état supérieur Zarathoustra a dit : « Maintenant je suis léger, maintenant je vole, maintenant je me vois sous moi, maintenant un dieu danse pour moi » (6, 58).

LE DANGER DE LA VÉRITÉ.

La vérité, que Nietzsche nomme dangereuse, est d'une part le savoir déterminé, d'autre part l'être indéterminé de la vérité, qui n'apparaît que dans la forme du savoir déterminé. On ne peut pas séparer ces deux choses.

Comme vision du caractère phénoménal de tout ce qui est vrai la vérité reste négative. L'antinomie nietzschéenne, dont nous avons parlé, entre la vérité comme phénomène nécessaire à la vie et la vérité comme connaissance de ce phénomène, est très vite pour lui un problème dangereux pour la vie : « Nous sommes par destination des êtres illogiques et partant injustes, et nous pouvons le reconnaître ; c'est là une des plus grandes et de nos plus insolubles désharmonies » (2, 49). Comment supporter cela et comment y vivre, c'est ce que signifie la question : « Peut-on rester consciemment dans la non-vérité ? Ou bien, au cas où on doit le faire, ne faut-il pas préférer la mort ? Toute la vie humaine est cependant profondément immergée, enfoncée dans la non-vérité. L'individu ne peut pas la tirer de ce puits, sans prendre dans la plus profonde aversion son passé. Il ne reste plus qu'une seule manière

de voir, qui traîne après soi comme conclusion personnelle, le désespoir, comme conclusion théorique, la dissolution, la séparation, l'anéantissement de soi-même » (2, 51-52). Nietzsche veut l'atteindre : « Admettre la non-vérité comme condition de vie ... si cela s'impose quelque part, il faut ici ne pas perdre sa vie avec son sang à cause d'une vérité connue. Dans ce danger suprême, il faut évoquer tout de suite les principaux instincts créateurs de l'homme, qui sont plus forts que tous les sentiments de valeurs » (14, 16-17).

Lorsque Nietzsche voit dans la détermination de la vérité une erreur nécessaire à la vie, dans le fond il y a inévitablement l'idée d'une vérité en soi, et cela non seulement comme négation de tout être vrai déterminé, mais aussi comme possibilité d'entrer en contact avec l'être même. Cette vérité, en même temps négative et positive, pour autant qu'elle est au delà de toute détermination et est elle-même incontestable, et même pour autant qu'elle pourrait apparaître comme savoir de l'être, devient nécessairement sous toutes ses formes (comme réalité empirique liée à l'erreur) danger pour la vie. C'est pourquoi, se plaçant du point de vue de la vie, il faut mettre en question la volonté même de vérité : « Quelle partie de nous-mêmes tend à la vérité ? — Pourquoi ne préférierions-nous pas la non-vérité ? Et l'incertitude ? Et même l'ignorance ? » (7, 9).

C'est ainsi qu'il paraît salutaire pour l'homme qu'il sache si peu de choses de lui-même. La nature lui cache ce qu'il y a de plus sage et l'amène à s'enfermer dans une conscience fière et trompeuse. Malheur à « la fatale curiosité, qui désire voir par une fente en dehors et en bas et qui pressent maintenant que l'homme repose sur ce qui est sans pitié, avide, insatiable, meurtrier ». L'homme ne peut que vivre dans l'indifférence de son non-savoir : « accroché en rêve au dos d'un tigre ». Dans cette conjoncture l'instinct de vérité est ruineux (10, 191) ; il serait naïf « d'admettre sans plus que la connaissance ne peut rien révéler qui ne soit salutaire et utile à l'homme, et même qu'il y aurait autre chose au monde » (4, 292).

Si donc la vie est fondée sur le phénomène, la vérité est pour la vie en général comme pour chaque vie dans sa particularité « un principe mortellement nocif pour la vie » (5, 275). Cela s'applique en particulier à la vie, qui est encore en état de croissance : « Si tout homme qui veut arriver à maturité a besoin d'une de ces illusions protectrices, d'un nuage qui l'abrite et l'enveloppe, alors la vérité qui enlève cette enveloppe serait anéantissement du germe, dessiccation de la vie » (1, 342).

Aussi il y a quelque chose en Nietzsche qui l'éloigne de la vérité. Lorsqu'il dit combien peu de cas il a toujours fait de la vérité (14, 380), et lorsqu'il se déclara contre la tyrannie du « vrai » : « je ne sais pas pourquoi il faudrait désirer la tyrannie de la vérité ; il me suffit de savoir qu'elle puisse lutter et qu'elle ait une opposition, et que l'on puisse de temps en temps se reposer d'elle dans la non-vérité » (4, 333).

La vérité désillusionne, car « toute connaissance de la vérité est improductive » (9, 113).

Mais pour Nietzsche le danger que recèle la vérité n'est pas une objection définitive contre elle. Il accueille plutôt, dans sa volonté,

la possibilité de nuire. « Etre nuisible et ruiner est une tâche des philosophes, aussi bien qu'être utile et élever ... » (14, 350). Cependant la connaissance de ce danger permet de comprendre la volonté de science aussi bien que le courage de la vérité :

Premièrement le danger est le principe d'une volonté radicale de non-savoir : « Nous avons parfois besoin d'être aveugles et il nous faut laisser intacts en nous certains articles de foi et des erreurs — aussi longtemps qu'ils nous conservent en vie » (13, 45). Il y a un sens à dire : « Je veux, une fois pour toutes, ne pas savoir beaucoup. La sagesse résulte de la connaissance des limites » (8, 61). « Qu'on devient ce qu'on est, présuppose qu'on est très éloigné de deviner ce qu'on est » (15, 43). Même la science suppose, quelque part, une volonté de non-savoir : « Comme nous avons su conserver notre ignorance ... et c'est sur cette base granitique du non-savoir que la science a pu s'élever jusqu'à présent, la volonté du savoir sur la base d'une volonté bien plus puissante encore, la volonté d'ignorance, d'incertitude, de mensonge » (7, 41).

Deuxièmement, le danger est la raison pour laquelle toute véritable volonté de savoir suppose le courage : « Nous tous, nous craignons la vérité » (15, 35). Mais « l'erreur est lâcheté » (15, 3). « A mesure que le courage peut se risquer en avant ... on s'approche de la vérité » (15, 64). La force d'un esprit doit se « mesurer à la dose de vérité qu'il est capable d'absorber impunément, plus exactement au degré où il faudrait la lui délayer, la voiler » (7, 59). Mais, même « le plus courageux d'entre nous n'a que rarement le courage de ce qu'il sait » (8, 61). Nietzsche peut reconnaître (dans des fragments pour Zarathoustra) : « il y a une inconsciente garde de soi, précaution, effort pour voiler, protection devant la connaissance la plus lourde ... je me tais quelque chose ... nous découvrons que notre seul moyen de supporter la vérité est : créer un être qui la supporte ; — sinon nous nous aveuglons volontairement et nous rendons aveugles à son égard » (12, 399).

VÉRITÉ ET MORT.

La vérité est plus que danger. La vérité totale est mort, tel est l'avis de Nietzsche. Cette opinion il l'explore par différents symboles, sans la tirer directement, au clair.

Très vite Nietzsche a vu dans un symbole mythique l'union de la connaissance dernière avec la disparition dans l'abîme effroyable d'une monstruosité source de mort : « Œdipe meurtrier de son père, époux de sa mère, Œdipe déchiffrant l'énigme du Sphinx ! Que nous dit la mystérieuse trinité de ces actes fatidiques ? Que lorsque les forces divinatrices et magiques rompent le sortilège propre de la nature, il doit y avoir eu à l'origine quelque prodigieuse monstruosité pour en être la cause. Car comment pourrait-on forcer la nature à livrer ses secrets sinon en lui résistant victorieusement, c'est-à-dire en faisant ce qui est contre-nature ? Le même homme qui résout l'énigme de la nature brisera aussi les lois les plus sacrées de la nature en devenant le meurtrier de son père et l'époux de sa mère. Mieux : ce mythe semble vouloir nous insinuer que la sagesse ... est une monstruosité contre-nature, que celui qui

par son savoir précipite la nature dans l'abîme du néant mérite d'être détruit par la nature » (1, 67-68).

Nietzsche imagine sous la forme d'une utopie « la fin de la tragédie de la connaissance », la ruine des hommes par la connaissance. La connaissance de la vérité pourrait être de façon si définitive pour l'homme le but unique, immense que le sacrifice de l'humanité totale serait proportionné à ce but. Il s'agit de savoir « quel serait l'instinct de connaissance qui pousserait l'humanité à s'offrir elle-même en holocauste pour mourir avec dans les yeux la lumière d'une sagesse anticipée. Peut-être que lorsqu'on sera parvenu à fraterniser avec les habitants des autres planètes en vue de parvenir à la connaissance, et que, pendant quelques milliers d'années on se sera communiqué son savoir d'étoile à étoile, peut-être qu'alors le flot d'enthousiasme provoqué par la connaissance aura atteint une pareille hauteur » (4, 50).

A la question : est-ce que l'homme comme homme veut la mort qui accompagne la vérité ? la réponse à cette utopie est que l'homme pourrait la risquer, non la vouloir directement : « La passion de la connaissance fera peut-être périr l'humanité ! ... Notre instinct de connaissance est trop développé pour que nous puissions encore apprécier le bonheur sans connaissance, ou bien le bonheur d'une illusion solide et vigoureuse ... Nous préférons tout voir, l'humanité périr, que la connaissance revenir sur ses pas » (4, 296 sq.).

Mais si l'on demande plus : « Est-il permis de sacrifier à la vérité l'humanité ? » le jeune Nietzsche répond : « Ce n'est pas possible ... Si cela était possible, il y aurait une bonne mort et une délivrance de la vie. Mais personne ne peut, sans illusions, croire si fermement avoir la vérité ... La question ; est-il permis de sacrifier l'humanité à une illusion devrait être refusée » (10, 209). Plus tard, après avoir accompli un saut radical, Nietzsche dit : « Nous faisons un essai avec la vérité ! Peut-être que l'humanité en périra ! Eh bien ! » (12, 410).

Quittant l'apparence de l'utopie, Nietzsche essaie de penser l'impossibilité de réunir l'être-là et l'être vrai. « La condition fondamentale de l'être réel pourrait être même que sa connaissance complète apporterait la ruine » (7, 59). Alors la vérité serait la destruction des illusions — « le grand moyen de victoire sur l'humanité (de son auto-destruction) » (14, 270). — « La vérité, comme devoir s'imposant absolument, est anéantissement du monde » (10, 208). Si la proposition suivante : « La vérité tue — ce qui plus est, se tue elle-même (pour autant qu'elle reconnaît que son fondement est l'erreur) » (10, 208), est valable, il devrait s'ensuivre que « la volonté de vérité est une volonté cachée de mort » (5, 275).

Nietzsche a cherché à communiquer sa profonde expérience de l'essence parfaitement mortifère de la connaissance, non en des développements d'ordre avant tout intellectuel, mais par des éclaircissements soudains grâce à des chants ou des sentences isolées qui, comme l'éclair, éclairent de façon rapide et s'achèvent immédiatement.

D'après lui la connaissance se fonde paradoxalement sur le fait qu'elle naît de l'amour, bien que dans son succès elle l'anéantisse :

« Celui qui connaît, désire la réunion avec les choses et se voit séparé — c'est sa passion. » Par là, il s'abandonne à deux mouvements qui ou le détruisent ou détruisent les choses pour lui. Ou « tout doit se dissoudre dans la connaissance » (« un effort pour tout spiritualiser ») ou « il se dissout dans les choses » (« sa mort et son pathos ») (12, 6).

L'expérience de la première possibilité (tout dissoudre dans la connaissance) fait apparaître son élévation dans « le Chant de la nuit ». Ce chant d'un amoureux est la plainte émouvante de Nietzsche. Du fond de la solitude de la vérité claire, il n'aime pas et ne peut pas aimer celle-ci, mais s'épuise en une volonté toute tendue vers l'amour, vers un amour indéterminé, déraciné et isolé : « Je suis lumière. Ah ! si j'étais nuit ! ... je vis de ma propre lumière, j'absorbe en moi-même les flammes qui jaillissent de moi. Je ne connais pas la joie de ceux qui prennent ... Il fait nuit : hélas ! pourquoi me faut-il être lumière ! Et soif de ténèbres ! et solitude ! » (6, 153 sq.). L'incroyable expérience qui contraint Nietzsche a trouvé ici son expression : « être condamné à ne pas aimer par surabondance de lumière, par sa nature de soleil » (15, 97). C'est la vérité qui ne sort pas d'elle-même, qui s'achève en elle.

C'est le tourment de la vérité comme lumière dévorante, comme si dans le pur esprit l'essence n'était pas éclairée, mais solidifiée dans le fantôme d'un être qui n'est plus.

A la deuxième possibilité (se, dissoudre dans les choses — mort) Nietzsche touche symboliquement dans le même passage. Il dit du Chant de la nuit : « La réponse à un tel dithyrambe sur l'isolement du soleil dans la lumière serait Ariane. Qui, excepté moi, sait encore ce qu'est Ariane » (15, 100).

Ariane, le labyrinthe, le minotaure, Thésée et Dionysios, tout ce monde mythique, auquel Nietzsche fait toujours allusion de façon incompréhensiblement ambiguë, lorsqu'il veut donner à entendre le secret dernier de la vérité : que la vérité est la mort ou l'autre, désiré par passion de la vérité, qui devient aussi la mort.

Le labyrinthe dont les dédales ne permettent aucune fuite et, où la destruction par le minotaure est imminente, est le but et le destin de celui qui connaît. C'est pourquoi celui qui « s'essaie sans y être obligé à atteindre la complète indépendance de la connaissance, prouve par là qu'il est audacieux jusqu'à la témérité. Il s'aventure dans un labyrinthe, il multiplie à l'infini les dangers que la vie apporte déjà par elle-même. Et le moindre de ces dangers n'est pas que personne ne voit de ses propres yeux comment il s'égare, où il s'égare, déchiré dans la solitude par quelque souterrain minotaure de la conscience. A supposer qu'un tel homme périsse, ce sera si loin de l'entendement des hommes, que ceux-ci ne peuvent ni le sentir, ni le comprendre ; — Et il n'est pas dans son pouvoir de retourner en arrière ! » (7, 49). Aux philosophes anciens qui enseignent le chemin du bonheur et de la vertu, s'oppose de façon méprisante ce nouveau philosophe indépendant : « Pourquoi nous autres nous allons à part, devenons-nous des philosophes ... des fantômes ? — N'est-ce pas pour être dégagés de la vertu et du bonheur ? Nous sommes par nature beaucoup trop heureux, vertueux, pour ne pas

trouver une petite tentation de devenir philosophes. C'est-à-dire des immoralistes et des aventuriers. Nous avons pour le labyrinthe une véritable curiosité, nous nous efforçons de faire la connaissance de monsieur le minotaure » (16, 437). Le philosophe est assis « pendant des années, jour et nuit, en conversations et discussions intimes, seul avec son âme, dans sa caverne — elle peut être un labyrinthe, mais aussi une mine d'or » (7, 267, sq.).

Telle est la vérité, elle nous mène dans le labyrinthe et sous le pouvoir du minotaure. Aussi, celui qui connaît a encore un autre but : « Un homme labyrinthique ne cherche jamais la vérité, mais seulement toujours son Ariane — ce qu'il désire aussi nous dire » (12, 259). La recherche de la vérité entraîne vers son autre, qui lui-même est comme la vérité, mais pas une de ces vérités qui sont saisies comme vérités. Ce qu'est Ariane, Nietzsche ne l'a pas dit ou n'a pu le dire.

Pendant chez Nietzsche elle se transforme toujours en mort. De même qu'elle était tout d'abord la réponse à « l'isolement du soleil dans la lumière », à cette pure spiritualité séparée de l'être, par la possibilité de se dissoudre dans son essence, ou la possibilité d'être sauvé dans le labyrinthe de la vérité, elle est plutôt la ruine, qui menace la recherche de la vérité entreprise par Thésée : « Ariane, dit Dionysios, tu es un labyrinthe : Thésée s'est perdu en toi, il n'a plus aucun fil, quel profit pour lui à ce qu'il ne soit pas dévoré par le minotaure ? Ce qui le dévore maintenant est pire que le minotaure. » Et Ariane répond : « C'est mon dernier amour pour Thésée : je le ruine » (14, 253).

Mais, ce n'est pas là-dessus que Nietzsche termine. Si Thésée devient absurde, c'est-à-dire, en fanatique cherche la vérité à tout prix, Dionysios est plutôt la vérité nouvelle. Il est vrai que Nietzsche, comme Thésée, est perdu dans le labyrinthe d'Ariane, mais Nietzsche, comme Dionysios, devient la vérité qui dépasse la mort et la vie, vérité qui lui permet maintenant de dire à Ariane : « Je suis ton labyrinthe » (8, 432). Dionysios est-il la vérité là où, pour autant qu'elle appartient à la vérité elle-même, l'obscurité la sauve et la dépasse, parce que dans le cercle de ce qui est vivant les péripéties de la recherche de la vérité se referment pour former un être qui, maintenant seulement (en Dionysios) est le vrai ? Toute compréhension, même tout savoir véritable de ce que Nietzsche ne dit plus ici, cesse. Ariane comme réponse à l'isolement du soleil dans la lumière, Ariane comme aide dans le labyrinthe de la vérité, Ariane comme labyrinthe même, Ariane pour qui Dionysios devient labyrinthe, telles sont les positions où elle reste également mystérieuse comme symbole.

A la fin, Nietzsche dit : la vérité dernière est la mort. Zarathoustra est le symbole ; car l'annonce de sa vérité suprême, l'accomplissement de son essence, le destin de la nécessité se réunissent dans la disparition de Zarathoustra. Est-ce que l'homme veut la mort pour autant qu'elle est la vérité, et ne veut-il s'éloigner de celle-ci que pour autant qu'elle est la non-vérité ? L'abyssale ambiguïté de la mort dans la vérité, et de la vérité dans la mort ne peut chez Nietzsche être éclairée.

RIEN N'EST VRAI, TOUT EST PERMIS.

Si dans le monde toute vérité déterminée est contestable, et si pas un substitut de la vérité n'est la vérité, alors l'assertion qui paraît nier toute vérité doit nécessairement être possible. Cette proposition, souvent répétée par Nietzsche, est à la considérer pour elle-même, incompréhensible. A ne voir rien qu'elle, elle apparaît comme l'expression d'une absence totale d'obligation, comme une invitation au caprice, aux sophismes et aux crimes. Mais chez Nietzsche elle est la libération des instincts les plus profonds et par conséquent les plus vrais, sans les limiter par quelque forme de vérité qui s'est figée et, comme telle, est en fait non-vérité. La passion de la vérité, comme doute radical et incessant, anéantit toute détermination du phénomène. Si, comme transcendance, comme vérité complètement indéterminée et indéterminable, la vérité ne peut pas mentir, toute vérité dans le monde peut cependant mentir. Alors n'est vrai que l'historicité concrète de ce qui est indubitablement présent, mais aussi de ce qui n'est pas connu de l'existence. Ce n'est pas dans n'importe quelle chose de vraie, dans la simple pensée d'un être vrai, dans une vérité en soi, mais bien dans l'existence que le doute a ses limites suivant ces paroles de Hamlet : « Doute, si la vérité peut mentir, mais ne doute pas de mon amour. »

En mettant en question toutes les possibilités pour la vérité de se figer, Nietzsche exige quelque chose d'extraordinaire. « Je comprends par la liberté de l'esprit quelque chose de très déterminé ; être cent fois supérieur aux philosophes et aux autres disciples de la vérité par la sévérité envers soi, la pureté et le courage, je regarde les philosophes qui ont été jusqu'à présent comme des libertins méprisables sous le capuchon de la femme vérité » (15, 489). Ce n'est que cette attitude d'une immense franchise envers ce qui est possible, sous la conduite sévère de quelque chose qui n'est pas objet de connaissance, de l'existence même qui peut véritablement dire « rien n'est vrai ». Cette phrase ne doit pas s'entendre dans le sens d'un arbitraire effréné, mais « il faut que vous donniez maintenant la plus grande preuve de votre noblesse » (12, 410). La noblesse innée peut seule, grâce à la possibilité historique de son amour et à sa volonté créatrice, conduire à son achèvement la négativité immense de celle-ci. Car en elle, se trouvent les poussées et les puissances qui peuvent mettre en question toute existence d'une vérité déterminée parce qu'elles produisent quelque chose de plus élevé. Comme maintenant plus rien n'est vrai, tout est permis, l'être inaccessible est libre. Là seulement, où des profondeurs de l'historicité apparaît l'être même, cette phrase a son sens nietzschéen ; c'est là également où elle se transcende en même temps elle-même ; son sens n'existe que dans la ponctualité d'un instant de décision.

Cette phrase ne peut rester vraie dans la philosophie nietzschéenne, que si elle garde toute la vérité que lui attribue Nietzsche. A la prendre dans sa brève formulation, elle est d'une ambiguïté ruineuse, exprime dans son sens et sa signification le contraire de ce que Nietzsche veut indirectement dire par elle. En tant qu'elle exprime une absence radicale d'obligation, cette phrase à la considérer pour soi ne peut indiquer une direction quelconque.

Puis par la fin de toute vérité, elle signifie la perte dans la possibilité indéterminée qui n'est rien. Les différences entre le phénomène vrai, parce qu'élevant la vie, et le mensonge arbitraire de l'individu, entre l'historicité et le chaos, ont disparu. Tout être-là est devenu identique sur un même plan. Tout est apparence du même devenir, qui lutte contre lui-même sous la forme de la multiplicité des volontés de puissance. La limite dernière n'est que l'absurdité vide et ce qui ne sert à rien.

Bien qu'on ne puisse pas récuser cet aspect, il ne peut cependant pas, à se placer au point de vue de l'ensemble, être le sens dernier de la pensée nietzschéenne. Cette phrase est ce qu'il y a de plus extrême dans la conception de la vérité, puisque sous l'apparence d'une non-destruction, elle cherche à exprimer le oui le plus profond à la vérité saisissable sous aucune forme générale. Mais au lieu d'un symbole qui éveille, cette phrase donne plutôt une formule polémique qui frappe au visage, exprime davantage le désespoir que l'intériorisation de la source.

Si nous accomplissons explicitement les mouvements dialectiques où la vérité n'atteint son but nulle part, parce que jamais elle ne devient possession, mais finalement se nie plutôt elle-même, nous sommes réduits à l'accomplissement de notre propre existence historiquement présente. Nous nous apercevons par la connaissance de ce mouvement que nous n'avons pas la vérité. C'est seulement si nous faisons continuellement nos preuves dans ce mouvement, que nous évitons l'illusion de justifier et de rejeter selon le caprice toutes choses par cette pensée dialectique, lorsque nous utilisons irréflexiblement les formules isolées et isolantes de Nietzsche comme des assertions massues.

TROISIÈME CHAPITRE

L'HISTOIRE ET L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE

FORMES SELON LESQUELLES NIETZSCHE CONTEMPLÉ L'HISTOIRE.

Les traits caractéristiques de l'histoire. — Les époques, les peuples et les hommes.

LA SIGNIFICATION VITALE DE LA CONSCIENCE HISTORIQUE.

Contre les erreurs fondamentales de la science historique. — Contre l'historicisme destructeur de la vie. — Pour la vraie historicité.

L'ÉPOQUE PRÉSENTE.

L'image du temps. — Dieu est mort. — La source du nihilisme européen. — Le sens de ces thèses.

L'homme n'est pas quelque chose qui reste identique à lui-même, une essence qui ne ferait que se répéter de génération en génération. Au contraire, il n'est ce qu'il est, que par son histoire. Elle le tient dans un mouvement continu. C'est une des tâches les plus anciennes que d'amener ce mouvement à la conscience. La façon dont ceci se produit détermine profondément la conscience que l'homme a de l'être-là. Si c'est le résultat de l'unité apportée par une philosophie de l'histoire qui embrasse tout, elle nous pénètre de la certitude du principe dont nous venons, de la substance dont nous vivons, du domaine où nous sommes, de l'époque où nous nous trouvons et de la tâche qui s'impose à cette époque. Mais chez Nietzsche cette totalité est déchirée ; les intuitions totales n'existent qu'à titre de perspectives d'essais, à qui il faut retrouver immédiatement un sens relatif. Aussi, la manière dont il pense l'histoire est-elle pour ainsi dire fragmentaire. C'est dans trois directions qu'on observe le développement de sa pensée. Premièrement Nietzsche vit dans une intuition de fait des réalités historiques. Participant à l'universel savoir historique de son siècle historique, il cherche les caractères essentiels de cette réalité et la causalité à l'œuvre. Deuxièmement, à la place de l'histoire elle-même, c'est la réalité de cette conscience historique qui dans sa signification vitale se transforme pour lui en objet et devient par là contestable ; quels sont les motifs qui font que le souvenir historique a lieu, quelles formes celui-ci prend-il ? c'est là son thème. Troisièmement, son regard se dirige sur l'époque contemporaine. Toute sa pensée historique va à l'approfondir. En effet, il a conscience de participer à un moment de l'histoire universelle, qu'il veut comprendre pour savoir ce qui est véritablement décidé aujourd'hui. Bien qu'il ne puisse pas, comme cela se produisait dans la philosophie chrétienne de l'histoire, la philosophie de l'histoire de Hegel et de sa postérité, déterminer le lieu où nous sommes à partir du savoir du Tout de l'histoire mondiale, il est cependant, en fait, porté comme eux par le même pathos d'une conscience historique, totale. Il veut approfondir le sens du tournant auquel il se trouve, pour indiquer par sa pensée le chemin.

FORMES SELON LESQUELLES NIETZSCHE CONTEMPLÉ L'HISTOIRE

Nietzsche n'est ni un chercheur spécialisé poursuivant des recherches méthodiques (excepté le court espace de sa jeunesse où dans la philologie classique, il accomplit sa tâche scientifique de façon consciemment disciplinée), ni le philosophe qui exprime la conscience qu'il a de l'histoire en une construction d'ensemble intrinsèquement ordonnée à elle-même, mais le voyant qui exprime magnifiquement ce qu'il voit et par là prodigue abondance d'observations. Les images du devenir lui procurent le plaisir de l'esthète et, parfois cela lui paraît bien aussi parfois une fausse grandeur. Cependant son impulsion essentielle est la volonté de connaissance : il cherche, par le savoir des événements historiques, à acquérir les principes, permettant d'apprécier la valeur des choses humaines.

LES TRAITS CARACTÉRISTIQUES DE L'HISTOIRE.

Nietzsche conçoit les lois qui régissent le cours de l'histoire, les nécessités sociologiques et les types psychologiques de conduite. Il cherche, derrière la plénitude illimitée des manifestations historiques immédiates, à atteindre ce qui se passe dans le fond. Aussi peut-on grouper dans trois directions les remarques où transparaissent ses intuitions historiques :

1° La première question a l'horizon le plus large.

Quand commence l'histoire et quel est le facteur qui en cause le mouvement ? Nietzsche répond : L'histoire ne commence que par le désir créateur de libération des individus ; elle est le mouvement de tension entre les individus et l'obligation, qui leur vient de l'immobilité permanente d'un tout.

Les époques préhistoriques — telles que Nietzsche les construit — sont uniquement déterminées par la tradition qui oblige tout le monde et n'est point mise en question. Il ne se passe proprement rien (11, 138). Il n'y a rien de plus horrible pour les hommes de ce temps, que de se sentir seuls. Être un individu, n'est pas un plaisir, mais punition. A la solitude sont liées toutes sortes de misères et de craintes. Plus l'instinct du troupeau et non le sens personnel parle dans l'action, plus on s'estime être moral (5, 157).

Les immenses espaces de temps d'une telle « éthique des mœurs » précèdent l'histoire universelle. Ces temps immenses (par rapport auxquels l'histoire universelle n'est qu'un espace de temps ridiculement petit dans l'humanité) constituent « l'époque réelle et historiquement décisive qui a fixé le caractère de l'humanité » (4, 16).

Dans le temps historique, le mouvement est toujours né d'un détachement de la tradition « c'est la libre pensée qui fait l'histoire » (11, 138). Mais, en face de la tradition, le libre penseur est toujours faible. La façon dont il peut néanmoins arriver à la réalité, est la question de la « génération du génie » et par là du commencement et du recommencement de l'histoire véritable (2, 218).

Nietzsche exprime ces deux aspects par la dépendance de l'individu par rapport au tout conçu comme s'imposant universellement, et par la dépendance de ce tout par rapport à l'individu (pour que la réalité empirique et en même temps l'élévation de l'homme, la durée et en même temps l'histoire, deviennent possibles). Il s'engage de façon passionnée pour l'individu, le génie, le libre penseur. La phrase « rien n'est plus nuisible à une bonne intelligence de la culture que de donner libre cours au génie et à rien d'autre » (11, 135) ne contredit pas cette attitude, mais la complète. Aussi, à côté du culte du génie, Nietzsche veut établir comme remède le « culte de la culture ». En effet la continuation de tout ce qui est humain (aussi bien de l'œuvre des fourmis, que de celle des génies) ne doit pas être à nouveau perdue : « comment pourrions-nous donc nous passer de la base fondamentale, profonde et souvent inquiétante, sans laquelle, la mélodie ne saurait être mélodie » (3, 104).

L'image d'ensemble du jeu changeant du monde fait apparaître quelque chose de strictement inévitable. A l'éclat du caprice s'oppose l'universalité et l'obligation d'une foi, bref ce qu'il y a de non-arbitraire dans le jugement. Et le plus grand travail de nos prédécesseurs a été de s'accorder sur beaucoup de choses et de se faire une loi de cet accord. Bien que les esprits les plus exquis, ceux qui devancent tous les autres dans la recherche de la vérité, se défendent contre l'obligation résultant de cet accord et portant sur ce qui en moyenne s'accorde, on a besoin cependant de « la vertueuse bêtise, des inébranlables batteurs de mesure à l'esprit lent, pour que les croyants de la grande croyance générale restent ensemble ». Si le fait que l'individu agit à son gré conduit les peuples au chaos, et si tout abandon de l'obligation par la personnalité est un danger, le peuple qui se conserve le mieux où, par suite de l'identité de leurs principes incontestables, c'est-à-dire par suite de leur foi commune, la plupart des hommes ont un sens vital commun, est menacé par contre d'un autre danger : « l'abrutissement progressivement augmenté par la transmission héréditaire. » Nietzsche connaît l'autonomie du mouvement historique. Conscient de son propre être comme exception créatrice, il reconnaît la nécessité qui commande l'histoire : « Nous, nous sommes l'exception, le danger — nous devons toujours être sur la défensive ! — Soit ! il y a vraiment quelque chose à dire de l'exception, à condition qu'elle ne veuille jamais devenir règle » (5, 104-106). En conséquence il déclare indigne d'un philosophe la haine contre ce qui est moyen ; parce que le philosophe est l'exception, il doit protéger la règle, conserver à tout ce qui est moyen le bon courage en soi-même.

2° Le cours de l'histoire nous montre selon Nietzsche la domination de l'homme par les efficaces erreurs d'ordre métaphysique, religieux, moral. Le point de départ du développement est l'homme comme force sauvage et dérégulée de la nature. Nous avons trop oublié cela. Notre époque est pour ainsi dire un climat en face des tropiques passés : « quand nous voyons là-bas, comment les passions les plus furieuses sont domptées et brisées avec une étrange force par des conceptions métaphysiques, cela nous fâche comme si, sous les tropiques, des tigres sauvages étaient étouffés devant nos

yeux sous les anneaux de monstrueux serpents ... Même en rêve, il ne nous arrive pas ce que les peuples antérieurs voyaient à l'état de veille » (2, 223). Mais, ce qui se passait est aussi la présupposition de notre être-là. De la transformation de ce devenir est né notre être : « il semble que toutes les grandes choses, pour graver dans le cœur de l'humanité leurs exigences éternelles, doivent errer d'abord sur la terre en revêtant un masque effroyable et monstrueux. La philosophie dogmatique prit un masque de ce genre, lorsqu'elle se manifesta dans la doctrine des Védas en Asie ou dans le Platonisme en Europe ... Or maintenant c'est nous qui héritons de toute la force, que la lutte contre cette erreur a fait grandir » (7, 4). « Ignorer l'effet de ces erreurs, c'est supprimer l'humanité, l'humanitarisme et la dignité humaine » (5, 156).

3° Il faut voir dans l'histoire les puissances terribles qui restent continuellement les mêmes, voilées par l'homme, mais sans que leur réalité soit supprimée par là. Il n'est qu'avec elles. « La culture n'est que la mince pellicule qui recouvre un chaos ardent » (12, 343). Nietzsche reconnaît partout ces puissances comme constituant le commencement : « Les forces les plus sauvages ouvrent la route, tout d'abord destructrices, mais cependant leur activité était nécessaire ... Les énergies terribles, que l'on nomme le mal, sont les architectes cyclopéens et ceux qui bâtissent la voie pour l'humanité » (2, 231). Toute culture élevée a commencé avec les barbares (19, 68). « Dans ce début, une foule de choses est voilée » (10, 127). Des choses terribles continuent toujours à se produire, mais de façon encore plus voilée, parce qu'il semble que personne ne le fait. « Les multitudes ont été trouvées pour faire ce dont l'individu n'a pas le courage. C'est pourquoi les choses publiques sont cent fois plus franches et plus constructives sur l'essence de l'homme que l'individu » (16, 173). L'État permet que soient accomplies une foule de choses que l'individu n'aurait pas comprises, par la division de la responsabilité, du commandement et de l'exécution, en intercalant les vertus d'obéissance, de devoir, d'amour de la patrie et du prince, par la conservation de l'orgueil, de la sévérité, de la force, de la haine, de la vengeance (16, 174).

LES ÉPOQUES, LES PEUPLES ET LES HOMMES.

Les types généraux du devenir sont la première perspective de la pensée historique de Nietzsche. La seconde lui est fournie par la contemplation des époques, des peuples et des grands hommes. Son regard porte sur les temps primitifs, le monde antique, les Indes, le Christianisme, la Renaissance et la Réforme, la période des lumières, les peuples modernes et en cerne de façon concise les traits caractéristiques. Mais l'histoire n'est pas pour lui un champ de formes de valeur partout identique. Si loin que se porte son regard à l'horizon des réalités historiques, éternelles, son évaluation est cependant centrée. Il n'y a qu'un seul point dans l'histoire où Nietzsche vit de façon essentielle et ininterrompue de la même vie que son objet ; la Grèce. A l'occasion quelques phrases sur la Renaissance, l'antiquité germanique, les Romains, peuvent faire apparaître une semblable identité, mais elles sont momentanées, ne constituent pas de larges développements. Cette largeur de

développement Nietzsche ne l'a donné qu'à sa connaissance assimilatrice de la Grèce. Durant toute sa vie, ses possibilités profondes se sont identifiées avec celles des Grecs ; cette identification se confond avec sa volonté de grandeur allemande, apparentée à la grecque.

Mais, tandis que le Grec est achevé et constitue incontestablement pour Nietzsche le point crucial de l'histoire (presque comme l'apparition du Christ pour les chrétiens), l'Allemand est selon lui surtout à venir, source à lui-même d'un danger immense, de sorte que l'amour de Nietzsche pour ce qui est allemand (il en espère tout dans ce monde en décomposition) se manifeste par une critique passionnée qui augmente au cours de sa vie.

Le Grec est « celui qui a été le plus loin » (13, 363), le peuple grec « l'unique peuple génial de l'histoire universelle » (10, 390), « certainement les Grecs ne sont jamais surestimés » (10, 237).

Puisque « l'antiquité grecque est la juste et unique patrie de la culture » (9, 344), « le monde grec est conçu comme l'unique et la plus profonde possibilité de vie », Nietzsche peut dire : « Jusqu'à présent, je ne connais la culture la plus élevée que comme renaissance de l'hellénisme » (9, 424). Aussi, si nous nous référions de façon seulement historique à l'antiquité, nous perdriions ce qui est formateur (1, 29). Comme telle la simple connaissance des Grecs serait connaissance vide de culture ; il s'agit de la « décision pour la culture » (I, 312). S'appuyant sur elle Nietzsche peut espérer : « nous devenons de jour en jour plus grecs, d'abord, à bon marché, dans les concepts et les appréciations de valeur ... mais, j'espère, un jour aussi par notre corps. Je mets là dedans (et je mettrai en tout temps) mon espoir pour l'allemand » (15, 445).

Pour lui Nietzsche reconnaît que : « La connaissance des grands Grecs m'a élevé » (13, 8). C'est par préférence à l'origine grecque, qu'il a compris les défauts de son propre temps : « c'est seulement pour autant que je suis élève de l'antiquité, et ce qui est davantage, de la Grèce, que je pense m'élever au-dessus de l'époque actuelle jusqu'à des expériences inactuelles » (1, 281).

Cependant, on ne peut pas « en s'appuyant sur la négation de l'esprit allemand sauter directement et sans pont dans le monde hellénique, qui nous est devenu étranger » (9, 348). Il s'agit plutôt « de faire renaître la Grèce par un renouvellement de l'esprit allemand » (9, 294). « Il faut comprendre, découvrir cet esprit allemand dans ses cachettes » (9, 349).

C'est seulement lorsque toute pure contemplation cesse et que le savoir du caractère grec devient plutôt notre propre sang, que ce sang peut ressusciter les ombres grecques. La façon dont Nietzsche ressentait dans son historicité véritable l'identité entre son propre fond et le renouvellement de l'ancienne origine par delà toute séparation gréco-allemande, se manifeste, lorsque le jeune homme ne veut déjà plus rester élève de l'antiquité finissante, mais chercher d'un regard audacieux ses modèles dans le monde primitif, sublime, naturel et humain de la Grèce (1, 352). Lorsque sur la fin de sa vie, Nietzsche exprime ses aspirations du début : « La dignité véritable de toute philosophie allemande vient de ce qu'elle est, pas à pas,

reconquête du terrain antique ; toute prétention d'originalité est mesquine en face de cette prétention encore plus élevée de l'Allemand, d'avoir renoué le lien qui semblait déchiré, le lien avec les Grecs, le type d'homme le plus élevé jusqu'à présent. » (15, 445).

LA SIGNIFICATION VITALE DE LA CONSCIENCE HISTORIQUE

Nietzsche approfondit ce qui est la base de l'essence humaine ; la différence qui s'est établie entre celle-ci et l'animal est un effet de l'histoire, de la tradition inconsciente et du souvenir conscient. Sans l'histoire l'homme cesserait d'être homme. Il ne s'apparaît dans une forme nouvelle, que parce qu'il saisit ce qui s'est passé, s'en détache et sait qu'il y a un avenir. Aussi a-t-il besoin de l'histoire pour — (comme Nietzsche le développe) — acquérir (dans l'histoire monumentale) grâce aux grands exemples de ce qui était possible à l'homme, le courage pour son action présente, l'amélioration de son essence et consolation quand il désespère ; il en a besoin pour s'intérioriser avec une amoureuse pitié sa propre origine (dans l'histoire souvenir) ; et il en a besoin pour dépasser le passé qui n'est que passé, en s'appuyant sur les instincts féconds de son actualité (dans l'histoire critique).

C'est dans la science historique que le souvenir historique acquiert la forme du savoir, Nietzsche avait les ardeurs de son époque, qui se glorifie d'être l'époque véritablement historique. Mais à la science historique totale il posa les questions du doute.

CONTRE LES ERREURS FONDAMENTALES DE LA SCIENCE HISTORIQUE.

L'histoire n'est pas savoir intemporel d'un fait interchangeable, achevé ; comme savoir l'histoire se transforme parce que participant à l'histoire comme devenir réel ; rien de passé n'est définitivement mort. S'il y a en lui quelque chose de profond, il continue à vivre à travers des changements infinis grâce à une présence nouvelle, il est oublié et retrouvé, découvert bien qu'il semblât être déjà connu, devient impulsion nouvelle bien qu'il soit traité comme quelque chose d'indifférent. Le vivant témoignage de l'histoire authentique ne permet pas de savoir de façon définitive ce qui s'est passé. Ce qui était dépend de ce qui est présent. C'est l'impulsion venant de l'histoire authentique qui permet à l'« Historie » de redevenir pour le présent ressort, modèle, norme et image. C'est pourquoi, d'une part la vraie histoire ne peut jamais devenir pure science, d'autre part, elle ne peut jamais rester véridique sans recherche exacte. Mais la recherche exacte s'étend aux matériaux, présuppositions, à ce que toute intelligence peut connaître, et doit reconnaître identiquement comme fait et sens attribué par le passé. Par contre, le souvenir historique qui s'achève comme souvenir véridique dans le médium illimité de cette réalité voit de l'œil historique une essence dépassant l'entendement, qui dans ce souvenir vient à soi, tout comme elle le conditionne.

En particulier, le savoir total d'un point quelconque du passé est impossible. Et cela non à cause de la matérialité du fait, ce pourrait être son illimitation et l'impossibilité où nous sommes de l'embrasser du regard, ou bien parce qu'il nous est parvenu de façon défectueuse, mais à cause de la possibilité infinie de cette existence vivante qui ne s'ouvre dans l'auto-production du souvenir. Je ne peux pas m'identifier par le savoir avec le passé qui devient pour moi fondement, ni le pénétrer. Un savoir prétendu total serait destruction du vrai souvenir assimilant par un savoir apparent, existentiellement non-vrai et scientifiquement faux. Contre celui-ci Nietzsche en appelle à la vie présente, qui n'est pas objet d'histoire, mais dans ses formulations il semble confondre ce qui n'est pas objet d'histoire parce que semblable à la vie animale qui est brutale indifférence dans le non-savoir et le pur oubli, avec ce qui n'est pas objet d'histoire, parce que authentiquement humain, fondamentalement être-dans-le-présent et par là principe de la vision historique.

L'ire de Nietzsche ne s'oppose ni à la méthode scientifique en tant que telle, ni au souvenir historique, mais aux historiens prétendus purement scientifiques ; ils prétendent avoir un savoir qu'ils n'ont pas. Cela apparaît dans ce qui caractérise leur manière de penser, par exemple quand ils affirment une nécessité dans le cours des choses, devant laquelle ils récusent ensuite la question cardinale pour la méthode de Nietzsche de la connaissance historique : « Qu'est-ce qui se serait passé si telle et telle chose n'était pas apparue ? » Ils puisent leur optimisme historique dans la glorification du succès, et ils ne comprennent pas comment l'histoire est brutale et vide de sens. Contre eux Nietzsche s'écrie : « Tout ce qui est supprimé par le succès, se cabre peu à peu. » Mais ce que l'histoire scientifiquement certaine réalise, « c'est l'histoire comme raillerie des vainqueurs ; sentiments serviles devant le fait » (10, 401).

CONTRE L'HISTORICISME DESTRUCTEUR DE LA VIE.

L'erreur à la base de tout le savoir des historiens scientifiques n'est pas une erreur quelconque. Nietzsche est frappé par l'expérience que l'historicisme peut ruiner l'homme. Dans son écrit de jeunesse (*Les profits et les désavantages de l'historicisme pour la vie*, 1, 277) il explique que l'excès de l'historicisme est cause de malheur. Premièrement, il affaiblit la personnalité du fait que le sens historique devient une sorte d'art dramatique nous rendant capables de revêtir temporairement toute âme étrangère, de sorte que cet intérieur, dépourvu d'essence, parce que en quelque sorte comédien, d'un homme qui ne comprend que le passé, et la réalité effective de cet homme tombent en ruine. Deuxièmement, l'historicisme conduit à imaginer qu'on fait l'objectivité et la justice. Il en résulte que l'historicisme détruit les instincts ; il empêche, parce qu'il rend conscient avant le temps utile, le germe de toute vie de venir à maturité ; il produit avec la croyance dans le vieillissement de l'humanité un sentiment d'épigone. A la fin, il n'appréhende qu'un état d'âme ironique dans la conscience de sa propre nullité et de la ruine de toutes choses. De la sorte, l'historicisme dépouille le souvenir historique de sa valeur pour l'homme. Par lui l'homme (dans son histoire monumentale) connaît encore ce qui est grand, mais il

ne peut plus le devenir. Il s'occupe (dans l'histoire rappel) sans pitié du passé purement comme passé ; il ne fait plus que le condamner (dans l'histoire critique) et encore en le dissolvant.

Mais qu'est-ce qui est « excès » d'historicisme ? L'homme, dit Nietzsche, hors du souvenir qui le sépare de la bête, a aussi besoin de l'oubli, qu'il partage avec elle. Pour pouvoir supporter le souvenir historique, sans se réduire à néant, il faut se l'approprier en le digérant ; aussi est-ce « la force plastique » qui détermine combien d'historicisme peut être toléré, sans devenir dangereux. La force de la personnalité mesure ce qu'on peut supporter d'historicisme.

Les deux puissances du souvenir et de l'oubli sont pour Nietzsche l'élément historique et l'élément non historique dans l'homme. Puisque tous deux sont nécessaires, Nietzsche peut — selon la relation — déclarer essentielle l'un ou l'autre, dans une contradiction seulement apparente.

Ainsi, le rejet de l'historicisme devient à l'occasion complet. Pour Nietzsche, « la tâche de la science historique est résolue » lorsque « tout le cercle se rapportant intérieurement à lui-même des efforts du passé, a été condamné ». Alors la science de l'histoire est devenue superflue. « A sa place doit apparaître la science de l'avenir » (10, 417).

POUR LA VRAIE HISTORICITÉ.

Mais ce sont les appréciations positives de ce qui est véritablement historique qui ont la prépondérance. Nietzsche développe les possibilités du sens historique de notre époque ; celle-ci se propose par delà les cultures populaires originales et irrémédiablement condamnées de fonder, sur une culture comparée, un nouveau mode d'être (2, 41). C'est dans ce sens que Nietzsche loue notre temps : « Par rapport au passé, nous jouissons de toutes les cultures et de leurs productions, et nous nous nourrissons du sang le plus noble de tous les temps ... tandis que des civilisations plus anciennes ne surent que jouir d'elles-mêmes sans aller au delà » (3, 99). Pour lui, cette jouissance n'est pas contemplation calme. Ce qui maintenant est possible, est davantage : « Si l'on sent comme sa propre histoire l'histoire de l'humanité, on éprouve généralisée dans des proportions formidables, l'affliction ... du héros le soir de la bataille indécise, dont il revient blessé et pleurant un ami — ; mais supporter ce total de misères ... en homme qui a pour horizon des millénaires dans l'avenir, comme dans le passé, en héritier le plus noble des vieilles noblesses et le premier d'une nouvelle, ... voilà qui devrait produire un bonheur tel que l'homme n'en a jamais connu. Et ce bonheur divin serait l'Humanité » (5, 259).

Même aux tentatives pour élargir à l'infini au delà de l'homme une histoire de la vie et de l'univers, Nietzsche peut donner passagèrement une valeur : « Dans l'aspiration à la connaissance de tout ce qui nous est arrivé, qui ... pour la première fois a brisé les vieilles limites entre la nature et l'esprit, l'homme et la bête, la morale et la physique ... il faut reconnaître une aspiration à la

génialité dans l'ensemble de l'humanité. L'histoire imaginée complète serait la conscience de soi cosmique » (3, 103).

En face de toutes ses révélations sur les ruineux effets de l'isolement de la conscience historique, en face de l'attitude réduisant parfois le passé à n'être qu'une chaîne, c'est l'attachement passionné à l'histoire qui est le plus essentiel dans l'exigence de Nietzsche. Il parle avec un effroi véritable, de la possibilité de perdre et gâter le passé : « N'avez-vous pas pitié du passé. Ne voyez-vous pas comme il est abandonné et comme il dépend de la grâce, de l'esprit, de l'équité de toute génération ? Ne pourrait-il pas venir à tout instant un grand monstre, qui nous forcerait à complètement le méconnaître, qui rendrait nos oreilles sourdes envers lui ou même nous mettrait un fouet dans la main pour le maltraiter ? » (12, 193). « Zarathoustra ne veut rien perdre du passé de l'humanité, il veut tout jeter dans la coulée » (14, 271).

La profondeur de l'assimilation du passé est, pour Nietzsche, la source authentique de l'avenir. « Fertiliser le passé et produire l'avenir — c'est pour moi le présent » (12, 253).

L'ÉPOQUE PRÉSENTE

Si le passé est encore caché et, pour ainsi dire, attend le développement de ses possibilités les plus élevées, alors le présent est prise en mains de ce qui doit être fait dans ce temps. L'idée que Nietzsche a du passé, son élaboration de l'avenir part de sa conscience du présent. Il cherche ce qui maintenant se produit véritablement.

L'IMAGE DU TEMPS.

Dans sa jeunesse déjà Nietzsche voyait son époque sous un jour effroyable. Il discerne les symptômes de l'anéantissement de la culture : « Les eaux de la religion s'écoulent et laissent derrière elles des marécages ou des étangs ; les nations se séparent de nouveau, se combattent les unes contre les autres ... Les sciences s'éparpillent et dissolvent toute conviction solide ... Tout se met au service de la barbarie qui vient ... Il existe certaines forces, des forces formidables, mais sauvages et primitives, des forces tout à fait impitoyables ... Aujourd'hui, puisque tout ce qui existe sur terre n'est déterminé que par les forces les plus grossières et les plus malignes, par l'égoïsme de ceux qui possèdent et par la tyrannie militaire » (1, 310). L'être-là de l'homme actuel offre le spectacle « d'une pauvreté et d'un épuisement indicible, malgré son ineffable variété, qu'on a empruntée à des civilisations passées » (1, 310). Sa culture est remplacée par le savoir de la culture. Dans son intérieur règne « une grise impuissance, une discorde qui ronge, un ennemi laborieux, une honteuse misère » (1, 310 sq., 420 sq., 527 sq., 533 sq.). « Rien n'est fermement fondé et n'a la dure croyance en soi ... Tout est lisse et dangereux sur notre chemin, et la glace qui nous porte encore est devenue si mince. Bientôt, là où nous allons, personne n'ira plus » (15, 188).

Nietzsche sait aussi parler en faveur du présent, cependant presque toujours le scrupule apparaît à la fin : « Dans l'éclairement du monde par l'histoire des hommes et de la nature, nous avons dépassé les Grecs, et nos connaissances sont beaucoup plus grandes, nos jugements plus mesurés et plus justes. Une humanité plus douce est également répandue ... Que, finalement, nous préférerions vivre dans ce temps plus que dans un autre c'est essentiellement le mérite de la science, et certainement à aucune génération plus qu'à la nôtre n'a été offerte une telle somme de nobles joies. On ne peut vivre agréablement dans toute cette « liberté » que si on veut seulement comprendre et non prendre part — c'est le crochet moderne. Ainsi naît le danger, que le savoir se venge de nous, de même que pendant le moyen âge le non-savoir s'est vengé de nous » (10, 408).

Une recherche plus exacte du principe d'où naît l'incroyable changement du monde rencontre tout d'abord des phénomènes à portée de main : La machine est fatale. Elle change le monde dans lequel nous vivons. Les objets, avec lesquels nous avons affaire, nous deviennent comme tels indifférents. Car la « machine est « impersonnelle », elle enlève à la pièce de travail son orgueil, sa bonté et sa défectuosité individuelle, dans son filet d'humanité ». Autrefois les objets du ménage et les vêtements devenaient « une sorte de symbolique d'estime réciproque et d'homogénéité personnelle, tandis qu'aujourd'hui nous semblons vivre seulement au milieu d'un esclavage anonyme et impersonnel » (3, 350). En outre la machine transforme l'homme par le type de travail imposé par elle. Elle « n'incite pas à s'élever ... Elle rend actif et uniforme » (3, 318). La machine touche même à la vie de la communauté. Elle « donne le modèle d'une organisation des partis et de la tactique militaire en cas de guerre. Par contre, elle n'enseigne pas la souveraineté individuelle » ; elle fait de la masse une seule machine, et de chaque individu un instrument à utiliser en vue d'un seul but » (3, 317). En résumé : « la presse, la machine, le chemin de fer, le télégraphe sont des prémisses dont personne n'a encore osé tirer la conclusion qui viendra dans mille ans » (3, 340).

L'époque se caractérise aussi comme l'époque des masses. « Cet aujourd'hui appartient à l'homme de la rue » (6, 429). La grande médiocrité est le danger du siècle. Elle ne peut plus s'assimiler le savoir traditionnel. L'impuissante divinité de la vie moderne (1, 503) éteint l'homme ; le bruit du présent ne laisse plus rien croître. Tout parle, mais par suite de l'inattention on n'entend rien ! « Tout tombe à l'eau : rien ne tombe plus dans les profondes fontaines », « Tout est dilué ... Tout est divulgué » (6, 271).

Pour éviter le sentiment de vide dans l'ennui on se précipite dans l'ivresse : « Ce temps est un des plus inventifs pour trouver les moyens de s'enivrer. Nous connaissons l'ivresse comme musique, comme adoration des hommes et des événements particuliers. Nous connaissons l'ivresse du tragique, c'est-à-dire la cruauté en ce qui concerne la disparition ; nous connaissons le travail irréflecti » (14, 209) et « la mystique de la croyance dans le néant ; le fait de se sacrifier pour cette croyance » (14, 209), n'est qu'une autre forme de cette ivresse. Dépouillé de sa substance, le monde nous amène

invinciblement à une vie d'acteur, à nous enthousiasmer au jeu de l'acteur comme au vrai et à ce qu'au lieu de vivre, un chacun vive comme un comédien » (1, 193 sq. ; 8, 35 sq. ; 16, 190 sq.).

Ces descriptions alarmantes de l'époque ne tiennent leur profondeur et leur unité que d'une pensée fondamentale, qui est véritablement la réponse de Nietzsche à la question : que se passe-t-il aujourd'hui « où tout vacille, où toute la terre tremble » (6, 439). L'incroyance est devenue réelle. Le fait dominant de l'époque commence à devenir manifeste :

« DIEU EST MORT ».

Cette vision, qui domine toute l'oeuvre postérieure de Nietzsche, s'annonce tôt — déjà avant 1872. « Ou bien nous mourrons de cette religion, ou bien la religion mourra à cause de nous. Je crois à ce mot des premiers Germains : tous les dieux doivent mourir » (9, 128). Il dit alors de l'époque : « La mourante volonté (le dieu mourant) s'émiette dans les individualités. Son désir est toujours l'unité perdue, sa fin toujours de nouvelles dissociations » (9, 77). A la fin des années soixante-dix il dit : « La perte de la foi devient sensible ... à sa suite apparaît maintenant la fin de la crainte de l'autorité, de la confiance ! » Ce qui reste encore, « c'est la vie selon l'instant, selon le but le plus grossier » (11, 374). La pensée de la mort de Dieu réapparaît toujours sous de nouvelles formes. Nietzsche l'exprime, dans une parodie où il fait de l'homme le prisonnier et de Jésus le fils du geôlier. Ce dernier vient de mourir, tandis que son fils dit : « Je laisserai libre chacun de ceux qui ont foi en moi ; je l'affirme avec autant de certitude que j'affirme que mon Père vit encore » (3, 247). Puis la passion de Nietzsche s'exprime directement dans la description du fou (5, 163). Celui-ci cherche Dieu sur la place du marché, le clair matin, avec une lanterne. Il s'écrie au milieu des rieurs : « Où est Dieu ? ... Je vais vous le dire. Nous l'avons tué, — vous et moi. Mais comment l'avons-nous fait ? Comment étions-nous capables de vider la mer ? Où va le mouvement qui nous emporte ? N'irons-nous pas dans un néant immense ? Comment nous consolerons-nous, les meurtriers de tous les meurtriers ? La grandeur de cette action n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître seulement dignes de nous-mêmes ? Il n'y eut jamais une action plus grande et celui qui est né après nous, à cause de cette action, appartient à une histoire plus élevée que ne fut jusqu'à présent toute histoire. » Comme tous se taisent et le regardent étonnés, il jette la lanterne à terre : « Je viens trop tôt, ce n'est pas encore mon temps. Cet événement énorme est encore en chemin, il n'a pas encore atteint les oreilles des hommes ... Cette action leur est encore plus lointaine que les étoiles les plus éloignées, et pourtant ils l'ont accomplie » (15, 163 sq.).

Nietzsche ne dit pas : il n'existe pas de Dieu, non plus : je ne crois pas en Dieu, mais : Dieu est mort. Il pense constater la situation actuelle, lorsqu'il porte avec clairvoyance ses regards sur l'époque et sa propre essence.

A la question : Pourquoi Dieu est mort ? il répond symboliquement « Dieu est mort à cause de sa pitié pour les hommes » (6, 130). Mais, quand les dieux meurent, ils meurent toujours de plusieurs sortes de morts » (6, 379). Pourquoi Dieu a-t-il été assassiné ? : « Il voyait la profondeur et les abîmes de l'homme, toutes ses hontes et ses laideurs cachées. Sa pitié ne connaît pas de pudeur ... L'homme ne supporte pas que vive un pareil témoin » (6, 387).

LA SOURCE DU NIHILISME EUROPÉEN.

Ayant reçu la réponse symbolique que nous avons vue, la question : pourquoi Dieu est mort ? prend la forme non symbolique de la recherche de la source historique du nihilisme présent. Nietzsche pense en reconnaître la source dans le Christianisme. C'est d'une interprétation très déterminée du monde, c'est-à-dire l'interprétation morale, que provient le nihilisme (15, 141). En effet, il arrive à la fin que le sens de la véracité, hautement développé par le christianisme, se dégoûte de la fausseté et du mensonge de toute interprétation chrétienne du monde. « Le christianisme a créé un monde simulé, dont la non-vérité est finalement reconnue grâce aux instincts de véracité qu'il a lui-même suscités, et cela, de façon telle que maintenant il ne reste plus rien. Parce que dans le christianisme tout ce qui avait consistance et valeur était simulation, dès l'instant où celle-ci est reconnue la vie s'enfonce dans un néant tel que l'homme n'en a jamais connu. Maintenant vient le temps où nous devons payer pour avoir été chrétiens pendant deux millénaires. Nous n'avons plus le lourd poids qui nous faisait vivre —, pendant quelque temps nous ne savons que faire ... Maintenant tout est complètement faux » (15, 160 sq.).

Selon Nietzsche, ce nihilisme vient de ce qu'on a prétendu appliquer absolument au monde les catégories de sens et de totalité. Si j'attribue faussement au monde un sens intégrant tout événement, comme, en fait, un honnête homme ne peut trouver ce sens, le vide d'une désillusion formidable, le tourment de « l'en vain » apparaîtra finalement : « ce sens pourrait avoir été ... l'ordre moral du monde ; l'augmentation de l'amour ou l'approximation d'un état général de bonheur, ou bien un glissement vers un état général de néant ; un but reste encore un sens. Ce que toutes ces imaginations ont de commun, c'est que quelque chose doit être atteint par le processus lui-même : — et maintenant on comprend que rien n'est visé, rien n'est atteint par le devenir. » La désillusion sur le prétendu but du devenir engendre le nihilisme. Celui-ci apparaît aussi lorsque « dans tout événement, on suppose une totalité et une organisation, lorsque dans un profond sentiment de liaison et de dépendance on croit que « Le bien de l'ensemble exige le dévouement de l'individu », et qu'ensuite il devient manifeste « qu'il n'y a pas d'ensemble ! » Alors, réapparaît le néant comme perte de toute valeur : « Au fond l'homme a perdu sa croyance dans la valeur, lorsque à travers elle n'agit pas un Tout d'une valeur infinie » (15, 148-150).

Ces deux constatations faites — le devenir ne tend vers rien, le devenir n'est pas un — reste à la désillusion un dernier subterfuge,

celui de condamner « tout ce monde du devenir comme tromperie et imaginer au delà de celui-ci, un monde vrai ». C'est, selon Nietzsche, la grande fiction platonico-chrétienne dont la ruine produisit l'insondable nihilisme. On « admet que la réalité de devenir est la réalité unique, on se défend par toutes sortes de faux-fuyants conduisant à des arrière-mondes et de fausses divinités, mais on ne supporte pas ce monde qu'on ne veut pas nier » (15, 150). Le nihilisme naît, lorsque l'opposition entre un monde de l'au-delà, conçu comme uniquement valable et digne de respect, et le monde réel tel qu'il est et que nous le sommes nous-mêmes réellement, détermine de façon décisive la conscience de l'être. De la découverte de la fiction naît l'alternative : « Ou vous supprimez vos vénération, ou bien supprimez-vous vous-mêmes » (5, 280), c'est-à-dire ou le monde vrai, qui a été imaginé doit être délaissé parce que fiction — alors toute valeur est caduque — ou il faut se détacher de la vérité qu'en fait, je suis, alors je ne peux pas vivre. Dans cette situation, quelque chemin que nous choissions, nous rencontrons le nihilisme, soit comme négation des valeurs, soit comme négation de la vie. « Le nihiliste est l'homme qui, du monde comme il est, juge qu'il ne doit pas être, et, du monde comme il doit être, juge qu'il n'existe pas ; aussi, la réalité empirique n'a pas de sens » (16, 84).

S'appuyant sur son interprétation des Weltanschauung platoniciennes et chrétiennes, dont il cherche à révéler qu'elles ont attribué une valeur absolue à des formes catégoriales — « la croyance dans les catégories de la raison est la cause du nihilisme » (15, 101), Nietzsche cherche à comprendre historiquement le nihilisme moderne. Mais son époque n'a pas encore conscience de ce qui se passe en elle, elle comprend encore moins d'où provient sa situation. L'effroi dans lequel vit Nietzsche vient de ce qu'il voit ce que personne ne voit, qu'il sait ce dont personne ne s'occupe. L'événement « est beaucoup trop grand pour qu'on ait le droit de considérer que la nouvelle de ce fait (je dis simplement nouvelle), soit parvenue jusqu'aux esprits, à plus forte raison, pour que beaucoup de gens se rendent déjà compte de ce qui a eu lieu, et de tout ce qui va s'effondrer, maintenant que se trouve minée cette foi qui était la base de tant de choses » (5, 271 sq.).

LE SENS DE CES THÈSES.

Les thèses fondamentales de Nietzsche sur l'apparition du nihilisme, sur « Dieu est mort » et sur un mouvement de transformation encore inconnu (expérience de l'époque par laquelle Nietzsche comprend ce qu'en même temps il est lui-même) sont d'une incroyable profondeur. Elles enlèvent tout fondement à la tranquillité dans le monde ; cette expérience a des exigences d'un sérieux irrésistible, existentiel. Mais elle prend selon la façon dont elle est comprise, un sens radicalement différent. Celui qui se laisse esthétiquement ravir par sa dramatique grandeur, n'est point encore atteint par elle. Celui qui déduit de cette expérience la proposition qui en fige le mouvement : Il n'y a pas de Dieu, s'enfonce dans cette impiété banale à laquelle Nietzsche n'a pas pensé. Mais le problème

critique se pose de savoir ce que signifie véritablement une telle thèse.

Elle ne saurait signifier un savoir du cours total des choses humaines, et par là, exprimer le savoir de la crise présente. En effet des déclarations historico-philosophiques sur le Tout, permettant de connaître le cours du monde (elles dominent sûrement la conception historique de l'homme d'Augustin jusqu'à Hegel) ne peuvent garder leur valeur chez Nietzsche.

La totalité d'un processus mondial telle que ces philosophes et leurs élèves la pensent, de sorte qu'ils comprennent et justifient leur propre temps comme le résultat de ce processus mondial, voient dans la puissance de l'histoire le doigt de Dieu, est rejetée par Nietzsche. Il la repousse dédaigneusement (1, 353). Il lui oppose que dans l'ensemble « l'humanité n'a pas de but » (2, 31) : « l'homme comme race n'est pas en progrès » (16, 147).

Si on veut parler des buts, « le but de l'humanité ne se trouve pas à la fin, mais seulement dans ses exemplaires les plus élevés » (1, 364). « L'humanité n'a pas d'autres buts que les hommes supérieurs et les grandes œuvres » (11, 142). Mais les formes plus élevées de l'homme ne sont atteintes que par hasard, et elles périssent plus facilement.

Dans l'histoire, il n'y a pas de ligne ayant un sens unique, aussi peu de progrès que recul, mais l'un et l'autre à la fois. Tout avenir meilleur est aussi avenir plus mauvais : « c'est imagination que de croire qu'un nouveau degré supérieur de l'humanité réunira tous les avantages des degrés antérieurs » (2, 226). « Peut-être que la production du génie n'est-elle réservée qu'à une période de temps limitée de l'humanité ... L'humanité arrive peut-être à moitié de sa route, ... plus près de son but qu'à la fin » (2, 221), « quel que soit le degré de supériorité que puisse avoir atteint l'évolution humaine — peut-être sera-t-elle à la fin inférieure à ce qu'elle était au début » (4, 52).

L'intuition du processus mondial et de l'histoire de l'humanité comme sens s'achevant en lui-même permettrait pour ainsi dire de se reposer dans la totalité de l'humanité, lorsque celle-ci se transcende dans son origine divine ou dans son but historique final. De ce repos se défend Nietzsche : « le nouveau sentiment de base est celui de la caducité irrémédiable de notre nature ... Pourquoi y aurait-il, pour une petite étoile quelconque, une exception à cet éternel spectacle » (4, 52).

Mais, sous son aspect total ce sentiment de base ne peut pas persister, parce qu'il ferait du Tout quelque chose à quoi il attribuerait valeur absolue. Si on ne peut appliquer l'idée de totalité à l'origine et au but de l'histoire, alors peut naître un sentiment destructif, que Nietzsche formule cependant comme une pure possibilité : « Mais se sentir en tant qu'humanité (non seulement comme individu) prodigué, tout de même que nous voyons les fleurs isolées prodiguées par la nature, est un sentiment au-dessus de tous les sentiments » (2, 51). Si quelqu'un parvenait, dans ce sens, à avoir en soi une conscience totale de l'humanité, il s'écroulerait dans un

blasphème. « Si nous savons qu'un jour l'humanité aura été, l'expression d'absence totale de but se pose sur toute aspiration humaine » (10, 493).

Nietzsche lui-même combat finalement cela, aussi bien que tout autre savoir de la totalité du processus. Il sait que nous sommes toujours dans le processus, pas en dehors ou au-dessus de lui. Nous ne pouvons pas l'embrasser d'un coup d'œil. A une connaissance définitive de l'époque, connaissance à laquelle nous devrions nous soumettre comme à un savoir universellement valable, même par son : « Dieu est mort » Nietzsche n'a pas pensé, malgré la forme apodictique choisie ici comme partout. Ce serait simplifier le sens de cette thèse que d'en faire l'affirmation d'une vérité ; au lieu de l'exigence suprême imposée par Nietzsche à l'homme, en résulterait la platitude banale du résultat acquis. Cette affirmation s'entend plutôt de la tension de la possibilité, disant qu'il doit en être ainsi, mais alors comme appel de la dernière heure elle est justement la prise de conscience de l'indétermination du but proposé. Il est possible que, chez ceux qui croient dogmatiquement en Nietzsche cette affirmation fasse apparaître son contenu réel (Nietzsche serait le séducteur qui attire dans le nihilisme. Mais il serait d'accord et dirait : c'est le propre de cette sorte d'homme de succomber à cette tentation) ; ou bien dans le dépassement du passé commence par elle une réalité nouvelle et plus élevée de l'homme, selon les vues par lesquelles Nietzsche cherchait à faire monter l'homme, ou bien l'affirmation peut éveiller, afin de faire par là de façon d'autant plus décisive ce qui la contredit, et parvenir à la certitude que Dieu n'est pas mort.

Il ne peut pas y avoir de doute sur le sens de ces pensées chez Nietzsche. Pour lui rien n'est savoir, tout demeure une tension extraordinaire, qui a son origine dans son être propre. Dans sa jeunesse, déjà il sait que « celui qui attaque son temps ne peut que s'attaquer ; que peut-il voir si ce n'est pas lui ? » (11, 135). Et plus tard il s'étonne encore : « Que jusqu'ici j'ai été totalement nihiliste, cela je ne l'ai compris que depuis peu. L'énergie, le radicalisme avec lequel j'allais de l'avant, me trompaient sur ce fait fondamental » (15, 158). Cependant, jamais Nietzsche ne fut totalement nihiliste, le pathos du nihilisme n'est pas lui-même nihilisme (Le pathos est l'inconséquence du nihilisme 16, 84) ; en outre la vision de « la mort de Dieu » est pour lui le principe d'une tâche toujours présente.

Cette tâche est, pour le moins, celle de la lutte contre ce qui n'est plus, mais semble encore être — et même dominer le monde —. C'est la tâche de la négation active ; Dieu est peut-être mort, son ombre vit encore : « Tels sont les hommes, qu'il y aura peut-être encore pendant des millénaires des cavernes dans lesquelles on montrera son ombre. Et nous — il faut encore que nous vainquions son ombre » (5, 147). Mais, selon Nietzsche, cela n'est pas un acte facile et qui va de soi. Il le compare au dernier sacrifice dans l'échelle de la cruauté religieuse. Autrefois, on sacrifiait à son Dieu des hommes, ensuite on sacrifia à son Dieu les instincts les plus forts. Mais maintenant, « sacrifier Dieu au néant — ce paradoxal mystère de la dernière cruauté a été réservé à notre génération montante »

(7, 79). C'est là que réside la volonté radicale d'être nous-mêmes, comme si cette volonté voulait dire : à la fin la divinité doit s'occuper d'elle-même, elle doit elle-même parler, si elle ne le fait pas, nous devons vaincre également son ombre.

Ne voulant pas que le néant se pose comme dernier, Nietzsche apporte cependant, en tant qu'il dépasse le nihilisme, un message positif. Toute sa philosophie postérieure est pour lui une réaction contre le nihilisme : dans sa grande politique, son explication du monde et sa doctrine de l'éternel retour.

Dans la pensée de Nietzsche, il y a pour tous ceux qui ne se laissent pas tromper par l'avant-plan, universellement présent dans la négation, un oui. Toute mise en question de sa part est mouvement vers ce qui est premier, authentique, fondamental. Bien que le oui ne réussisse pas à s'exprimer de façon positive, il reste toujours l'atmosphère de cette pensée, même dans ses critiques les plus radicales de l'époque.

QUATRIÈME CHAPITRE

LA GRANDE POLITIQUE

INTRODUCTION.

La grande politique.

INTUITION NIETZSCHÉENNE DE LA RÉALITÉ POLITIQUE.

Les nécessités fondamentales premières commandant toute relation humaine (État, guerre et paix). — La situation politique actuelle (démocratie).

VISION D'UN AVENIR POSSIBLE.

Les chemins de la démocratie. — Développements politiques des états nationaux. — Transformations spirituelles de l'essence humaine. — Les nouveaux maîtres.

LA TÂCHE DE LA GRANDE POLITIQUE.

Les législateurs. — Le chemin de la grande politique. — Education et dressage.

LA GRANDE POLITIQUE ET LA PHILOSOPHIE.

LA GRANDE POLITIQUE.

La nostalgie de l'homme véritablement homme amène Nietzsche à désespérer de chacune de ses formes réelles. Le savoir de la vérité lui en enlève toute consistance. Le regard qu'il jette sur l'époque lui fait percevoir un processus mondial de décomposition. Nietzsche est poussé en avant comme par un destin qui l'assaille, par une négativité qui ne s'arrête nulle part. Il ne cherche pas cette négativité comme telle ; dans la situation qui en résulte pour lui, il cherche toujours quelque chose de positif. Mais ce quelque chose n'est pas l'image positive de l'homme véritable, qui maintenant doit apparaître, une indication pour améliorer l'époque, l'établissement d'une vérité nouvelle qui restera. Le positif ne saurait se confondre avec toute espèce de réforme. Parce que dans son absence de prévention, il ne s'effraie plus de rien, il abandonne toute obligation (qu'elle soit religieuse, morale, philosophique, scientifique, politique), regardée jusqu'ici comme allant de soi, pour en venir au principe dernier des possibilités humaines en général. C'est pour atteindre celui-ci qu'il élabore sa « grande politique », sa métaphysique de la « volonté de puissance », sa mystique de « l'éternel retour ». Les penseurs qui le précédaient avaient toujours gardé un cadre, à l'intérieur duquel ils faisaient l'essai de leurs nouveautés ; il y avait toujours eu un monde qui, non en tant que tout, mais dans ses contenus, ses domaines, ses tâches particulières était étranger à la conscience. Maintenant il faut tout recommencer dès le principe. Aussi la volonté nietzschéenne de positif se caractérise par l'impossibilité d'embrasser la totalité de ce qui n'est pas encore et qui,

dès qu'il est affirmé, peut facilement être méconnu et réduit à une réalité positive particulière.

La « grande politique » de Nietzsche ne résulte pas de soucis particuliers, mais d'un souci unique traversant tout son être et portant sur le futur et sur le rang de l'homme. Que l'homme croisse et atteigne ses plus hautes possibilités, c'est ce qui inspire les normes commandant la pensée politique de Nietzsche. Celle-ci se place à trois points de vue.

1° Nietzsche tire au clair la réalité politique (état, guerre et paix, la situation actuelle de la démocratie européenne). Il ne cherche pas à atteindre ce qui en dernière analyse fonde un savoir définitif, mais à fonder ses jugements de valeur sur les imminentes exigences des possibilités humaines. Tirés au clair dans le savoir, les faits feront leurs preuves ou disparaîtront devant ces valeurs, aussi bien déterminées dans leur principe, que conceptuellement indéterminées dans leur extension.

2° La grande politique de Nietzsche est continuelle imagination de l'avenir, non pour savoir ce qui se passera réellement (aucun homme ne peut le savoir), mais pour avoir activement devant les yeux les possibilités de ce qui viendra. Il s'agit de l'avenir qui ne doit pas être considéré comme quelque chose de déjà fixé, mais qui est à produire. Cet avenir politiquement actif est encore totalement indéterminé. Aussi Nietzsche dit : « J'aime l'ignorance de l'avenir » (5, 217). Mais la vision des possibilités futures détermine le vouloir présent, et cela, de façon d'autant plus essentielle, que le tout des possibilités exerce son action dans un domaine plus vaste : « je vais vous enseigner à suivre mon vol dans des avenir lointains » (12, 253). Grâce au médium des possibilités, l'avenir, comme objet de vouloir, agit sur notre maintenant (14, 74). En effet, l'avenir est tout autant condition du présent, que le passé. « Ce qui deviendra et ce qui doit devenir est le fondement de ce qui est » (12, 239).

Cependant la polyvalence du possible ne permet pas de percevoir l'authentique futur sous la forme d'une ligne une ; une vision de l'avenir fera défaut à Nietzsche tout autant qu'un programme définitif pour celui-ci. Aussi, malgré la plastique du détail, la pensée de Nietzsche sur l'avenir désillusionne le lecteur qui voit ses affirmations se décomposer en contradictions multiples, alors qu'il attend une vérité claire et préférable, à laquelle il pourrait s'attacher. Au lieu de savoir comment l'avenir devient, Nietzsche veut, par delà la clarté des possibilités de l'avenir, imaginées de façon déterminée, inventer « le mystère de l'avenir » (12, 400).

En imaginant l'avenir la grande politique devient conscience décisive du moment actuel. Si toujours le présent est compris dans la perspective la plus vaste, alors on devient véritablement clairvoyant sur son temps. Cette clairvoyance est la cause du chagrin de Nietzsche et de ses exigences inouïes. Selon lui, le moment actuel est unique. Tout annonce que « notre culture européenne marche ... vers une catastrophe ; comme un courant qui cherche le terme, qui ne se réfléchit plus » (15, 137).

3° Dans cette situation extrême, il faut pour écarter le danger, quelque chose d'extrême. Des profondeurs de l'homme doit naître

l'élément nouveau capable de maîtriser la ruine des millénaires. Mais, rien ne se passe encore : « Qu'attendons-nous ? N'y a-t-il pas un grand bruit de hérauts et de trompettes ? Il y a un silence qui étrangle ; nous écoutons déjà depuis trop longtemps » (13, 362). Tout est préparé pour une transformation complète, « à manquer il n'y a plus que les grands hommes qui peuvent convaincre » (11, 372). Nietzsche s'imagine ces hommes dans la grandiose d'un désert effroyable. La tâche de la grande politique doit s'accomplir par eux. Qu'ont-ils à faire dans cet instant ? Ils seront ceux qui changent radicalement toutes valeurs, et par là, les législateurs.

Mais si le principe de la grande politique se trouve dans le renversement des valeurs issu du regard sur la totalité de l'avenir humain, par sa rupture avec toute l'histoire Nietzsche ne veut cependant pas recommencer à partir du néant. Dans son essai pour se rendre indépendant de l'histoire [Historie] traditionnelle, il ne veut pas perdre l'histoire [Geschichte], dont il s'agit maintenant de venir à bout. C'est seulement l'ampleur des possibilités de saisie de l'avenir comme du passé qui permet la possibilité d'un principe nouveau. Aussi écrit-il : « Le droit à mes propres valeurs, d'où l'ai-je pris ? Aux droits de toutes les valeurs anciennes, et aux limites de ces valeurs » (12, 281).

C'est la politique de Nietzsche, non la petite politique fonction de la situation particulière d'un état, non la politique courante, fonction de l'effective action politique du moment, qui a cette origine antérieure à toute action déterminée. Nietzsche l'appelle : création. La possibilité de concevoir la pensée politique de Nietzsche résulte ici de la vision de la source créatrice dans une réaction contre tout ce qui est pure fixité ; elle n'existe que par son mouvement vers un avenir encore indéterminé. Le législateur créateur la fondera.

Nous allons suivre les trois points de vue de Nietzsche, qui sont emmêlés ; son éclairante intuition de la réalité politique, ses visions d'un avenir possible, la tâche qu'il impose à la grande politique. Il nous faut d'abord indiquer de façon indirecte ce qui caractérise par contraste l'essence de la pensée politique de Nietzsche :

Ce que Nietzsche appelle sa « grande politique » ne lui apparut un problème décisif qu'après ses renoncements. Dans sa jeunesse, au lieu de penser politique il vivait dans l'espérance active du renouvellement de la culture allemande grâce à l'art de Wagner. Puis il rêva d'un cloître séculier, d'un ordre de la connaissance, qui ne veut plus changer le monde, mais comprendre l'être ; ce rêve naît justement d'un éloignement de la politique : « et en fin de compte, de quoi s'occuperait dès lors la noblesse, s'il apparaît de jour en jour plus clairement qu'il est indécent de s'occuper de politique » (4, 194). C'est seulement dans son éloignement du monde, sa solitude, que, méditant sur la totalité de la condition humaine jusque dans l'avenir le plus éloigné, Nietzsche cherche finalement le but : la grande politique doit par l'image qu'elle donne de la situation du monde, décider de l'époque et par là ce qu'il advient de l'homme. Nietzsche croit voir que les tâches de cette politique sont « d'une hauteur pour laquelle, jusqu'à présent, le concept a

manqué ». En effet « si la vérité commence à lutter contre le mensonge des millénaires, nous connaissons des commotions ... qu'on n'avait jusqu'ici jamais imaginées. Le concept de politique m'est totalement réduit à une guerre des esprits. C'est moi qui suis du principe de la grande politique sur terre » (15, 117).

Pour opposer sa politique à la façon dont, après le succès de 1870-1871, dominé par la politique du jour, son entourage donnait, dans une bourgeoise satisfaction, une fausse importance à l'événement de l'instant et ne justifiait jamais que la puissance de fait comme telle, Nietzsche s'appelle « le dernier allemand anti-politique » (15, 13) ; il raille « les savants qui deviennent hommes politiques et auxquels est dévolu d'ordinaire le rôle comique de bonne conscience d'une politique » (2, 343) ; de la philosophie il prononce : « Toute philosophie qui croit qu'un événement politique peut déplacer ou même résoudre le problème que nous posons par notre être est une philosophie de plaisanteries, une philosophie de mauvais aloi » (1, 420).

Si on compare Nietzsche à d'autres penseurs politiques, ils partagent tous, en opposition avec lui, une conception limitée du politique. Le plus souvent, celui-ci leur apparaît englobé en Dieu ou dans la transcendance, ou ne concerne qu'une réalité humaine spécifiquement particulière. Chez Hegel, par exemple, la pensée politique s'actualise grâce à l'esquisse de totalité en un subsistant devenir. Comme tout systématique, elle exprime la conscience de soi d'une réalité effective, elle est en particulier justification et rejet et remplie de la conscience substantielle de l'englobant. Chez Machiavel elle se développe en fonction de réalités particulières et de leur signification pour les lois véritables du pouvoir. Alors on développe des types de situations et des règles de conduites, soit dans le sens d'une technique politique, soit sous l'inspiration de la volonté de puissance, de la présence d'esprit et de la bravoure, et on en appelle immédiatement à une action qui ne saurait être définitivement rationalisée. Nietzsche ne suit aucune de ces voies, il ne nous donne pas, comme Hegel, un tout architectonique, ni comme Machiavel, une politique pratique. Mais sans être encore ou déjà en possession d'une substance englobante, il s'appuie pour penser sur son universel souci de l'homme.

Il pense la source décisive du devenir politique, sans s'enfoncer méthodiquement dans des réalités particulières concrètes de l'action politique, selon qu'elle apparaît tous les jours dans le combat des puissances et des hommes. Il veut faire naître un mouvement qui réveille les profondeurs dernières de l'être humain. Il veut entraîner dans ce mouvement, les hommes qui l'entendent et le comprennent, sans que le contenu de ce mouvement soit une réalité étatique, populaire, sociologique, déterminée. Chez lui, le contenu qui détermine tous les jugements, est plutôt la volonté d'êtreindre le tout de l'être. Il n'est plus seulement politique, mais philosophie. Une fois les principes rationnels écartés, on peut, dans la richesse du possible, tenter ce qui est opposé et contradictoire, guidé uniquement par l'idée de sauver et de faire monter l'être humain.

Comparée aux grandes constructions traditionnelles de philosophie politique et aux philosophies de l'histoire, la pensée politique

de Nietzsche manque d'unité interne dans la déduction. Il est impossible de l'enserrer totalement dans une conception déterminée. Elle évoque cependant une atmosphère uniforme, bien que son contenu ne puisse s'enfermer dans une affirmation précise. Cette pensée peut, à la façon d'une tempête, balayer l'âme. Elle est incompréhensible, si on veut en rendre clairs et distincts forme et concept. Pour autant que la pensée de Nietzsche veut produire cette atmosphère, elle évite tout ce qui pourrait avoir l'air d'une doctrine. Les possibilités les plus différentes sont essayées avec la même véhémence, sans les réunir dans un but bien déterminé. La possibilité de concevoir la pensée politique de Nietzsche ne suppose pas une vérité qui s'est fixée. Elle se présente comme un instrument infiniment flexible entre les mains d'une volonté de penser prédominante qui n'est attachée à rien. Sous cette forme elle atteint un maximum de force suggestive. C'est seulement celui qui unit la force de l'expression à la capacité de transformation, qui s'assimile le sens d'une telle pensée.

Comme il est impossible de faire de la politique de Nietzsche un système rationnel sans détruire sa pensée, ce qui caractérise cette pensée voulante, dans sa détermination vivante, non dans sa détermination conceptuelle, ne peut apparaître que si on cherche les oppositions qui s'y manifestent.

INTUITION NIETZSCHÉENNE DE LA RÉALITÉ POLITIQUE

La pensée de Nietzsche se porte sur les nécessités premières et toujours les mêmes des relations humaines, particulièrement l'état, la guerre et la paix, ensuite les situations politiques actuelles, la démocratie européenne. Ce n'est pas la détermination concrète du contenu particulier qui est essentielle à cette pensée, mais la grande intuition en tant que telle, d'où résulte la direction que prend la « grande politique ».

LES NÉCESSITÉS PREMIÈRES COMMANDANT TOUTE RELATION HUMAINE.

Les limites qui enferment l'existence humaine, en même temps qu'elles lui donnent l'être, sont la nécessité du gouvernement par une instance souveraine, c'est-à-dire l'état, et de plus la guerre et la paix à l'état de possibilité continuelle. Nietzsche parle rarement de la signification de l'état et de la guerre dans leur forme spécifiquement historique, et de leur transformation ainsi que de leur action décisive sur les constellations historiques. Il est plus vrai de dire que, lorsqu'il philosophe, il a essentiellement en vue la limite que nous sommes.

L'État : Ce qui est au principe de l'état, en constitue la réalité essentielle est pour Nietzsche une force destructive. Mais sans elle, il n'y a pas de société humaine et d'individus créateurs. « Ce ne sont que les crampons d'acier de l'état qui compriment les grandes

masses les unes contre les autres, de telle sorte que ... la société doit se différencier en une construction pyramidale » (9, 154). Il en résulte que l'état repose sur une nécessité humaine, qui s'impose même intérieurement. Malgré sa puissance, qui taille dans la vie, il est accepté comme un bien élevé. Ainsi toute histoire n'enseigne pas seulement « combien les subordonnés se soucient peu de l'origine horrible de l'état, mais aussi le dévouement enthousiaste à celui-ci, lorsque les cœurs s'ouvrent involontairement à la magie de l'état en formation, avec le pressentiment d'une intention invisiblement profonde ... même si l'état est considéré avec ardeur comme fin et sommet des sacrifices et devoirs de l'individu » (9, 155).

En s'interrogeant sur l'action qu'exerce sur l'homme cette condition de vie, Nietzsche veut éclairer le sens et la valeur de l'état. Il y voit la puissance qui marque l'homme, le peuple et la culture (9, 147-165).

Il n'y a de culture que par l'état. Que cependant celle-ci ne puisse exister sans un esclavage satisfait et sans les conditions qui font naître l'état, est « le vautour qui ronge le foie de celui qui la favorise de façon prométhéenne » (9, 151). Récuser ces conditions serait récuser la civilisation elle-même. Seul l'état donne de la durée aux situations humaines. Si on doit continuellement recommencer, aucune civilisation ne peut croître. Aussi « le grand but de l'art de l'état doit être la durée ; celle-ci contrebalance tout autre but, parce qu'elle a plus de valeur que la liberté » (2, 213). La situation actuelle, où on ne projette rien à long terme, est pour Nietzsche signe d'un état fatigué. La ruineuse différence, entre « notre vie agitée d'éphémères et la tranquillité de longue haleine des époques métaphysiques », fait que l'individu ne reçoit aucune impulsion assez forte pour bâtir des institutions solides, établies sur des siècles.

Dans la nécessaire réalité de l'état, Nietzsche montre en même temps le danger. Si l'état se détache du fondement créateur, il devient la puissance qui détruit l'être véritable de l'homme en le nivelant. Lorsqu'il est glorifié comme tel, Nietzsche appelle l'état la nouvelle idole ; il y voit l'ennemi de ce que le vrai état doit permettre et produire ; le peuple, la culture, l'homme comme individu créateur.

L'état qui invertit son but devient premièrement la « mort des peuples ». « Le plus froid de tous les monstres, il ment froidement. Moi, l'état, je suis le peuple » (6, 69). Si le peuple ne vit pas dans l'état, alors la masse commande : « Beaucoup trop d'hommes viennent au monde ; l'état a été inventé pour ceux qui sont superflus » (6, 70).

L'état qui n'atteint pas son but devient, deuxièmement, l'ennemi de la culture. Lorsqu'il voit dans l'état moderne l'instrument non-créateur de la force trop puissante de la masse des « superflus », Nietzsche s'oppose à la glorification de l'état que lui a inspirée la culture grecque, parce que née de lui : « État civilisé n'est qu'une idée moderne ... Toutes les grandes époques sont des époques de décadence politique ; ce qui a été culturellement grand a été non politique ; et même antipolitique. Le cœur de Goethe s'est ouvert au phénomène Napoléon — il s'est fermé aux guerres d'indépendance » (8, 111). « La culture n'est redevable à rien plus qu'aux temps politiquement faibles » (2, 342).

Troisièmement, l'état devient cause de ruine pour l'individu. Il « est une habile organisation pour la protection des individus les uns contre les autres ; si l'on exagère son anoblissement l'individu sera par lui affaibli, voire dissout, ainsi le but originel de l'état sera anéanti de la façon la plus radicale » (2, 222). « Là où finit l'état, là seulement commence l'homme qui n'est pas superflu, là commence le chant de la nécessité, la mélodie unique et irremplaçable » (6, 72).

Nietzsche réduit de la façon la plus extrême la valeur de l'état : « L'action par laquelle un homme sacrifie l'état pour ne pas devenir traître à son idéal, est, peut-être, la réalisation la plus haute, qui justifie toute la réalité de cet état aux yeux de la postérité » (13, 177).

Malgré tout ce qu'il y a de contestable dans les manifestations particulières de l'état, Nietzsche conserve à l'état comme limite de la réalité humaine sa grandeur. Sur les hommes plus nobles l'état a fait une impression plus élevée, pourquoi ? Ce ne sont pas les points de vue de la prudence, mais les impulsions de l'héroïsme qui ont prédominé dans la naissance de l'état ; la croyance qu'il y a quelque chose plus élevé que la souveraineté de l'individu. Il amène « à vénérer la race et les vieillards ... à respecter les morts ... à ce qui est spirituellement supérieur et victorieux ; le ravissement de ne rencontrer en personne son modèle » (13, 195).

Là donc, où il est le principe du mouvement du peuple, de la possibilité de la civilisation et des individus créateurs, l'état est pour Nietzsche le bienvenu. Mais là où il consolide la masse et la moyenne où il ne s'attache plus aux hommes irremplaçables, mais seulement aux « superflus » pour autant qu'ils sont remplaçables, Nietzsche le rejette parce que corruption de l'homme.

A cette dualité d'aspect de l'état correspondent selon Nietzsche deux sens du mot droit. Le droit est toujours « volonté d'éterniser, une relation de puissance qui justement est actuelle » (13, 205). Mais cette relation de puissance peut être la domination des désirs moyens qui ne cherchent par le droit qu'à assurer leur réalité. Pour autant qu'il est cette relation le droit se transforme en lois qui s'accumulent à l'infini. Il peut se faire aussi que le rapport de puissance, qui est au principe du droit, cherche à établir la domination de la partie noble de l'humanité. Alors le droit devient consolidation d'une hiérarchie des créateurs. Si dans le premier cas, le législateur n'est rien autre qu'un pouvoir législatif impersonnel, il devient, dans le deuxième cas, personne et, par là, plus qu'une loi. La raison de la punition est aussi essentiellement différente ; dans le premier cas, c'est un acte d'utilité (vengeance, moyen d'intimidation, amélioration) au profit de la société ou du criminel ; dans le deuxième cas, la punition procède de la volonté de former et devient image de l'homme vrai, norme du droit. « La société doit présupposer qu'elle représente le type le plus élevé d'homme et que dérive de là son droit à combattre tout ce qui lui est hostile comme ce qui est hostile en soi » (13, 196).

Quelle que soit la façon dont l'état apparaît à Nietzsche, il ne glorifie pas l'état en soi, mais voit sans illusions la réalité de celui-ci et sa signification comme fonction par laquelle l'homme peut être élevé ou nivelé. L'exigence qu'il lui impose, de servir au sens dernier

de l'homme et à ses possibilités créatrices, devient critère permettant d'évaluer les réalités étatiques.

Guerre et paix : Nietzsche envisage la guerre selon que dans sa réalité inévitable elle limite (destruction et en même temps condition) l'homme. La guerre est le propre de l'état comme instance qui décide en dernier lieu du cours des choses. Il en naît et la recommence. Sans guerre l'état disparaît. Guerre et possibilité de la guerre réveillent de son engourdissement le sentiment de l'état. Le jeune Nietzsche exprime déjà cela : « La guerre est une nécessité pour l'état, aussi bien que l'esclave pour la société » et plus tard Nietzsche répète : « La vie est une conséquence de la guerre, la société elle-même, un moyen pour la guerre » (15, 179).

Mais Nietzsche n'est pas un ennemi de la paix ou le glorificateur de la guerre. Son honnêteté ne peut pas prendre une position définitivement arrêtée — comme si une limite connue de notre existence était soumise à notre jugement et à notre législation.

Aussi Nietzsche approfondit l'idée de paix. Mais la paix de Nietzsche a un autre caractère que la pensée pacifiste qui veut atteindre la paix par la prééminence des armées c'est-à-dire par la force, ou la réaliser par une démobilisation progressive. A toutes ces utopies, il oppose une autre utopie : « Il vient peut-être un grand jour où un peuple qui s'est distingué dans la guerre et dans la paix ... s'écrie librement : nous brisons le glaive. Se rendre inoffensif, tandis qu'on était le plus armé, et cela en s'appuyant sur la grandeur du sentiment — c'est le moyen de la paix réelle. Nos représentants du peuple pénétrés de libéralisme manquent, comme on le sait de temps pour réfléchir sur la nature de l'homme. Autrement ils sauraient qu'ils travaillent en vain, lorsqu'ils travaillent à un amoindrissement progressif des charges militaires » (3, 345).

Cette idée héroïque de la paix est radicalement différente de tout pacifisme. Elle porte sur tout ce qu'il y a d'essentiel dans l'attitude de l'homme. Elle est éloignée de l'idée de Kant de la paix éternelle. Selon cette idée, les conditions précises de la possibilité de la paix sont développées grâce aux principes de la raison. Tous les deux (Kant aussi bien que Nietzsche) ne pensent pas aux possibilités directes d'une politique réelle, mais éclairent une exigence intellectuelle. Jusqu'à la fin, Nietzsche ne s'est pas refusé à l'idée de paix, bien que ce soit seulement comme à une possibilité. Si elle est sérieuse, cette idée ne peut pas chercher de quelque façon que ce soit, Nietzsche l'affirme clairement, à se réaliser elle-même par la force ou seulement à vouloir combattre dans une sphère quelconque en employant la force. Il prédit « un parti de la paix », qui, sans sentimentalité ne défend pas seulement à soi et à ses enfants de faire la guerre, mais rejette tout chemin où pourrait apparaître un emploi possible de la force et, par là, défend aussi de se servir des tribunaux. Ce parti ne veut absolument pas combattre. Comme il est honnête ce n'est pas par impuissance, mais à cause de la hauteur de son être, qu'il renonce à la force, il ne connaît pas de ressentiments, aussi est-il opposé à tout sentiment de vengeance et à tout ressentiment. Parce qu'il est par essence absolument étranger au comportement habituel de l'homme, ce parti va « évoquer infailliblement

contre lui le combat, l'opposition, la persécution ; un parti des opprimés, au moins pour quelque temps ; ensuite le grand parti » (16, 193).

Mais, au parti de paix, Nietzsche oppose immédiatement le parti montant de la guerre qui, agissant en sens inverse avec une suite également impitoyable, honore dans la paix l'instrument de nouvelles guerres ; Nietzsche ne voile pas la situation limite de la condition humaine et n'ignore pas de façon non véridique la réalité subsistante.

La nécessité des guerres résulte tout d'abord, sur le plan psychologique, de la tendance de l'homme à l'extrême : « Aujourd'hui les guerres sont les excitations imaginées les plus grandes, maintenant que tous les ravissements et les effrois chrétiens sont épuisés » (11, 369). Les dangereux voyages d'exploration, les traversées, les ascensions sont les succédanés non avoués de la guerre. Il semble inévitable à Nietzsche que l'obscur pression qui s'exerce sur l'homme fasse naître des guerres, si celui-ci doit conserver ses possibilités. « Il est vain d'attendre encore de l'enthousiasme de l'humanité, si elle a désappris à faire la guerre ». On se rendra compte « qu'une humanité d'une culture aussi élevée et par là même aussi fatiguée que l'est aujourd'hui l'Europe, a besoin non seulement de guerres, mais des plus terribles — partant de retours momentanés à la barbarie — pour ne pas dépenser en moyens de civilisation, sa civilisation et son existence » (2, 356).

Les affirmations connues de Zarathoustra sur la vie dangereuse ont leur source dans des sentiments d'ordre primitivement philosophique : « Et si vous ne pouvez pas être les saints de la connaissance, soyez-en du moins les guerriers ... Vous dites que c'est la bonne cause qui sanctifie toute cause ... Aussi vivez votre vie d'obéissance et de guerre ! Qu'importe la vie longue ! Quel guerrier veut être ménagé » (6, 66-68). Mais celui qui (comme le saint de la connaissance) ne fait pas la guerre, doit cependant « apprendre d'elle, à porter la mort à proximité des intérêts pour lesquels on combat, cela nous rend respectable » (16, 353).

Cependant Nietzsche ne cherche pas à glorifier la guerre comme telle. La guerre, comme la nature, est indifférente à la valeur de l'individu. On peut dire à son désavantage « qu'elle rend le vainqueur stupide, le vaincu méchant, en sa faveur que, par les deux transformations dont nous venons de parler, elle introduit la barbarie et par là ramène à la nature ; elle est pour la civilisation un sommeil ou un hibernage, l'homme en sort plus fort pour le bien et pour le mal » (2, 329).

Ces conceptions sont conceptions de la limite et ne se laissent pas tromper sur la condition et l'origine de toute vie réelle. Nietzsche va jusqu'aux exigences et aux attitudes dernières, sans abandonner le fondement à partir duquel elles se développent en des possibilités opposées. Sa pensée se rétablit dans le mouvement traversant toutes les possibilités. Elle perd son sens dès l'instant où les pensées particulières sont saisies dans leur isolement. Ce n'est que la totalité des possibilités qui montre la figure de l'être-là, de sorte que son

regard force à la grandeur de l'intuition, à la profondeur de la rencontre, au choix enthousiaste de ce que Nietzsche appelle la grande politique.

LA SITUATION POLITIQUE ACTUELLE (LA DÉMOCRATIE).

État, guerre et paix peuvent historiquement subir des transformations indéfinies dans leurs formes. Que toutes les relations humaines sont dans un devenir continu, fait de tout présent un passage. Pour Nietzsche, son propre temps était un temps décisif en ce qui concerne l'histoire universelle, temps qui est entre des millénaires ; il est la fin de toute l'histoire antérieure et commencement possible d'une nouvelle histoire. Portant ses regards sur cette époque, il en constate pour ainsi dire la situation ; la démocratie lui apparaît tout entourer, tout déterminer. Elle seule peut produire le terrain où croîtront les formes futures. Elle est la réalité politique apparaissant après la Révolution française. Selon que Tocqueville en a le premier reconnu toute l'étendue : « La démocratisation de l'Europe est inévitable » (3, 337). Celui qui s'oppose à elle, ne peut le faire qu'avec les moyens que la pensée démocratique met en mains, et par là il fait avancer lui-même la démocratisation (3, 337). Les actions politiques dirigées contre elle, ne font que favoriser la démocratie. La démocratie est la fatalité qui menace dans sa racine tout ce qui subsiste.

Ce qu'est la démocratie reste en grande mesure incertain. Nietzsche n'envisage aucune des formes de constitutions, aucune des théories politiques ou doctrines. Ce n'est pas la théorie de la volonté du peuple, qui s'impose par la démocratie, cette volonté du peuple elle-même est insaisissable, et déterminée seulement par la forme dans laquelle elle parvient à la domination, celle-ci la marquant à son tour de son empreinte. Si on veut voir l'expression de la démocratie dans le droit de vote général par lequel la majorité a la décision dernière sur le bien-être de tous, Nietzsche répond que le fondement de ce droit ne saurait être la majorité, car la domination de celle-ci se fonde sur lui. Il est l'unanimité de tous ceux qui manifestent leur volonté de se soumettre à la majorité. « C'est pourquoi la contradiction d'une très petite minorité suffit déjà à rendre le suffrage universel impraticable ; et la non-participation à un vote est précisément une de ces contradictions qui renverse tout le système électoral » (3, 339). Des réflexions de ce genre et d'autres encore que Nietzsche fait souvent sont toutes de surface. Ce qu'il entend par démocratie est plutôt un processus s'achevant dans les profondeurs. Premièrement, l'état et la forme de gouvernement sont depuis un millénaire et demi sous les normes de la religion chrétienne, qui déterminent encore les buts du mouvement démocratique, bien qu'ils soient formellement rejetés comme buts religieux.

Deuxièmement, avec l'agonie de la foi chrétienne, l'état et le gouvernement doivent désormais se passer de religion.

1° *L'origine chrétienne* explique l'instinct fondamental que Nietzsche croit reconnaître dans l'ensemble des manifestations de la démocratie européenne. Tandis qu'en Grèce l'homme a eu le plus

grand développement, l'abus de puissance fait par Rome amena les faibles à se révolter avec succès dans le christianisme. A la suite de cette révolution, l'histoire européenne devient pour Nietzsche la victoire toujours répétée des faibles, la révolution continuelle de la plèbe et des esclaves, révolution poussant à la victoire définitive par la démocratie et le socialisme.

2° De son côté, *l'agonie déjà commencée* de la foi chrétienne donne le départ au mouvement démocratique par lequel, maintenant, les masses gouvernent et veulent être gouvernées sans religion. Nietzsche esquisse l'image de cet événement ; il se réalise à travers des changements et des transformations variés (2, 344-350).

Gouverner fut rendu possible et durable par la religion parce que, dans des temps de misère et de défiance, elle satisfait le sentiment, en libérant le gouvernement de toute accusation et que la religion protège l'unité de sentiment du peuple. Aussi lorsque la religion commence à dépérir le fondement de l'état est ébranlé. Puis les poussées démocratiques — elles sont en substance un christianisme sécularisé — deviennent dominantes. Mais en tombant sous le pouvoir de ces poussées, le gouvernement de l'état n'est plus un mystère, il ne s'impose que comme organe de la volonté du peuple. Le gouvernement ne jouit plus d'aucune sanction religieuse. Après de nombreuses péripéties sentimentales et de vains essais, la défiance contre tout ce qui gouverne est à la fin victorieuse : « La mort de l'état, le déchaînement de la personne privée (je me garde de dire : l'individu) est la conséquence du concept démocratique d'état. » « La démocratie moderne est la forme historique de la décadence de l'état ».

Par ses analyses et ses critiques toujours nouvelles, Nietzsche a porté une complète lumière sur la totalité de la situation démocratique qui est celle d'incroyants, vivant dans les chaînes d'idéaux chrétiens qui ne sont plus compris. Il a traité également des partis qui sont une manifestation essentielle de la démocratie (2, 382 ; 3, 148 ; 4, 173) et des deux types principaux de classes sociales qui apparaissent alors.

Dans le monde démocratique qui devient areligieux, les classes perdent leur signification. Dans les masses se détachent de plus en plus, deux groupes extérieurement déterminés ; ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent pas, ou les bourgeois et les socialistes. Dans ces deux types Nietzsche s'attache essentiellement à ce qu'ils ont de commun. Détachés de la religion et sans le fondement d'une existence créatrice, ils sont pour lui, malgré toute leur puissance actuelle, une apparence qui ne porte aucun avenir.

Il n'y a rien qui justifie véritablement la situation de la bourgeoisie. « Seul devrait posséder celui qui a de l'esprit, autrement la propriété est un danger public. » Comme les possédants n'ont pas de personnalité, c'est l'effort pour posséder davantage qui devient le contenu de leur vie. Ils se parent de culture et d'art et éveillent par là « l'envie des plus pauvres et des illettrés ... car la brutalité sous

un vernis de luxe par quoi le riche fait étalage de ses jouissances de « civilisé » évoque chez le pauvre l'idée que l'argent seul importe » (3, 132). La seule arme contre le socialisme serait : « de vivre soi-même de façon modérée et sobre ... et d'aider l'état lorsqu'il veut imposer lourdement tout ce qui est luxe et superflu. Vous ne voulez pas ces moyens ? Alors, riches bourgeois qui vous appelez libéraux, avouez-le à vous-mêmes, c'est votre propre sentiment que vous trouvez si terrible et si menaçant chez les socialistes, mais dans votre cœur vous lui accordez une place indispensable. Si vous n'aviez pas votre fortune ... ce sentiment vous rendrait pareils aux socialistes » (3, 149).

Aux socialistes, Nietzsche reproche d'avoir le même sentiment, mais dans d'autres conditions. Ils ne pensent aussi qu'à la pure réalité de l'homme, non à son rang. Ainsi ils veulent « créer des loisirs pour les natures vulgaires » (11, 367).

Nietzsche cherche à trouver le principe inspirant ce socialisme. Selon lui c'est que le socialisme s'aveugle sur « l'inégalité effective des hommes » (11, 141). Aussi « parce qu'en fait la moyenne et la masse doit décider, est-il l'élaboration complète de la tyrannie de ceux qui ont le moins de valeur et des plus stupides » (15, 232). Cette tyrannie s'exprime dans la morale du troupeau « les mêmes droits pour tous », « les mêmes exigences de tous », « un troupeau et un berger », « mouton égale mouton » (14, 68). Par allusion à son origine, Nietzsche appelle l'idéal socialiste « une maladroite incompréhension de l'idéal moral chrétien » (15, 388).

Pour autant que le socialisme cherche à résoudre la question ouvrière, Nietzsche dirige ses attaques contre celle-ci parce qu'elle est fausement posée. Nietzsche déclare rudement : « Je ne vois pas ce qu'on veut faire de l'ouvrier européen, après en avoir fait une question » (8, 153). Nietzsche ne peut poser la question que de la façon suivante ; Comment l'homme peut-il trouver satisfaction dans la tâche qui s'impose à lui actuellement ? Qui est responsable de l'inégalité, lorsque la sanction religieuse est supprimée ?

Selon Nietzsche le trait décisif fondamental de l'époque démocratique est ce qu'il advient alors de l'homme. Il voit la masse, la pression de cette masse, les « superflus », le nivellement monotone. Nietzsche, qui dit : « Créez-vous le concept du peuple ; alors vous ne pouvez l'imaginer assez noble et haut » (1, 346), méprise les masses. Qu'il emploie souvent le mot peuple alors qu'il pense masse, est facile à corriger.

Dans la masse sont détruits les hommes qui, dans le peuple, viennent à eux-mêmes comme individus et qui produisent en même temps le peuple par leur être. Dans la masse ne se réalise aucun accomplissement substantiel du peuple par les individus. Ils deviennent « uniformes ». Ainsi se produit nécessairement « le sable de l'humanité ; tous très égaux, très petits, très ronds ; très conciliants, très ennuyeux » (11, 237). L'époque démocratique repousse toute espèce d'homme supérieur (3, 30). Les hommes ne savent plus discerner le rang. Les petites gens ne croient plus, comme auparavant, aux saints et aux héros de la morale, les bourgeois ne croient

plus, comme auparavant, en un type plus élevé de caste dominante, les ouvriers scientifiques ne croient plus au philosophe (14, 210). Selon lui, « la masse ne semble mériter attention qu'à trois points de vue ... comme copies diffuses des grands hommes ... comme résistance que rencontrent les grands ... comme instruments des grands. Pour le reste, que le diable et la statistique les emportent » (1, 366). Parce que la masse se rencontre partout ; chez les gens cultivés comme chez ceux qui ne le sont pas, dans toutes les situations, les hommes n'osent plus être eux-mêmes ; parce qu'ils cherchent avant tout le bien-être, le confort, la satisfaction des sens, Nietzsche s'attend à ce que ce monde démocratique « marche à un esclavage spirituel inconnu jusqu'ici » (12, 203).

VISION D'UN AVENIR POSSIBLE

Inspirées par son souci que l'homme soit homme, les conceptions de Nietzsche portent avec une telle énergie sur le futur que, dans l'exposé qu'on en fait on ne peut que difficilement séparer de sa profonde méditation sur ce qui est imminent l'explication qu'il donne de la politique universelle et du présent. Dans le présent, il discerne un danger qui menace continuellement et les annonces de ce qui va venir. Aussi non seulement les visions de Nietzsche sont multiples, mais encore elles se développent dans deux directions marquées, qui sont la disparition et le progrès de l'homme. Visions de destruction et vision de création s'entremêlent pour celui qui cherche à penser sa grande politique. Celle-ci cherche, en fait, par la méditation de ce qui sera, à réaliser une prognose qui tire l'homme du sommeil, à empêcher ou à introduire un futur possible.

La démocratie (le gouvernement irrégulier du monde européen après la Révolution française) conduira selon les visions prédominantes de Nietzsche à une forme d'humanité qui se réalisera sous le gouvernement des nouveaux maîtres. Cependant il y a aussi, selon Nietzsche, d'autres chemins possibles pour la démocratie, chemins qu'elle ne tente que rarement et seulement en passant. Nous rencontrons aussi des méditations sur l'avenir des rapports des états nationaux entre eux, et la vision de changements possibles de l'essence de l'homme en général.

LES CHEMINS DE LA DÉMOCRATIE.

Pour Nietzsche l'avenir de la démocratie ne se développe pas dans une direction unique. Il envisage parfois des possibilités dont trois nous étonnent, parce qu'elles indiquent des directions totalement différentes.

La première possibilité est celle d'un monde ordonné, organisé, s'appuyant sur le savoir et la réflexion et uni dans une « Société des Nations ». Si Nietzsche croit voir quelque chose de vide et de monotone chez ses contemporains travaillant de façon consciente et honnête à l'avenir de la démocratie, il pense cependant à l'extraordinaire qu'ils produisent peut-être. « Il est fort possible que la

postérité se mette un jour à rire de nos craintes et qu'elle songe au travail démocratique de plusieurs générations, à peu près de la même façon dont nous songeons à la construction de digues de pierre et de remparts, comme à une activité qui nécessairement répand de la poussière sur les vêtements et les visages ... ! Il semble que la démocratisation de l'Europe soit un anneau dans la chaîne de ces énormes mesures prophylactiques ... par lesquelles nous nous séparons du Moyen-Age. C'est maintenant seulement que nous sommes au temps des constructions cyclopéennes ! Enfin, nous possédons la sécurité des fondements qui permettra à l'avenir de construire sans danger » (3, 338). Ce que sont ces fondements Nietzsche le développe à peine : ce sont toutes les forces spirituelles, œuvres, acquisitions de savoir, institutions qui vainquent l'obscurité et le chaos. Sur ces fondements lui semble même possible une paix efficace : « Le résultat pratique de cette démocratisation ... sera en premier lieu la création d'une union des peuples européens, où chaque pays délimité selon des opportunités géographiques, occupera la situation d'un canton ... ; on tiendra alors très peu compte des souvenirs historiques des peuples, tels qu'ils ont existé jusqu'à présent, parce que le sens de piété qui entoure ces souvenirs sera peu à peu déraciné ». Dans ce monde nouveau tout sera décidé par des principes rationnels et formé par une raison active. Les diplomates de l'avenir « devront être à la fois des savants, des agronomes et des spécialistes dans la connaissance des moyens de communications, et avoir derrière eux, non pas des armées, mais des raisons d'utilité pratique ». Dans cette démocratie, le peuple devient tout puissant. Il est très loin du socialisme, doctrine du changement dans la manière d'acquérir la propriété. C'est lui qui réglera la distribution de la propriété. Après avoir attaqué la royauté de la bourse, il créera « une classe moyenne qui peut oublier le socialisme comme une maladie que l'on a surmontée » (3, 352). Cette démocratie, Nietzsche en parle comme de quelque chose qui existera dans l'avenir (la démocratie actuelle ne s'identifie nullement avec elle) ; elle cherche à procurer et à garantir l'indépendance à un aussi grand nombre d'individus que possible en combattant et supprimant les trois grands ennemis de l'indépendance : les pauvres diables, les riches et les partis (3, 354).

La deuxième possibilité, et la vérité opposée, est l'hypothèse où le socialisme s'empare de l'état. En effet le socialisme « désire une plénitude de puissance politique que le despotisme seul n'a jamais eue, il dépasse même tout ce que montre le passé, parce qu'il travaille à l'anéantissement formel de l'individu ? » Nietzsche voit le danger de ce chemin, en ce que il ne peut mener à rien de durable. Comme le socialisme ne peut plus compter « sur la piété religieuse envers l'état, il ne pourra s'imposer que pendant de courtes périodes ça et là, grâce au plus extrême terrorisme. C'est pourquoi il se prépare silencieusement à la domination par la terreur » (2, 350-351).

Nietzsche parle, mais de façon obscure, d'une troisième possibilité. Si la démocratie prenait non ce premier chemin d'un ordre rationnel et de la « Société des Nations », mais celui de « la mort de l'État » il n'en résulterait pas une perspective à tous égards mal-

heureuse, le chaos ne succéderait pas, « mais une invention mieux appropriée encore que n'était l'état, triomphera de l'état. » Il faut reconnaître que Nietzsche ne cherche pas à divulguer cette imagination où personne encore ne peut montrer les grains qu'on va répandre dans l'avenir. « Ayons confiance ... pour maintenir encore l'état pendant un bon moment et repousser les essais destructeurs des demi-savants trop zélés et trop pressés » (2, 348-350).

DÉVELOPPEMENTS POLITIQUES DES ÉTATS NATIONAUX.

Ce qu'on peut dire de l'avenir possible de la démocratie se rapporte le plus souvent à des situations de politique intérieure. Cependant celles-ci sont essentiellement déterminées par les relations de politique extérieure, aussi longtemps qu'il y a une multiplicité d'états. La façon dont ces états se comportent les uns envers les autres décidera à la fin de ce que sera l'homme. Selon Nietzsche l'avenir est dominé par la fatalité. Il s'attend « à une succession de siècles guerriers qui seront sans égaux dans l'histoire ... nous sommes dans l'âge classique de l'a guerre, la guerre scientifique en même temps que nationale, la guerre en grand » (5, 313). « Il y aura des guerres comme il n'y en a pas encore eu sur la terre » (8, 117).

Pour la première fois dans l'histoire, l'enjeu de ces guerres sera la domination mondiale. Aussi « l'époque des guerres nationales » appartient à tout « cet entr'acte, qui caractérise maintenant l'Europe » (8, 192). Les grandes possibilités de ce qui va venir n'apparaissent qu'au regard qui porte sur le tout. « Le temps de la petite politique est fini ; le siècle prochain nous apporte déjà la lutte pour la domination de la terre, la poussée vers la grande politique » (7, 156). C'est seulement grâce à ce but que la pensée politique peut avoir son sens propre. Il s'agit d'entrer « avec de bonnes chances dans la lutte pour le gouvernement de la terre » (13, 358) ; et de préparer, dans toute activité spirituelle, dans toute pensée et dans tout écrit « cet état de choses encore éloigné où les bons Européens s'attelleront à leur tâche grandiose : la direction et la surveillance de la civilisation universelle sur la terre » (3, 249).

Nietzsche recherche quelle est dans ces perspectives la signification des peuples de la terre. Il examine pour ainsi dire leur physionomie existentielle. Il en juge quelques-uns, mais seulement en passant. « Les Américains usés trop vite, peut-être de façon apparente seulement, une puissance mondiale future » (13, 305). « Personne ne croit plus que l'Angleterre elle-même soit assez forte pour continuer à jouer seulement pendant cinquante ans son ancien rôle. Aujourd'hui il faut commencer par être tout d'abord soldat pour ne pas perdre son crédit comme marchand » (13, 338). « C'est dans la France contemporaine que la volonté est la plus malade » (7, 155). Il paraît à Nietzsche que la grande politique ne peut être l'affaire que de la Russie et de l'Allemagne.

Sur le visage de la Russie, Nietzsche croit lire les signes d'une force extraordinaire et d'un futur unique : « Signe du siècle prochain, l'entrée des Russes dans la civilisation. Un but grandiose. Proximité

de la barbarie. L'éveil des arts. Magnanimité de la jeunesse et folie fantastique » (11, 375).

Qu'advient-il politiquement de l'Allemagne ? Secouant les Allemands avec déplaisir, Nietzsche a bien dit : « Les Allemands n'ont aucun futur » (8, 192), mais aussi : « Il sont d'avant-hier et d'après-demain. Ils n'ont pas d'aujourd'hui » (7, 204). La critique que Nietzsche fait des Allemands, critique dont la violence ne fait que s'intensifier, est l'effet d'un amour illimité, souvent désillusionné. Lorsqu'il pense ne voir chez les Allemands rien qui ait de la valeur, cela même est pour lui encore un signe d'avenir : « Les Allemands ne sont pas encore, mais ils seront quelque chose. Nous Allemands, nous voulons quelque chose de nous qu'on ne voulait pas encore de nous. Nous voulons quelque chose de plus » (15, 221).

Dans les constructions que Nietzsche fait de la grande politique, deux possibilités jouent le rôle principal. Ou l'échec politique de l'Europe qui sera sa ruine et s'accompagnera de nouvelles combinaisons du gouvernement du monde, ou l'unité politique de l'Europe et le gouvernement du monde par l'Europe.

C'est la dernière possibilité qui l'emporte dans la pensée de Nietzsche. « Ce qui me concerne c'est l'Europe et rien que l'Europe » (13, 357). Mais le destin extérieur de l'Europe dans le monde sera finalement déterminé par son destin intérieur. Aussi Nietzsche demande qu'on « mette l'Europe devant les conséquences qu'entraînerait sa volonté de disparition » (16, 420). L'Europe est peut-être ce monde qui disparaît. Mais Nietzsche voit de façon tout aussi marquée dans l'Europe l'unique grande chance de l'homme en général. Il voit d'un côté l'Européen futur comme « la bête d'esclavage la plus intelligente, très travailleuse, dans le fond très humble, envieuse jusqu'à l'excès, compliquée, amollie, d'une faible volonté — un chaos cosmopolite d'affect et d'intelligence » (16, 288). Le danger est « l'abrutissement de l'Europe et le rapetissement de l'Européen » (13, 352). Il voit d'autre part dans l'Européen possible, comparé à une race « résultant d'un milieu » et du sceau dont elle a été marquée par son rôle, une « sur-race » (13, 322). Il veut le bon Européen et l'espère des signes où s'exprime la volonté qu'a l'Europe de s'unifier. Déjà chez tous les hommes de ce siècle plus profonds et aux vues plus larges, Nietzsche croit voir dans le travail mystérieux de leur âme, la tendance totale qui réunit en elle toutes les autres, « d'essayer de préparer l'Européen de l'avenir » (7, 229). Comme toujours Nietzsche expérimente ses pensées jusque dans leurs conséquences les plus extrêmes. Aussi dans un tel ensemble, « maintenant où tout indique des intérêts plus grands et communs » (16, 192), ce qui à son époque lui apparaît manifestement national est plutôt un danger. « Selon qu'il est compris maintenant, le national exige comme un dogme la limitation ». A ses yeux la grandeur de Napoléon vient de ce qu'il a conçu l'Europe comme unité politique. Il croit pouvoir constater que même « l'unification économique de l'Europe arrive nécessairement » (16, 193). Il croit même voir « ce qui dans le fond va de soi, la disparition du national et la production de l'homme européen » (11, 134).

Cependant, tout cela n'est pas l'unique possibilité. Envisageant, le danger pour l'Europe de disparaître entre les mains de la plèbe,

Nietzsche imagine le salut d'un reste : « Il faut, en temps opportun, séparer ce qui doit être sauvé et déterminer les pays où grâce à une certaine inaccessibilité la culture peut se retirer. Mexico » (13, 360). Une autre fois il pense à la possibilité d'une alliance entre l'Allemagne et la Russie. Parce que selon lui « l'accumulation de force de volonté paraît être le plus grand, et avoir été le moins utilisé chez les Slaves, » il veut « cette alliance avec la Russie : une infanterie germano-slave n'appartient pas à ce qui est le plus invraisemblable » (13, 356). « Je vois plus d'inclination à la grandeur dans les sentiments des nihilistes russes que dans ceux des utilitaristes anglais. Nous avons besoin de marcher la main dans la main avec la Russie. Pas d'avenir américain » (13, 353). Cette pensée d'une marche commune avec la Russie s'efface devant la menace d'une future prédominance russe. Devant elle, il est fort possible un instant que tout le reste disparaisse. « La Russie doit devenir la maîtresse de l'Europe et de l'Asie. Elle doit coloniser et conquérir la Chine et l'Inde. L'Europe sera la Grèce sous la domination de Rome » (13, 359). C'est une possibilité à longue portée. La Russie comme l'Église a l'avantage « de pouvoir attendre » (13, 361).

Nietzsche a de toutes autres pensées lorsque sa conscience européenne l'emporte. Il voit dans la Russie (avec son amas extraordinaire de force de volonté), non seulement le plus grand danger, mais aussi la possibilité de réveiller l'Europe par la contre-défense. Il désire même « une telle augmentation de la menace russe, que l'Europe se déride enfin à devenir menaçante de la même façon, c'est-à-dire à avoir une volonté ... une volonté unique, terrible, capable de poursuivre un but pendant des milliers d'années » (7, 155).

Tandis que dans toutes ces perspectives, la tendance à la formation d'une unité toujours plus grande (l'Europe, le gouvernement de la terre) est dominante, Nietzsche peut aussi envisager exactement le contraire lorsqu'il pense combien la formation de l'unité étatique a été obtenue de l'extérieur par les luttes de puissance. « La fragmentation en états de type atomique est la perspective qui, en apparence seulement, est la plus éloignée de la politique européenne » ; en effet, si les petits états sont engloutis par les grands, si ceux-ci le sont par l'état monstre, celui-ci vole finalement en morceaux, « parce qu'il lui manque la ceinture qui ceignait son corps : l'hostilité des voisins » (11, 139).

Dans toutes ces visions d'avenir, réapparaît toujours un point contre lequel elles se brisent. Aucune n'indique une situation future du monde. Pour penser Nietzsche utilise plutôt les dangers qui menacent, ceux-ci découvrent le manque de substance du monde contemporain. Il détruit la sûreté apparente, venant de ce qu'on croit que par l'établissement de buts, le monde est dans l'ordre. L'incertitude où tout nous pousse s'éclaire, mais non pas la certitude d'une direction unique du monde. Ce sont les visions d'avenir d'un monde sans substance. Nietzsche ne saurait s'appuyer sur aucune de celles-ci.

Au-dessus de toutes les situations politiques intérieures et des combinaisons politiques extérieures, Nietzsche jette finalement son regard sur ce que peut devenir l'homme.

ESSENTIELLES TRANSFORMATIONS SPIRITUELLES DE L'HOMME.

Il y a une série de visions jetées à l'occasion qui, chez Nietzsche, portent sur l'homme même.

La technique fait naître des possibilités de vie encore inconnues, grâce auxquelles l'homme peut parvenir à une autre conscience de lui-même et de l'être : « Dans le nouveau siècle l'humanité se sera acquise par la domination de la nature peut-être plus de force qu'elle ne peut en utiliser ... La seule navigation aérienne met au rebut nos concepts de civilisation ... Il vient un temps de l'architecture, où comme chez les Romains on bâtit pour l'éternité » (11, 376). « Dans l'avenir, il y aura premièrement de très nombreux établissements où on se rendra parfois pour soigner son âme ; deuxièmement de très nombreux moyens contre l'ennui : on pourra en tout temps entendre des conférenciers et des choses de ce genre ; troisièmement des fêtes où de nombreuses inventions particulières sont réunies pour le but de la fête » (11, 377).

De tels changements touchant le développement de la technique, changements qui sont aussi en liaison avec les possibilités toujours plus élargies et plus hautes de savoir menacent de faire disparaître la culture sous ses instruments » (2, 370 ; 7, 323). « La vie sera sentie toujours plus péniblement, et on peut bien demander si les capacités d'invention de l'homme suffisent aussi pour cet alourdissement, qui est le plus grand » (11, 139). En particulier, le savoir peut devenir insupportable. « Si la science procure par elle-même toujours moins de plaisir et en ôte toujours de plus en plus ... à la métaphysique, à la religion et à l'art consolateur, la vie risque de douter d'elle-même, car elle a besoin de deux forces opposées. Les illusions, les préjugés, les passions échauffent, l'aide de la connaissance scientifique évite les conséquences mauvaises et dangereuses d'une surexcitation ». Si on ne satisfait pas à cette double exigence, on peut prédire que « l'intérêt pris à la vérité cessera ... l'illusion, l'erreur, la fantaisie reconquerront pas à pas ... les territoires autrefois occupés par elle : la ruine des sciences, la retombée dans la barbarie en découle immédiatement ; de nouveau l'humanité devra recommencer ... Mais qui nous est garant qu'elle en retrouvera toujours la force ? » (2, 235-236).

De plus, lorsque Nietzsche voit toutes choses en train de se transformer de la façon la plus dangereuse, lorsqu'il pense à une révolution sociale qui va peut-être venir, il n'est point porté par la foi qu'en elle se réalise tout ce qu'a de substantiel son enthousiaste désir de l'homme supérieur. Le succès de cette révolution « sera moindre qu'on ne le pense. L'humanité peut beaucoup moins qu'elle ne veut, comme il est apparu dans la Révolution française lorsque le grand effet et l'ivresse de l'orage ont passé ; on doit, pour pouvoir davantage, avoir plus de forces, plus d'expérience » (1, 369). Ce qui après la mort de Dieu, après la ruine de toutes

valeurs traditionnelles, dans les désillusions résultant des essais de renouvellement, dans les catastrophes impensables, résulte pour l'attitude intérieure de l'homme, peut être vaguement présumé. Dans le siècle prochain les forces religieuses pourraient être encore toujours assez fortes pour une religion athée à la Bouddha ... et la science n'aurait rien à opposer à un idéal nouveau. Mais ce ne serait pas la charité, pour tous les hommes. Il faut qu'un homme nouveau apparaisse. — Moi-même j'en suis loin et ne le désire point. Mais c'est probable » (11, 376).

Lorsque Nietzsche regarde l'avenir le plus éloigné, la possibilité extrême (il s'appuie sur les conceptions évolutionnistes de l'origine humaine) — lui paraît être que l'homme qui est venu du singe, « doit redevenir singe, cependant il n'y a personne qui prenne quelque intérêt à ce merveilleux dénouement de la comédie » (2, 232).

Le souci causé à Nietzsche par les possibilités de destruction ainsi que son espérance d'un homme supérieur sont exprimés dans *Zarathoustra* par le symbole magnifique des deux figures opposées l'une à l'autre, du méprisable « dernier homme » et du « surhomme » qui porte toute espérance (6, 12-21).

LES NOUVEAUX MAÎTRES.

La direction nouvelle, telle que Nietzsche en imagine la possibilité, n'est pas vision d'un monde futur inconsistent. Voyant pour ainsi dire le monde glisser, il cherche le schème nouveau selon lequel transformer ce monde qui avance sans direction. Ce monde même, dans la situation que lui a faite la démocratie, devient maintenant pour Nietzsche instrument d'une domination nouvelle. Bien que, par toutes ses appréciations de valeur, Nietzsche s'oppose à la démocratie telle qu'il la rencontre réellement, il y voit cependant le destin accidentel et comme le point de départ des possibilités les plus riches d'espérance. De Zarathoustra, il dit que « sa haine du système démocratique de nivellement est seulement de façade », il est plutôt « joyeux que celui-ci soit si largement développé. Maintenant il peut accomplir sa tâche » (12, 417). Cela veut dire que la démocratie crée, selon Nietzsche, les présupposés d'une domination future, qui n'a jamais encore été et qui embrasse la terre dans sa totalité. La démocratisation de l'Europe se justifie par ce qu'elle permet ; elle est « une organisation involontaire pour discipliner les tyrans » (7, 208). En effet, comme la foi religieuse s'est vidée de son contenu, toutes les valeurs reconnues jusqu'ici se sont décomposées, comme presque tous les hommes de toutes les classes mènent une vie dépourvue de caractère, comme l'homme s'est changé en « sable », « l'insécurité devient finalement si grande que les hommes tombent dans la poussière, devant toute forte volonté qui ordonne » (16, 194). Les mêmes conditions, grâce auxquelles se forme l'homme moyen, le laborieux animal de troupeau, donnent également naissance aux hommes d'exception, de la qualité la plus dangereuse et la plus attirante. L'homme fort deviendra plus fort et plus riche qu'il n'a jamais encore été jusqu'à présent (7, 207).

La pensée politique de Nietzsche sur l'avenir se résume dans le problème de l'essence de ces nouveaux maîtres. Dans l'attente des

maîtres futurs, qui se serviront de la démocratie, mais la dépasseront comme telle, la pensée fondamentale est, que leur essence découle forcément de la situation :

Premièrement, le cours des choses ne peut plus être abandonné à lui-même. Pour le prendre en main il faut une humanité véritablement supérieure, qui englobe par la pensée le tout des possibilités humaines. Une nouvelle sorte de philosophes et de chefs est nécessaire.

Deuxièmement, dans cette période athée ces maîtres doivent, sans croire en Dieu ni l'interroger, prendre cependant leurs décisions avec la même profondeur de responsabilité, que produisait auparavant, la foi en Dieu. En particulier, leur relation au peuple est toute nouvelle. Tandis que dans l'organisation démocratique, au fond exclusivement niveleuse et corruptrice, la domination de la masse est domination de ce qui la caractérise, cette domination doit plutôt naître de la réunion de la substance de ceux qui obéissent avec la volonté des maîtres. Mais cela ne résulte non de l'active intelligence de ceux qui obéissent, mais du fait que la faiblesse de la masse devenue athée appelle la force. Les maîtres de la terre doivent maintenant remplacer Dieu et faire naître la confiance profonde, inconditionnée de ceux qu'ils dominent (12, 418). Nietzsche attend une race qui commande avec audace « un troupeau extrêmement intelligent » (16, 336).

Aussi le destin de l'humanité est entre les mains des maîtres futurs. Nietzsche imagine leurs possibilités et leurs dangers. Ce qu'ils peuvent être (vu de façon psychologique) dépend du caractère de la masse qu'ils doivent commander. Car les maîtres ne sont pas seulement des dictateurs qui ordonnent en s'appuyant sur une vérité abstraite et une grandeur surhumaine ; ils doivent être aussi des hommes qui dans un monde athée n'acquièrent la confiance inconditionnée des masses que parce qu'ils sont hommes du peuple. Entre l'essence de ses maîtres et l'essence des hommes qu'ils dominent, il y doit avoir une action réciproque. Le peuple qui surmonte le danger de devenir masse exerce une action marquante.

D'une part la masse est déterminée par l'essence des maîtres. Nietzsche observe dans son propre temps cette relation : « On se plaint du manque de discipline de la masse. La masse est indisciplinée dans la mesure où les gens cultivés font montre d'indiscipline. On prétend vivre comme on veut et on va devant elle comme conducteur. On l'élève ou on la gâte selon qu'on s'élève ou se gâte soi-même » (11, 142).

D'autre part, les maîtres dépendent de la masse : « Une puissance organisatrice de premier rang, par exemple Napoléon, doit se référer à l'espèce à organiser (14, 64). Aussi « jusqu'ici celui qui avait affaire avec l'homme, dans un grand style, l'estimait d'après ses qualités fondamentales ... Ainsi le faisait Napoléon. Il ne se souciait pas des vertus chrétiennes, il en faisait abstraction » (13, 329). « Mais Napoléon même était corrompu par les moyens qu'il devait employer, il avait perdu la noblesse du caractère. S'il avait eu affaire avec une autre espèce d'homme, il aurait pu employer d'autres

moyens ; et ainsi il ne serait pas nécessaire qu'un César dût devenir mauvais » (16, 376).

En face de la nécessité de gouverner les masses d'hommes de façon à ce que pût naître l'homme supérieur et en face des dangers immenses du monde démocratique menaçant tout ce par quoi l'homme est homme, Nietzsche exprime son désir et son souci : « C'est l'image de ces chefs qui flotte devant ses yeux ... La nécessité de pareils guides, les risques épouvantables à courir au cas où ces guides se mettent à faiblir, à dégénérer ou à se corrompre, ce sont là les soucis réels qui nous oppressent » (7, 138).

Nietzsche cerne l'image de ces nouveaux maîtres réels, sans pouvoir en donner une forme plastique : « Les maîtres de la terre seront une nouvelle aristocratie de l'esprit et du corps, aristocratie qui se cultive, accueille toujours en soi des éléments nouveaux » (14, 226). Il voit « leur sainteté nouvelle, leur renoncement au bonheur et au confort. Aux plus bas et non à soi ils apportent l'attente du bonheur » (12, 418). Ils vont s'éduquer dans l'auto-législation la plus dure, « où il est accordé une durée s'étendant sur plusieurs millénaires à la volonté de puissance philosophique et de tyrannie artistique, une espèce d'hommes supérieurs qui se servent de l'Europe démocratique comme de leur instrument pour prendre en main le destin de la terre, pour former à la façon d'un artiste l'homme lui-même » (16, 341). Ils auront les sentiments dont « Théages » de Platon nous dit : « Chacun de nous désire dans la mesure du possible, commander à tous les hommes, par-dessus tout être Dieu » (16, 140).

Non seulement pour assurer leur domination, mais encore pour élever dans l'individu le rang humain possible, les nouveaux maîtres vont prendre consciemment en main le changement de l'homme qui, dans le régime démocratique était jusqu'à présent nivellement. Un dressage à longue portée doit préparer, ce que seule « la stabilité des situations permet » (3, 349), à savoir que les hommes trouvent satisfaction dans le Tout et cela de façon telle que celui qui est dans un esclavage nécessaire puisse s'élever. Pour cela, il ne faut pas vouloir mesurer toute espèce d'homme à une seule norme qu'on croit universellement valable. Les sentiments de chaque type d'être, nécessaire au Tout, doivent pouvoir s'affirmer et ceux qui dominent doivent l'y aider. Parce que « pour celui qui est médiocre, la médiocrité est un bonheur ... il est indigne d'un esprit profond de voir dans la médiocrité comme telle une objection ». « La maîtrise en une seule chose, la spécialisation comme instinct naturel » doivent comme sentiments de l'affirmation véritable de la vie être favorisés. Mais tous ceux que mènent « l'instinct, le plaisir, le contentement de soi de l'ouvrier à sa petite existence doivent être rejetés » (8, 303-304).

Le problème fondamental dans ce changement de l'homme est le rapport de l'ouvrier et du patron et de leurs classes entre elles. Selon Nietzsche, le monde démocratique a dans ce domaine tout négligé. Il ne faut pas chercher l'occasion de profit, mais avoir en vue « le bien-être de l'ouvrier, son contentement corporel et spirituel ». La faute a été de profiter seulement du travail sans

penser à l'ouvrier comme homme total. L'exploitation de l'ouvrier a été jusqu'à présent une bêtise, un vol au détriment de l'avenir, un danger pour la société » (3, 349). Nietzsche prévoit un nouveau type de relation de travail dont le modèle est la relation militaire : « Les soldats et leurs chefs maintiennent encore entre eux des rapports de nature supérieure à ceux d'ouvriers et de patrons ... Chose singulière, on a moins de peine à se soumettre à des gens puissants qui inspirent la crainte, voire la terreur, à des tyrans et à des chefs d'armée, qu'à des inconnus sans intérêt comme le sont tous les magnats de l'industrie. Les fabricants ont trop manqué jusqu'à nos jours de ces signes distinctifs de la race supérieure ; ... s'ils avaient eu cette distinction de la noblesse héréditaire, il n'y aurait peut-être pas eu de socialisme des masses. Car les masses sont prêtes au fond à toute espèce d'esclavage, pourvu que le chef se prouve sans cesse sa supériorité et légitime son droit à commander par la naissance — la noblesse de la forme » (5, 77). Tandis que Nietzsche voit dans l'esclavage actuel une barbarie, puisque on ne travaille pas pour de vrais maîtres (16, 196), l'avenir de l'ouvrier, sous les vrais maîtres, ne lui paraît pas moins un esclavage, mais un esclavage d'une essence toute autre. Alors les ouvriers doivent apprendre à sentir comme des soldats. Un honoraire, un salaire, mais pas de paiement ! Aucun rapport entre le paiement et le travail ! Mais placer l'individu selon son caractère propre, de façon qu'il puisse accomplir le maximum de ce qui est son pouvoir. Ensuite, bien-être et confort doivent être la chose de ceux qui servent : Aussi un changement de rôle, tel qu'il est actuellement joué par les bourgeois et les ouvriers est nécessaire. « Il faut qu'un jour les ouvriers vivent comme maintenant les bourgeois, — mais au-dessus d'eux, se caractérisant par le manque de besoins, la classe supérieure donc plus pauvre et plus simple, et cependant en possession du pouvoir » (16, 197). C'est seulement l'homme qui est véritablement homme, la nature de maître de ceux qui commandent, qui prend l'aiguillon de l'esclavage nécessaire, donne satisfaction à ceux qui servent, en leur accordant ce qui convient et en leur permettant de les respecter dans leur essence, eux qui les commandent.

LA TACHE DE LA GRANDE POLITIQUE

Dans sa philosophie négative, Nietzsche a rompu avec ce à quoi on reconnaît que tous participent, qu'on l'appelle Dieu, morale, raison. Il n'admet pas que les hommes qui forment un état et une société ont quelque chose de totalement commun. Selon lui les hommes sont tout à fait inégaux. Il n'y a pas de droits de l'homme (11, 143). Il n'admet pas un droit en soi. Tout ce qui prétend à une valeur absolue n'est aux yeux de Nietzsche qu'un exemple du caractère totalitaire du mensonge, en celui-ci il voit la vérité s'imposant comme valeur universelle. Les hommes ne parviennent pas à se rencontrer dans une vérité définitive, mais vivent par le fait qu'ils s'imposent une « loi d'accord » relativement à ce qui est exigé par la réalité (5, 105).

Cependant, comme dans la réalité aucune autre instance, que les hommes eux-mêmes, ne décide du rang et de la valeur des hommes et de ce qui doit s'imposer comme vrai, ce sont seulement ceux qui ont en fait le pouvoir qui décident. Le dernier avis que donne Nietzsche est de lutter pour le pouvoir. Politiquement, dans un sens étroit ; cela signifie lutter pour le pouvoir public. Politiquement, dans le sens de la grande politique, cela signifie lutter par des pensées créatrices, qui marquent invisiblement et transforment les hommes. C'est seulement dans la lutte pour le pouvoir, où elle a origine et limite, que la vérité est réelle.

La grande politique de Nietzsche cherche à donner philosophiquement leur sens aux nouveaux maîtres (qui, tels qu'il les désire, dans ce monde actuellement athée, représenteront et produiront l'homme supérieur), à les amener à eux-mêmes : « J'écris pour une espèce d'homme qui n'existe pas encore ; pour les maîtres de la terre » (16, 340).

LES LÉGISLATEURS.

Au tournant de l'histoire « le renversement de toutes les valeurs est le présupposé de l'action constructrice. Maintenant le moment est venu où « est posée pour la première fois la grande question de la valeur ... où une passion spirituelle d'une hauteur et d'une liberté insoupçonnée prend possession du problème le plus haut de l'humanité et évoque ce qui décidera du destin de celle-ci » (à Overbeck, 18 octobre 1888). Mais ce renversement ne peut pas se réaliser grâce à une évaluation momentanée et isolée, à des sentiments de sympathie ou d'antipathie, mais grâce seulement à ce qu'il y a de plus profond en nous. Aussi, « avant même d'avoir mis toutes les choses sur la balance, la révision de toutes les évaluations a besoin elle-même de voir la balance — je pense à cette équité suprême de l'intelligence suprême, qui a son ennemi mortel dans le fanatisme » (11, 371). Les évaluations interchangeables sont vaine superficialité. L'évaluation créatrice doit faire parler comme nécessité de l'être en devenir ce qui est au fond de nous-mêmes. Ce renversement ne doit pas s'en tenir à une appréciation particulière fermée sur soi. Celui qui renverse la table des valeurs doit être balance, de façon à voir les possibilités dans leur totalité, à porter lui-même tout l'être en devenir. Nietzsche semble élever ici, au delà de tout ce qui est humainement possible, les exigences auxquelles il soumet ce qui constitue le fond de l'homme ; de sorte qu'en face d'elles toute action inconditionnée se réduit, dans son historicité, au fanatisme ; cependant ce renversement créateur est ce que Nietzsche appelle législation. Celle-ci n'est pas formulation de propositions juridiques ou morales, car ces dernières dérivent plutôt des appréciations totales, qui doivent être créées dans l'englobante philosophie législative.

Dans leur nue formulation, les lois finalement tuent ; selon Nietzsche, elles ne sont vivantes et vraies que si elles sont produites par les législateurs créateurs. « Là où la vie se fige, la loi s'élève à la hauteur d'une tour » (3, 394), alors apparaît la situation à laquelle s'applique la parole du vieux Chinois : « lorsque les empires doivent disparaître, ils ont beaucoup de lois » (16, 191). Nietzsche

s'écrie : « Hélas, où est la figure respectable du législateur qui signifiera davantage que la loi, c'est-à-dire le désir de la considérer par amour et par respect comme sainte » (12, 200). Ceux qui se cramponnent aux lois, « cherchent au fond un grand homme, devant qui les lois s'effacent elles-mêmes » (12, 274).

La grande politique de Nietzsche se caractérise par le fait que pour elle le législateur n'est pas le politicien actif, mais le philosophe. De même elle parle non de la politique déterminée, fonction d'une situation concrète quelconque, mais de la situation de l'époque dans l'histoire universelle. Si Nietzsche prévoit chez ceux qui, à l'avenir vont faire l'histoire, « l'identité essentielle du conquérant, du législateur et de l'artiste » (14, 134), les philosophes sont cependant, à ses yeux, ceux qui véritablement mettent en branle l'avenir et lui imposent des lois : « Ce sont eux qui déterminent le « où » et le « pourquoi » (16, 348).

Nietzsche a révélé le sens de la pensée philosophique avec une hauteur qui, peut-être, n'a jamais encore été atteinte. La conscience qu'il a de l'action infiniment créatrice de la vraie philosophie, de sa philosophie, est extraordinaire. Les philosophes « saisissent l'avenir d'une main créatrice » (7, 162). Ils veulent « forcer la volonté à entrer pour des milliers d'années dans des voies nouvelles », « préparer les grandes tentatives et les essais généraux de discipline et d'éducation » (7, 137-138). Convaincu de la puissance de sa pensée, Nietzsche affirme sa supériorité : « Nous qui pensons et qui sentons, c'est nous qui faisons et ne cessons réellement de faire ce qui n'existait pas avant ; ce monde éternellement croissant d'évaluations, de couleurs, de poids, de perspectives, d'échelles, d'affirmations et de négations. C'est ce poème de notre invention que les hommes pratiques (nos acteurs, comme j'ai dit) apprennent, répètent, traduisent en chair, en actes, en vie courante » (5, 231). Ceux qui agissent véritablement ont l'avantage de la réalité, mais Nietzsche répond à une raillerie qui se dirige peut-être contre l'impuissance de son irréalité rêveuse : « Vous croyez être libres ... en réalité vous êtes remontés par nous, créateurs de valeurs, à la façon d'une montre, ce que vous êtes » (12, 249). La position de la pensée créatrice par rapport à l'action créatrice (sa distinction et son identité) se modifie selon les définitions de Nietzsche. Les politiques de sa grande politique s'appellent une fois « les maîtres de la terre », une autre fois « les maîtres de ces maîtres ». « Au delà de ceux qui dominent, libres de tout lien, vivent les hommes les plus élevés. Ceux qui dominent leur servent d'instruments » (16, 359). Leur action n'est pas immédiate, ni visible ; mais ce qu'ils font est finalement l'action véritablement décisive : « Ce sont les paroles les plus silencieuses qui apportent la tempête. Ce sont les pensées qui viennent comme portées sur des pattes de colombes qui dirigent le monde » (6, 217). « Ce n'est pas autour des inventeurs de fracas nouveaux, c'est autour des inventeurs de valeurs nouvelles que gravite le monde ; il gravite en silence » (6, 193 ; 6, 73).

Nietzsche a conscience de philosopher à un tournant de l'histoire : « Oui, qui sent selon moi, ce qui veut dire sentir avec toutes les fibres de son essence, que les poids de toutes choses doivent être déterminés à nouveau » (à Overbeck, 21 mai 84). Son action s'exerce

par la génération qui vient « où les grands problèmes dont je souffre, aussi certainement que je vis encore par eux et à cause d'eux, doivent devenir vivants et passer dans l'action et la volonté » (à Overbeck, 30 juin 1887). Il cherche le sens de sa vie : « Ma tâche, acculer l'humanité à des décisions qui décident de tout l'avenir » (14, 204).

Mais l'effroi traverse Nietzsche lorsqu'il considère ce qu'une philosophie comme la sienne, qui jusqu'ici n'a jamais existé, va opérer : « Jusqu'ici l'histoire de la philosophie est courte : c'est un début ; elle n'a jusqu'ici mené aucune guerre ... Nous, individus, vivons notre existence de précurseurs, abandonnons à ceux qui viennent, de faire la guerre pour défendre nos opinions — nous vivons au milieu du temps humain ; le plus grand bonheur » (12, 208).

LE CHEMIN DE LA GRANDE POLITIQUE.

Si nous demandons à Nietzsche ce qu'il faut faire politiquement, sa première réponse est que, pour qu'il soit possible d'agir, les présupposés de sa grande politique doivent être présents. La source créatrice de la grande politique (renversement des valeurs et législation) ne peut pas être elle-même un but. La politique peut procéder d'elle, non la produire. La source n'est pas réelle à la façon de quelque chose que je peux regarder comme utile et désirable, et dont je peux ensuite faire un but de ma volonté. Il faut plutôt que deux présupposés soient donnés, pour que le redressement des valeurs et la législation deviennent réels. Premièrement, la promulgation créatrice de valeurs n'est pas seulement affaire d'un bon entendement ou d'une volonté énergique, elle résulte seulement de l'ampleur et de l'être substantiel de l'homme créateur. « Mais, estime Nietzsche, on recherchera en vain aujourd'hui et vraisemblablement encore longtemps ces hommes doués d'une grande activité créatrice » (16, 337). Deuxièmement, la réalisation des nouvelles évaluations qui procèdent du renversement créateur des valeurs a besoin d'un climat qui la prépare. Les hommes doivent se presser inconsciemment vers ce que leur apporte le créateur qui renverse la table des valeurs. « Renverser les valeurs — qu'est-ce que cela ? Il faut que tous les mouvements spontanés soient donnés. Cette doctrine est superflue s'il n'y a pas déjà préparé pour elle un amas de forces et d'explosifs » (16, 363).

Que Nietzsche trouve que les conditions décisives de sa grande politique, ne sont pas encore données, est pour lui dans un contraste effrayant avec le fait qu'il reconnaît précisément dans cette époque l'instant historique où apparaissent les possibilités les plus éloignées et les plus grandes tâches : « En ce qui concerne l'avenir s'ouvre à nos yeux, pour la première fois dans l'histoire, l'incroyable perspective de buts humains, œcuméniques, qui embrassent toute la terre habitée » (3, 99).

La vision que Nietzsche a du chemin se caractérise par un appel à ce qu'il y a de plus extrême et à la totalité indéterminée. Sa pensée, qui prend son origine dans la source des possibilités et des horizons les plus éloignés, parvient à peine à l'action concrète dans un monde

présent ; cela se révèle dans une polémique continuelle qui donne à sa pensée un tour réaliste, sans qu'elle façonne directement la réalité empirique. Sa grande politique semble faire souvent que tout ce qui se rapporte au passé, à l'avenir et au présent se perde dans des lointains qui dissolvent.

Le passé n'est plus rien : « L'humanité a encore beaucoup plus devant elle. Comment choisir son idéal dans le passé ? » (13, 362). Lorsqu'il est dit : « On ne doit pas s'étonner que quelques millénaires soient nécessaires pour retrouver le point d'attache — il n'y a pas grande importance à quelques millénaires » (16, 384), l'avenir est conçu de façon si vaste qu'il atteint à peine l'homme qui vit actuellement. Le présent est celui de toute l'humanité, de sorte que l'historicité concrète de l'individu et de son peuple risque de disparaître devant ses exigences : « Des puissances internationales aussi nombreuses que possible pour faire l'essai des perspectives du monde » (13, 362).

Il est vrai que Nietzsche demande : « Pressentiments de l'avenir. Fêter l'avenir et non le passé ! Vivre dans l'espérance ! Instants heureux » ; mais lorsqu'il termine ces invites : « Et puis tirer à nouveau le rideau et tourner ses pensées vers des buts forts, prochains ! » (12, 400), la saisie de ces buts n'est pas réalisée par sa grande politique et n'est pas sa tâche.

Penser ce qu'il y a de plus extrême et de plus éloigné, est effectivement l'essentiel de cette politique. Comme pour Nietzsche aucune Providence ne dirige plus l'histoire, comme Dieu est mort et que l'homme ne peut pas se confier à une autre puissance, il faut qu'il prenne lui-même son destin en main. Cette pensée, qui veut être sans transcendance, ne cherche qu'à rendre sensible cette tâche comme telle. Elle s'approche « la grande tâche et la question : comment gouverner la terre comme un tout ? Et pourquoi cultiver et élever l'homme comme un tout et non plus un peuple, une race ? » (16, 337). « Le gouvernement de la terre, en somme, doit être pris en main par l'homme lui-même, c'est son omniscience qui doit veiller d'un œil pénétrant sur la destinée ultérieure de la civilisation » (2, 231). Qu'y a-t-il donc à faire ? « Prendre de longues décisions sur des méthodes, pour des siècles ! Car finalement nous parviendrons à prendre en nos mains la direction de l'avenir humain ! » (14, 413).

Mais cette espérance, aussi magnifique que finalement vide, ne signifie pas selon Nietzsche qu'on pourrait déjà faire quelque chose de ce genre, prendre quelque décision. Si je veux, comme un Dieu, prendre en main le tout selon des méthodes fondées sur mon savoir sans transcendance, je dois connaître d'abord le Tout, sans cela je ne causerais qu'une confusion dévastatrice. Mais ce savoir, qui est présupposé pour saisir et introduire les méthodes, n'existe, comme le dit Nietzsche, que dans ses débuts : « En tout cas, si par ce gouvernement conscient de soi-même l'humanité ne doit pas marcher à sa perte, il faut d'abord que soit trouvée une connaissance des conditions de la civilisation, supérieure à tous les degrés atteints jusqu'ici, qui soit la norme scientifique de buts œcuméniques. C'est là l'immense devoir des esprits du siècle prochain » (2, 43).

Au lieu de développer une politique univoque, la pensée de Nietzsche révèle l'abîme de l'existence, l'ambiguïté de toute réalité. Si l'action politique qui peut naître ici a, selon Nietzsche lui-même, deux présuppositions, un renversement de toutes valeurs devenu croyance efficace et une connaissance scientifique dépassent tout ce qu'on sait jusqu'ici des relations causales dans les choses humaines, et si ces deux présuppositions ne sont pas données, il faut complètement abandonner l'espoir de tirer de Nietzsche des conséquences pour une action concrète. Même si on se comportait envers la première présupposition, comme si l'on croyait soi-même, à ce que Nietzsche accomplit avec foi dans sa philosophie, on se demanderait toujours à quoi se rapporte cette croyance. Nietzsche est peut-être le faux prophète qui conduit à l'erreur. Si, selon la deuxième présupposition, on projetait d'agir comme si l'on connaissait déjà concrètement le Tout de ce qu'on peut téléologiquement réaliser dans le monde, l'action qu'on se propose échouerait. Il est possible que Nietzsche nous entraîne fausement au prétendu savoir du mauvais positivisme. Dans les deux cas, on ne suit pas Nietzsche. Ce serait une erreur radicale de penser qu'il ait esquissé quelque chose qu'il n'y a plus maintenant qu'à entreprendre. Cela se manifeste impitoyablement dans la grande politique du fait que Nietzsche ne pense pas pour tous, mais de façon expresse pour les seuls « nouveaux maîtres ».

ÉDUCATION ET DRESSAGE. [« ZÜCHTUNG » SIGNIFIE AUSSI ÉLEVAGE]

C'est sur un point seulement de ces méthodes que Nietzsche a poursuivi ses réflexions toute sa vie. Des conceptions de sa jeunesse sur l'éducation procède l'idée de dressage développée par sa philosophie postérieure.

L'éducation est pour lui le principe de ce que deviendront les hommes futurs, le champ où croît l'avenir. A un moment indéterminé « il n'y aura plus d'autre réflexion que celle portant sur l'éducation » (10, 402). Que finalement ce que devient l'homme soit nécessairement fondé sur son éducation, fait d'elle la limite de l'être-là. Aussi l'éducation est pour lui production de la plus grande noblesse de l'homme. Il esquisse des projets concrets qui, en tant que tels, ne sont ni ce qui est décisif pour lui, ni ce qui chez lui reste identique.

Dans ses premières conférences, par exemple, sur l'avenir de nos établissements de formation, Nietzsche a esquissé l'idée d'une organisation de l'éducation. Elle est démocratique, pour autant qu'elle pense à tout le peuple, veut choisir dans toutes classes ; elle est aristocratique, pour autant qu'elle s'attache aux meilleurs : « Ce n'est pas la culture de la masse qui peut être notre but, mais la culture des individus élus, des personnes équipées pour les œuvres grandes et durables ». La culture du peuple doit rester, pour Nietzsche, hors de cette organisation. On ne peut s'en approcher que « de façon brutale et toute extérieure. Les régions véritables, plus profondes par lesquelles la grande masse participe à la culture, qui sont là où le peuple a ses instincts religieux, où il continue à inventer ses images mystiques, où il conserve la fidélité à ses mœurs, à son droit, au sol de sa patrie, à son langage, ne peuvent être

atteintes directement que par une violence destructive ... favoriser véritablement la culture du peuple est entretenir cette inconscience salubre, ce sommeil sain du peuple » (9, 357-358). D'une part, Nietzsche reproche à l'époque de chercher à ce que tous participent à la culture, et en même temps de diminuer et d'affaiblir celle-ci en abaissant ses prétentions, d'autre part il prend fait et cause pour réduire le cercle de celle-ci et lui donner plus de force et de suffisance (9, 302). Nietzsche envisage même « l'idéal d'une secte vouée à la culture » : « Il faut qu'il existe des cercles, comme les ordres monastiques, avec seulement un objet plus vaste » (10, 484).

Délaissant toutes ces conceptions, Nietzsche a de la façon polyvalente qui est sienne exposé l'antinomie de l'idée d'éducation : attendre tout de l'éducation, et cependant tout présupposer dans l'être de celui qui est à éduquer.

La volonté passionnée vers le haut veut espérer, voir venir, produire dans la génération qui vient ce que sa propre génération ne pouvait pas encore. L'expérience enseigne cependant que ne peut apparaître que ce qui était déjà par soi. Aussi, selon Nietzsche, pour être bonne l'éducation doit être libération. « Tes vrais éducateurs te révèlent ce qui est le véritable noyau de ton être, quelque chose qui ne peut pas s'obtenir par éducation » (1, 391). On a besoin d'éducateurs, « il faut apprendre à voir, à penser, à parler et à écrire » (8, 114-116). Mais si elle n'est pas bonne, l'éducation est nivellement par principe, qui vise à rendre l'être nouveau conforme aux habitudes et aux usages régnants (3, 333). « Le milieu qui éduque veut rendre tout homme dépendant » comme s'il « devait devenir une réplique » (2, 217). L'éducation est alors « essentiellement le moyen de ruiner l'exception en faveur de la règle » (16, 325).

S'avancant jusqu'aux limites, Nietzsche a plus tard dépassé ces positions. Son désir de l'homme supérieur futur ne veut pas seulement l'espérer, mais le produire. La grande politique doit vouloir davantage que ne le peut l'éducation, qui est ou bien nivellement ou bien déploiement de ce qui parce qu'existant doit apparaître. L'éducation n'appréhende pas la source profonde grâce à laquelle l'homme devient homme. Une éducation par la communication de contenus de connaissances et de recettes, d'objets dignes (10, 481), une pure éducation sentimentale et intellectuelle ne suffit pas (8, 161). Ce qui est au principe de toute éducation est plutôt un événement qui saisit de façon plus profonde, événement où l'être même de l'homme est produit qui ensuite peut être éduqué : « La production d'hommes meilleurs est la tâche de l'avenir » (10, 415).

L'événement qui atteint les profondeurs et produit l'être de l'homme, est selon Nietzsche, d'une double sorte. Il est ou domestication, ou dressage. La domestication de la brute homme est sa pacification en le réduisant à ce qu'il y a en lui de moyen, son apaisement et son affaiblissement. Par contre le dressage est élévation du rang de l'homme. Tous deux lui paraissent nécessaires. Mais l'idée propre de Nietzsche est que l'éducation est dressage (16, 423).

Mais, comment une telle éducation doit-elle faire pour procéder comme un dressage [Au sens de production d'une race nouvelle.] ? Le problème qu'il faut commencer par résoudre est : « quel type

d'homme choisir ? quel type aura la plus grande valeur, sera le plus digne de vivre, le plus certain d'un avenir » (8, 218). Alors, habillant ses vues d'ensemble du langage de la simplification biologique, Nietzsche déclare : « ce qui décide du sort des peuples et de l'humanité est de commencer la culture à l'endroit juste ... sur le corps, les attitudes, le régime physique, la physiologie ; le reste en découle » (8, 161). Aussi faut-il que tout mariage soit précédé d'un acte médical et que la reproduction des malades soit empêchée » (1, 183). Mais l'idée du dressage dépasse le plan biologique. La pensée créatrice elle-même est dressage ; car l'homme qui pense les concepts est transformé par eux. Aussi Nietzsche enseigne à considérer « les concepts comme les essais par lesquels certaines sortes d'hommes sont élevées et éprouvées dans leur stabilité et leur durée » (14, 16). Son exploration intellectuelle, sa philosophie veut être une pensée qui dresse.

Mais à ceux qui dirigent les destins humains, c'est-à-dire à ceux qui donnent naissance aux pensées exerçant une action de dressage, à ceux qui donnent à l'homme leur morale en fait efficace et par là produisent l'espèce humaine, s'applique « la grande politique de la vertu ». « Pour eux la question n'est pas ; comment devient-on vertueux ? mais comment rend-on vertueux ? » (15, 365-367).

A supposer que la conception nietzschéenne de l'éducation se ramène à sa présupposition (dressage) qui, parce qu'elle fait de la pensée un moyen d'élevage, se perd dans l'indéterminé ou se réduit au biologique, l'essentiel n'est pas le contenu particulier, comme si celui-ci était déjà toute la solution, mais le regard intrépide sur les limites et la critique radicale de tous les préjugés sur lesquels on ne s'était pas interrogé.

LA GRANDE POLITIQUE ET LA PHILOSOPHIE

Les riches possibilités de la pensée politique de Nietzsche ne permettent pas d'en tirer des positions particulières, soit que ces positions enthousiasment, soit qu'elles étonnent. Toute expression doit être développée et corrigée par une autre. Mais il n'y a pas un tout organique constitué par les conceptions appartenant à la grande politique. Celle-ci ne peut pas se ramener à une utopie. L'indétermination qui sépare le tout de la détermination du particulier constitue son ouverture. Cette ouverture indéterminée, si on ne laisse pas fixer son attention par des visions particulières de l'avenir, caractérise aussi bien la marche possible des choses que le chemin de l'action. Aussi la grande politique de Nietzsche est ambiguë. Elle semble par ses jugements les plus universels et ses exigences vouloir faire naître une action qui prend l'homme comme matériel d'une formation, pour faire de lui quelque chose de meilleur, une essence d'un rang supérieur. De ces déterminations ne résulte pas d'action concrète, qui indique immédiatement à la façon d'une fin les tâches possibles. Toutefois le mot politique paraît cependant promettre quelque chose qui doit se produire ici et maintenant. Pour autant que « la grande politique » n'invente pas du tout une

politique déterminée dans le sens de sphères particulières d'un agir humain, mais éveille pour ainsi dire un état essentiel au politique, qui porte sur les possibilités totales de l'humanité, elle met en lumière ce qui maintenant peut-être tend vers la lumière dans le germe en devenir de la conscience vivante. La seule « grande politique » ne peut pas faire la lumière là-dessus, il faut faire appel à la philosophie nietzschéenne dans sa totalité.

Il serait facile de laisser à elles-mêmes ces pensées, magnifiquement élevées et n'évitant dans leur conséquence aucune absurdité, facile aussi de se donner à elles. Au lieu de cela, il faut comprendre ce qui dans leur fondement est le ressort véritable. Nous allons montrer de trois façons comment la grande politique de Nietzsche débouche dans la philosophie dont elle est née.

1° Tout d'abord, ce qui dans cette pensée se porte par le tout de l'être humain, et fait habituellement une impression irréaliste au réaliste soucieux de l'actuel, est déjà comme tel philosophique et se rattache à une longue ligne généalogique. On peut brièvement la caractériser par une comparaison. La jeunesse voudrait que tout soit changé de fond en comble. Regardant au delà du dur travail dans la réalité, abandonnant le fondement historique, se confiant à l'absolu, elle croit devoir produire à nouveau toute réalité jusque dans ses racines, en s'appuyant sur l'ampleur de la contemplation et du devoir être. Du reste, philosopher a quelque chose d'apparenté à la jeunesse : le désir ardent, né de la grandeur intérieure de l'être qu'on a fixé du regard (du tout de la possibilité qu'on a vu), de voir accompli et achevé ce qui correspond à ce qu'on a aperçu. C'est un rêve avec son droit à l'illimité ; c'est plus qu'un rêve parce que la réflexion philosophique se trouve devant une réalité qu'elle anticipe par la pensée dans l'ordre de la possibilité (soit dans la philosophie de l'état de Platon, soit dans les idées de Kant, soit dans la grande politique de Nietzsche), bien qu'elle ne la réalise pas par l'action. Il y a une volonté de réalité qui est bannie dans l'illimitation de ce qui est actuellement irréel. La douleur de ce vouloir sans accomplissement augmente l'imagination et s'égare à tout instant dans des utopies, ou peut provoquer chez Nietzsche des adjurations creuses où il force sa voix dans le vide. Mais chez les rares grands penseurs elle est, en fait, la source à laquelle nous devons les idéaux communicables, idéaux par lesquels notre vie obscure croit se comprendre. Ce qui est manifesté de la loi, qui surmonte toute loi déterminée, est le fondement de notre possibilité de vouloir quelque chose.

2° Devant l'incertitude de l'histoire, devant les visions d'avenir éveillant toujours l'effroi, devant l'indétermination de l'action politique Nietzsche se porte vers la source qui, universellement présente, doit porter tout le reste et qui, lorsque les choses tombent dans un chaos, est rejetée sur elle seule ; vers l'être-soi de l'individu. Les considérations que nous venons de parcourir donnent à penser que Nietzsche voyait dans le non-politique le grand pôle opposé au politique, de façon cependant que toute politique créatrice y trouve son point de départ.

Lorsque Nietzsche envisage l'être-soi de l'individu, il pense à lui-même, à la façon dont il vit dans ce temps qui pouvait ne pas avoir besoin de lui et où il pouvait ne pas trouver son monde ;

il écrit : « Maintenant, il naîtra toujours encore des hommes qui auraient appartenu autrefois aux classes dominantes des prêtres, de la noblesse, des penseurs. Maintenant, nous embrassons d'un coup d'œil la destruction ». Que leur reste-t-il à faire ? « Le mensonge et la fuite en arrière vers ce qui est dépassé, le service dans les ruines nocturnes des temples est loin ! De même le service dans des halles ! » Ces hommes « s'enferment dans l'indépendance la plus grande et ne veulent pas être des bourgeois et des politiques et des possédants ... l'humanité aura peut-être besoin d'eux un jour, lorsque l'homme ordinaire de l'anarchie aura passé. Fi de ceux qui maintenant s'offrent importunément à la masse comme leurs sauveurs ... Nous voulons être prêtres, nous voulons être ennemis mortels de ceux des nôtres qui se réfugient dans le mensonge et cherchent la réaction » (11, 374).

Cet appel à la force la plus intérieure et à l'autonomie de l'essence s'adresse à ceux qui le suivent : « Pour ceux qui me sont apparentés en quelque façon, je désire la souffrance, l'abandon, le déshonneur — je désire que le tourment de la méfiance envers soi, la misère de celui qui est dépassé, ne leur restent pas inconnus ; je n'ai pas pitié pour eux parce que je leur désire la seule chose qui peut prouver aujourd'hui que quelqu'un a de la valeur ou non — qu'il tienne ferme » (16, 311).

Il encourage « Ô vous ! qui vous appartenez ! Magnifiques ! ne luttez pas contre les opinions qui sont une charité pour des esclaves ! — N'importe quelle forme d'état et de société peut apparaître éternellement, toutes ne seront que des formes d'esclavage, et sous toutes ces formes vous serez les maîtres, parce que vous seuls vous vous appartenez à vous-mêmes » (12, 206).

Cette appartenance à soi-même est pour Nietzsche la seule position de la pensée créatrice, où la domination véritable (mais invisible) et la connaissance qui n'agit plus pratiquement s'identifient. La grande politique qui s'accomplit en elle peut paraître la contemplation la plus pure. « Mes buts et mes tâches sont plus vastes que ceux de n'importe qui d'autre — et ce que j'appelle grande politique donne au moins un bon point d'appui et un panorama pour les choses présentes » (à Overbeck, 2 mai 1884). Cette « grande politique » n'est plus volonté de domination, mais ses conceptions lui paraissent être ce qui finalement exerce la domination effective : « L'inclination vers la domination m'a souvent paru être un signe intérieur de faiblesse. Les natures les plus puissantes dominent, c'est une nécessité même si elles s'enterrent de leur vivant dans un pavillon » (11, 251). Les philosophes créateurs sont, selon lui les plus puissants, non par la puissance qu'ils ont sur leur monde contemporain, mais par la manière dont ils se dominent eux-mêmes et parce que, par leur pensée, ils meuvent finalement le monde : « les grandes natures morales naissent dans des temps de décomposition sous la forme de ceux qui se limitent eux-mêmes ... ce sont les natures qui gouvernent (Héraclite, Platon) dans un monde changé où elles n'ont qu'à se gouverner » (11, 251).

Ce qui fonde l'individualité, repose pour Nietzsche non sur une humanité (il la rejette plutôt) qui donnerait à l'individu comme tel un droit éternel et une valeur irréparable, mais sur sa croyance

que toute création se produit finalement dans des individus et sa croyance dans l'être qui ne peut devenir pour lui objet d'amour et de respect que dans l'individu créateur. Nietzsche s'enfonce jusqu'au point où il peut y avoir quelque chose d'inébranlable, qui n'apparaisse dans tous les échecs que comme un calme suréminent et intérieur. Mais comme l'individu n'est pas seulement l'unique forme véritablement saisissable de l'humanité, mais aussi celui qui accomplit les grandes actions qui fixent et réalisent des buts, son être-là est la condition qui détermine de façon permanente toutes les autres. Selon Nietzsche l'individu dans son être-soi est aussi « celui qui a la puissance », même si la puissance de la masse triomphe, puissance qui sera finalement dirigée par les hommes qu'ils sont eux-mêmes. Aussi le souci qui réapparaît toujours chez Nietzsche est : comment en toutes circonstances l'individu peut et doit exister comme être-soi, afin de documenter l'homme par son existence et être prêt à toutes tâches. Que ce soit comme maîtres, que ce soit dans la solitude anonyme, que ce soit sous des formes imprévisibles, n'importe comment, il devra apparaître dans une époque qui nivelle, et déterminer finalement le cours des choses.

Même lorsque la totalité de l'avenir lui semble désolée, le regard de Nietzsche s'attache fermement à la possibilité de l'être-soi des individus dans l'allégorie : « Cent solitudes profondes forment ensemble la ville de Venise ; c'est son charme. Une image pour les hommes de l'avenir » (11, 377).

3° Se divisant en une série de chapitres, notre exposé sépare les uns des autres les thèmes fondamentaux de la pensée de Nietzsche. Bien qu'elles ne soient qu'essais continuellement traversés d'oppositions et de dépassements internes et paraissent aller à la limite du caprice, ses conceptions fondamentales sont en fait, selon son intention, d'une totale unité. Ses conceptions politiques sont dans un rapport étroit avec toutes ses conceptions philosophiques. On peut l'exprimer comme il suit : la grande politique est la volonté d'agir sur l'avenir comme volonté de l'homme supérieur, du surhomme. Pour cela il faut tout d'abord une race de maîtres européenne. Celle-ci réalise comme réalité humaine et volonté par la réaction contre le nihilisme, qui est le résultat de jugements de valeur antérieurs, particulièrement de ceux des chrétiens. Cette réaction, que doit introduire la philosophie de Nietzsche s'enracine dans la compréhension fondamentale que Nietzsche a de l'être. Elle apporte (non comme philosophie destinée à tous, mais aux maîtres possibles) la mystique spéculative (éternel retour), l'interprétation métaphysique de l'être (volonté de puissance) en accord avec la vision d'avenir efficace du surhomme. Elle n'est pas savoir d'un autre subsistant, mais impulsion naissant du dépassement du nihilisme qu'elle-même commence à pousser à l'extrême par l'idée de l'incessant devenir : le monde n'a pas de sens et de but et toute action inutile. C'est seulement la séduction de la négation dernière se trouvant dans cette exagération, qui provoque le retour radical au oui, portant maintenant non sur un autre monde, non sur Dieu, non sur un idéal, mais sur le Tout de l'être réel du monde dans sa totalité et dans chaque réalité particulière. Tout cela qui englobe la grande politique sera développé dans les chapitres suivants.

CINQUIÈME CHAPITRE

L'INTERPRÉTATION DU MONDE

LE MONDE EST SON INTERPRÉTATION.

Le symbole de l'interprétation. — L'apparition de l'interprétation.

LA NOUVELLE INTERPRÉTATION DE NIETZSCHE (LA VOLONTÉ DE PUISSANCE).

L'interprétation fondamentale, la vie est volonté de puissance, la vie est conflit, la vie est perspective interprétante, la vie est essence. — Les points de départ visibles (psychologie du sentiment de puissance, la relation sociologique primordiale de puissance, les forts et les faibles). — Le monde est manifestation de la volonté de puissance (connaissance, beauté, religion et morale, monde inorganique, monde organique, conscience). — Caractéristique critique de la métaphysique de la volonté de puissance.

LE MONDE COMME PURE IMMANENCE.

Les raisons militant contre la théorie des deux mondes. — La pure immanence comme devenir, vie, nature. — L'auto-destruction de l'interprétation nietzschéenne du monde.

De tout temps on a faussement utilisé une image ou une construction intellectuelle du cosmos pour déterminer ce qu'est véritablement tout être. Il faut ajouter que toute philosophie est essentiellement déterminée par la manière dont elle pense le monde.

Nietzsche se situe dans la ligne des métaphysiciens qui, établissant un concept de l'être qui est véritablement tout être, embrassent le tout de l'univers. La volonté de puissance lui sert de concept fondamental. Par cette forme de pensée métaphysico-constructive, Nietzsche se réfère consciemment aux grandes possibilités éternelles de l'interprétation du monde.

Mais Nietzsche est postérieur à Kant. Les problèmes critiques lui avaient été transmis comme quelque chose de naturel. Une naïve métaphysique dogmatique ne lui était plus possible. Aussi est-ce d'une transformation de la philosophie critique de Kant que naquit sa métaphysique. De cette transformation procède la théorie par laquelle il soutient que tout l'être du monde est simplement interprétation ; le savoir du monde étant l'interprétation actuelle, sa propre philosophie de la volonté de puissance une interprétation nouvelle. Enfin, la métaphysique de Nietzsche se caractérise par le fait qu'elle ne se rapporte à nul autre monde que celui-là même où nous sommes. Pour lui il n'y a pas d'être situé dans l'au-delà. Il veut dépasser la séparation extrêmement vieille d'un monde qui est fondement et d'un monde qui est seulement phénomène (d'un monde vrai et d'un monde apparent). Pour lui il n'y a que ce monde-ci, notre monde comme actualisation variée de notre volonté

de puissance ; il n'y a rien en dehors. Sa métaphysique appréhende l'être du monde comme pure immanence.

LE MONDE EST SON INTERPRÉTATION

Il nous est impossible de penser un monde tel qu'il est en lui-même. Lorsque nous pensons, nous pensons un sens, pour autant que nous attribuons déjà un sens aux formes de pensée où le monde est objet pour nous. Lorsque Nietzsche se demande « si un être-là sans interprétation, sans raison ne devient pas stupidité, déraison » et si d'autre part, tout être-là n'est pas essentiellement interprétation, il répond : « c'est ce dont ne peuvent décider les plus minutieuses introspections : car l'esprit de l'homme au cours de ses analyses ne peut s'empêcher de se voir selon sa propre perspective et ne peut se voir que selon elle » (5, 332). L'intellect humain ne peut saisir ce que la réalité serait autrement (en dehors de l'interprétation et de l'être-interprété), car il ne conçoit les choses, comme lui-même, que par une interprétation. En fait Nietzsche établit comme sa thèse fondamentale que tout être est être-interprété : « Il n'y a pas de choses en soi, pas de connaissance absolue, l'illusion perspectiviste est le propre de l'existence » (14, 40), il n'existe également « pas d'événement en soi. Ce qui arrive est un groupe de phénomènes, expliqués et réunis ensemble par une essence qui donne un sens » (13, 64). Il en résulte pour Nietzsche, que premièrement, il ne peut pas exister en soi de conception véritable d'un être subsistant, deuxièmement qu'une théorie de la connaissance est impossible.

Entendue comme saisie de l'être en soi dans un état durable, la compréhension [Begreifen] est pour lui non-sens : « Tout concevoir, c'est-à-dire transcender toutes les relations de perspective, cela veut dire ne rien concevoir, méconnaître le sens de la connaissance » (13, 64). La connaissance est interprétation, acte de mettre un sens, non explication : « il n'y a pas de situation de fait, tout est fluent, insaisissable, fuyant l'atteinte ; nos opinions sont encore ce qu'il y a de plus durable » (16, 56). Dans les choses l'homme ne trouve rien que ce qu'il a mis lui-même (16, 97).

La théorie de la connaissance, qui veut critiquer le pouvoir de connaître, n'est pour Nietzsche qu'un objet de raillerie. Semblablement à Hegel, il dit : « Comment l'instrument pourrait-il se critiquer lui-même, puisque pour la critique il ne peut utiliser que lui-même » (16, 14). De même que la tâche qu'un appareil de connaissance s'impose à lui-même en voulant se connaître est absurde, de même une philosophie qui se réduit à la volonté de connaissance est ridicule aux yeux de Nietzsche.

Mais la thèse faisant de la connaissance une interprétation, n'est-elle pas elle-même une théorie de la connaissance ? Non, elle est un essai pour détacher de la façon la plus extrême la conscience que nous avons de l'être du rétrécissement provoqué par tout contenu déterminé qui appartient à une vérité subsistante, l'essai pour rendre illimité notre horizon, l'essai pour transcender toute

fixation définitive de l'être, pour justifier l'apparence comme étant la vérité et la réalité. Il faut en voir dans le détail la signification.

LE SYMBOLE DE L'INTERPRÉTATION.

Nietzsche emprunte à la philologie le symbole de l'interprétation pour caractériser la relation fondamentale de l'être-là à l'être ; c'est le rapport de l'interprétation au texte. Le texte a un contenu et un sens que l'interprétation doit atteindre. Le texte est considéré ou bien comme quelque chose de bien arrêté, ou bien comme un sens que l'on suppose qui peut être compris de façon juste ou fausse ; l'interprétation qui le dépasse est considérée comme contestable. La philologie prétend s'approcher du sens véritable du texte traditionnel en excluant les interprétations hâtives, imaginaires, qui ajoutent un sens. En comprenant les monuments du langage, la philologie exprime à nouveau leur contenu. Par la compréhension des textes, elle produit de nouveaux textes. La mobilité particulière et la dialectique de la compréhension philologique est, pour Nietzsche, le symbole approprié à la mobile compréhension de l'être venant de l'être-là qui interprète.

Il utilise ce symbole pour toutes sortes de savoirs. Deux contenus essentiellement différents pour lesquels il l'emploie, peuvent servir d'exemples. Nietzsche appelle, par exemple, « la légalité dans la nature une interprétation », « elle est interprétation et non texte » (7, 35). Il ne parle pas autrement de l'action du philosophe : « nous à qui fut réservé, comme spectateurs des choses européennes de nous établir devant un texte mystérieux et non déchiffré, texte qui se révèle de plus en plus à nous ... tandis que des choses toujours plus nombreuses et plus rares se pressent en nous ... et aspirent à la lumière, à l'air, à la liberté, au verbe » (13, 33).

Comme texte l'être paraît un subsistant qu'il faut atteindre de façon juste, lorsque Nietzsche dit : « pouvoir lire un texte comme texte, sans y mêler une interprétation, est la forme la plus tardive de l'expérience intérieure — peut-être une expérience qui existe à peine » (16, 10), ou quand il estime « qu'il faut beaucoup d'intelligence pour appliquer à la nature le même genre de stricte explication que les philologues ont maintenant établi pour les livres en se proposant de comprendre ce que le texte veut dire, et non de rechercher un sens double, ou même de le supposer » (2, 23). Mais ensuite, c'est l'inverse qui est vrai : « Le même texte peut avoir d'innombrables interprétations ; il n'y a pas d'interprétation juste » (13, 69). Cette dernière position est capitale : cet aspect du symbole permet de comprendre la mobilité illimitée d'une interprétation possible de l'être : « Présupposer qu'il y a véritablement une interprétation exacte, c'est-à-dire une seule exacte, me semble expérimentalement faux. On peut, en fait, déterminer en d'innombrables cas ce qui est injuste ; ce qui est juste, jamais ... Bref, le vieux philosophe dit ; il n'y a pas d'interprétation seule béatifiante » (à Fuchs, 26 août 1888).

Les créations des poètes et des musiciens, les rêves de la conscience, les pensées que celle-ci tire de l'obscurité pour les mettre au jour sous forme de sentiments, tout cela est à nouveau signe,

interprétation possible, possibilité de même que tout l'être-là. « Donner un sens — cette tâche reste toujours absolument inconditionnée, si l'on pose qu'il n'existe pas de sens » (16, 97).

« Il en est de même avec la musique qu'avec le destin d'un peuple. Il peut être interprété de la façon la plus différente et orienté vers des fins différentes » (16, 97). C'est la même chose de l'interprétation des irruptions que la conscience accomplit en rêve. Nietzsche nous laisse finalement entendre que « toute notre soi-disant conscience est un commentaire plus ou moins fantaisiste sur un texte que nous ne connaissons pas, que nous ne pouvons pas connaître, mais que nous sentons ... Que sont les événements de notre vie ? Beaucoup plus ce que nous y mettons, que ce qu'il y a dedans » (4, 123-124). Il en est également ainsi avec nos pensées lorsqu'elles vont de l'obscur indétermination du sentiment à la clarté de la pensée déterminée. « La pensée, dans la forme où elle apparaît est un signe ambigu, qui, pour acquérir sa clarté finale, a besoin de l'interprétation. Elle apparaît en moi — d'où ? par quoi ? je ne le sais pas encore ... L'origine de la pensée reste cachée. Il est bien vraisemblable qu'elle est seulement le symptôme d'un état beaucoup plus étendu ... elle est le signe de quelque chose de notre état total. Il en est de même avec tout sentiment, il ne signifie pas en moi quelque chose : quand il apparaît il commence par être interprété de nous, et souvent de façon étrange ! » (14, 40).

Dans ces passages, le texte, à cause justement de son ambiguïté, semble presque ne pas exister et donc la tendance à voir en lui la norme pour la vérité de l'interprétation paraît disparaître. En d'autres endroits Nietzsche demande plutôt à ce qu'on libère le vrai texte des interprétations non-vraies, ainsi lorsqu'il pousse à traduire l'homme dans la nature : « se rendre maître de nombreuses interprétations vaines et trompeuses dont le texte original *homo natura* a été recouvert et maquillé » (7, 190).

Les désaccords font apparaître ce que Nietzsche cherche véritablement. Une conception univoque ne saurait l'atteindre. La réalité est réalité interprétante et réalité interprétée. La pensée a la forme d'un cercle qui paraît se supprimer et cependant, s'engendre à nouveau. La réalité est tantôt objectivité, tantôt subjectivité, subsistance puis subsistance perpétuellement transcendée, incontestable et incessamment questionnante et problématique, être et non-être, essence et phénomène. On ne doit pas simplifier la pensée de Nietzsche. Elle ne s'entend ni du moi se posant lui-même et créant le monde, ni du monde qui est seulement ma représentation, ni du monde de l'idéalisme qui est sujet qui se connaît, ni de la connaissance conçue comme quelque chose d'explorable et acquise grâce à la lumière critique apportée par la raison. Toutes ces conceptions, déterminées de cette façon ou d'une autre, qui apparaissent toutes dans la manière de parler de Nietzsche, montrent que le fondement de sa pensée est plutôt la prétention de parvenir à travers tous ces plans au point où je dois lire (interpréter) l'être de façon véridique, irremplaçable comme moi-même, parce que je suis celui que je suis. Par toutes ses déclarations en apparence seulement universelles,

Nietzsche renvoie à l'historicité de l'existence. L'impossibilité d'embrasser les explications historiquement données est le fond de l'être véritable. Source à lui-même, ce fond pénètre maintenant toutes les explications et en embrasse l'ensemble, pour se diriger vers le texte lui-même. La vérité ne sera plus expérimentée comme type d'interprétation que je puis essayer par manière de jeu, mais comme vérité de l'existence même qui, dans la plénitude de la conscience historique, lit le monde comme chiffre. Pour elle, la vérité même, et dans cette vérité le savoir universel de l'interprétation et toute interprétation déterminée qu'on peut atteindre de l'extérieur, se transcende pour devenir présence de l'être même. Ainsi la vérité est ma vérité, et en même temps pas seulement ma vérité. En effet premièrement elle est devenue historique, en devenant ce en quoi je me trouve dans l'être ; deuxièmement, elle est l'être même appelé par Nietzsche volonté de puissance, dans la forme selon laquelle il existe comme le moi lui-même.

Aussi dans la théorie de l'interprétation, tout être-là est être-là interprétant et être-là interprété, le texte à lire est en dehors de moi et en moi, je suis moi-même rien autre que le texte que je peux lire. Nietzsche indique cependant une limite possible ; il n'y a pas un processus indéfini. Dans l'interprétation, je me transforme continuellement, me heurte quelque part à un fond. Il y a quelque chose de solide qui ne disparaît pas lorsque je m'essaie à donner un sens, mais qui n'est pas non plus atteint. « Au fond de nous-mêmes, tout au fond, il se trouve quelque chose qui ne peut être rectifié, un rocher de fatalité spirituelle ... A chaque problème fondamental s'attache un inéluctable « Je suis cela » ... On trouve de bonne heure certaines solutions de problèmes ... Peut-être les appelle-t-on ensuite des « convictions ». Plus tard, on ne voit dans ces solutions que ... des indices du problème que nous *sommes* plus exactement, de la grande bêtise que nous sommes, de notre fatalité spirituelle, de l'inenseignable qui est en nous, « là tout au fond » (7, 191).

L'APPARITION DE L'INTERPRÉTATION.

La façon dont l'interprétation apparaît (comme perpétuel renversement des valeurs, comme devenir incessant) jusqu'à ce que nous nous saisissions nous-mêmes comme interprétation, afin de donner à chacune leur rang et leur valeur dans le champ des interprétations possibles, est déterminée clairement par Nietzsche quant au principe et quant à la réalisation :

1° Pour Nietzsche donner un sens à l'être-là est identiquement établir une échelle de valeurs. La valeur du monde est fonction du sens que nous lui donnons. L'interprétation n'est pas indifférente, au contraire par l'estimation elle projette déjà de la lumière sur la valeur. Aussi les deux titres du grand œuvre dont Nietzsche a fait le plan : « La volonté de puissance », « Les renversements des valeurs » et « Essai d'une nouvelle interprétation du monde » veulent dans le fond dire la même chose. L'interprétation est, jusque dans les ramifications les plus abstraites des catégories, l'expression d'une volonté et la satisfaction d'un besoin, qui estime tout être comme valeur pour soi.

2° L'interprétation n'est jamais définitive, au contraire, elle est elle-même un devenir. « L'essentiel de l'essence organique est une nouvelle interprétation du devenir : une multiplicité intérieure attachée à une perspective qui est elle-même devenir » (13, 63). « Le monde, qui nous concerne, est faux, c'est-à-dire non un état de fait, mais invention ... il est fluent ... comme une fausseté qui se déplace toujours à nouveau sans jamais s'approcher de la vérité ; — car — il n'y a pas de vérité » (16, 100). Mais ce qui est interprété devient même, en tant qu'interprété, l'objet d'une interprétation allant plus loin. Aussi « toute élévation de l'homme comporte le dépassement des interprétations plus étroites, ouvre de nouvelles perspectives, ce qui veut dire croire en de nouveaux horizons » (16, 100).

3° Le mouvement infini de l'interprétation paraît en quelque sorte se réaliser dans la saisie que cette interprétation fait d'elle-même : dans l'interprétation des interprétations. C'est la démarche voulue par Nietzsche ; concevoir les interprétations comme telles, s'attacher à l'être-là dans l'interprétation.

Pour en arriver jusque-là il fallait des interprétations auxquelles on accordât une croyance absolue. Des millénaires furent forcés « de mordre avec les dents dans une interprétation religieuse du réel ». Ils étaient conduits « par ce pressentiment instinctif qu'on pourrait connaître la vérité trop tôt, avant que l'homme soit devenu assez fort » (7, 84).

Mais maintenant, Nietzsche ose la libération. A la vérité, nous ne pouvons pas « voir au delà de notre coin : c'est une curiosité sans espoir de succès que de chercher à savoir ce qui pourrait exister pour d'autres sortes d'intelligences et de perspectives ». Mais aujourd'hui nous sommes pour le moins éloignés de l'immodestie ridicule, qui consisterait à décréter que, c'est de ce coin-là seulement qu'on peut avoir des perspectives. Le monde est redevenu pour nous « infini : en ce sens que nous ne pouvons pas lui refuser la possibilité de prêter à une infinité d'interprétations. Nous sommes repris du grand frisson » (5, 332). C'est seulement le rang élevé de l'homme qui peut « porter l'infinie possibilité d'interprétations du monde. A lui s'applique « la multiplicité d'interprétations, signe de force. Ne pas chercher à enlever au monde son caractère troublant et énigmatique » (16, 95).

4° Les interprétations ne sont ni faites au hasard, ni de valeur égale. A l'imagination purement conceptuelle s'oppose l'action qui réalise la plus haute attribution d'un sens (16, 97). De plus la modalité, le sens et le contenu des interprétations dépendent non de la critique de l'antique théorie de la connaissance, qui présupposait la norme imaginaire d'une vérité valable uniquement de l'être subsistant, mais d'une critique du devenir vivant lui-même. « Toute attribution d'un sens est symptôme de croissance ou de mort » (16, 95). Aussi Nietzsche jette un regard critique sur les interprétations qui lui sont accessibles : « Les interprétations antérieures avaient toutes un certain sens relativement à la vie. Elles la conservaient, la rendaient supportable ou la convertissaient en une puissance étrangère, elles l'affinaient, peut-être séparaient-elles le malade et le portaient-elles à mourir » (14, 31). Il existe d'un autre côté des interprétations dominantes, que Nietzsche combat comme ennemies

de la vie, de même qu'il combat la plus grande partie des interprétations philosophiques et chrétiennes. Lui-même cherche à apporter une meilleure interprétation : « Ma nouvelle interprétation donne aux philosophes futurs en tant que maîtres de la terre l'assurance nécessaire » (14, 31).

LA NOUVELLE INTERPRÉTATION DE NIETZSCHE (LA VOLONTÉ DE PUISSANCE)

Du monde comme tout nous ne pouvons pas dire ce qu'il est. C'est une erreur de transformer tous les événements dans notre monde connu de nous et de dire alors : « Tout est volonté (tout veut) ; tout est plaisir ou déplaisir (tout souffre) ; tout est mouvement (tout s'écoule) ; tout est musique (tout résonne) ; tout est esprit (tout pense) ; tout est nombre (tout calcule) » (14, 49). Nietzsche met en garde contre toutes les représentations du tout : « Gardons-nous de penser que le monde soit un être vivant ... que l'univers soit une machine ... gardons-nous de dire qu'il y a des lois dans la nature ; gardons-nous de penser que le monde ne cesse de créer éternellement du nouveau ». Toutes « ces ombres de Dieu » assombrissent l'être véritable » (5, 147). Nous sommes dans le monde et la totalité du monde ne saurait être atteinte comme tout par nous.

Il semble étonnant que malgré des vues aussi nettes Nietzsche entreprenne lui-même une nouvelle interprétation totale du monde qui serait l'affirmation de ce qui véritablement est. Voyons quel sens il lui attribue. En effet ce qu'il entend ne peut être une réalité particulière qui aurait été analysée et à laquelle on a accordé ensuite une valeur absolue. Qu'est-ce ? « Ce devrait être quelque chose, non un sujet, non un objet, non une force, non une matière, non un esprit, non une âme — mais on me dira, on pourrait confondre quelque chose de ce genre avec une chimère. Je le crois moi-même. Et il serait mauvais qu'il n'en fut pas ainsi : Il faut même que cela puisse se confondre avec tout ce qui existe et pourrait exister et pas seulement avec la chimère. Cela doit avoir le grand trait de famille, auquel toutes choses se reconnaissent comme apparentées avec lui » (13, 229).

L'étendue et le sens de la conception de l'être que Nietzsche cherche à promouvoir sont magnifiquement exprimés dans ces phrases. Si elle doit, comme telle, exprimer l'être toute détermination particulière est rejetée. Cependant l'explication de Nietzsche paraît en fait réaliser à nouveau cette particularisation.

Il commence par appeler Vie ce qui est véritablement et tout ce qui est. Il trouve alors que, là où il y a la Vie, il y a toujours Volonté de puissance. Comme toute Vie fait montre de Volonté de puissance, celle-ci doit être considérée comme « forme réduite de la tendance totale de toute Vie. C'est pourquoi la Volonté de puissance est une nouvelle détermination du concept de Vie » (16, 101). Nietzsche va ensuite plus loin : « La Vie est simplement un cas particulier de la Volonté de puissance : — il est entièrement arbitraire d'affirmer

que toutes choses s'efforcent d'adopter cette forme de la Volonté de puissance » (16, 156). Ce qu'il y a au plus profond de l'être est la Volonté de puissance », la Vie « qui n'est qu'une forme de l'être, n'est pas ce qu'il y a de dernier ». « Là où il y a déclin ... la Vie se sacrifie à cause de la puissance » (6, 168). « Le plus grand s'abandonne aussi et risque sa vie pour la puissance » (6, 168). Aussi Nietzsche en vient à une détermination à la manière de l'ancienne métaphysique. « L'univers vu du dedans, l'univers défini et déterminé par son caractère intelligible ne serait pas autre chose que la « Volonté de puissance » (7, 58).

Ce qu'est l'être nous est accessible par la Vie et la Volonté de puissance : « Le degré de notre sentiment de vie et de puissance nous donne la mesure de l'être » (16, 14). « L'être est « l'universalisation du concept Vie ... vouloir, opérer, devenir » (16, 77).

Mais « Vie » et « Volonté de puissance » sont des mots qui, ni dans leur sens immédiat pris au hasard, ni dans leur détermination biologique et psychologique, n'atteignent ce que Nietzsche a en vue. Ce qu'ils sont véritablement reste, puisque l'être même doit être atteint par eux, insondable. Il faut retenir l'ampleur de l'interprétation nietzschéenne. Cette interprétation du monde n'est pas à proprement parler connaissance. L'impossibilité de connaître l'être comme Vie et Volonté de puissance consiste en ce que nous ne concevons que ce que nous avons nous-mêmes construit auparavant. « Plus quelque chose est connaissable, plus il est loin de l'être, plus il est davantage concept » (14, 30). L'interprétation de Nietzsche, qui sait que tout savoir est interprétation entraînera le savoir dans le domaine de l'interprétation grâce à l'idée que la Volonté de puissance même est l'impulsion infiniment magnifique qui agit partout. L'interprétation de Nietzsche est en fait une interprétation de l'interprétation et par là différente à nos yeux de toutes les interprétations antérieures qui, comparées avec elle, étaient naïves, n'avaient pas conscience de leur caractère d'interprétation.

Il faut essayer de marquer les traits principaux des conceptions, par lesquelles Nietzsche veut éclairer l'être insondable en se servant des termes de Vie et de Volonté de puissance. Nous présenterons tout d'abord l'interprétation fondamentale comme telle. Nous jetterons ensuite un regard sur le point du départ qui donne un contenu aux conceptions fondamentales. Enfin se déploiera l'interprétation du monde entier comme apparition de la Volonté de puissance, interprétation réalisée par Nietzsche jusque dans le détail.

L'INTERPRÉTATION FONDAMENTALE.

Le problème qui se pose est de réunir la multiplicité des définitions — dispersées chez Nietzsche — de telle façon à ce que le sens profond et large, qui paraît comme perdu dans quelques phrases, réapparaisse aussi distinctement que possible. Il ne peut être atteint par aucune définition comme telle, car en tant que définitions celles-ci sont particulières. Mais on ne peut penser que par déterminations. C'est dans leur ensemble seulement, que celles-ci expriment le sens véritable. Prises isolément elles ne peuvent y arriver.

La Vie est volonté de puissance. — La Vie est évaluation (12, 254). « Pour vivre, il faut évaluer » (13, 74). Parce que la Vie est évaluation, préférence, vouloir être différent, elle est quelque chose qui veut autrement que la nature, car la nature est prodigue et démesurément indifférente (7, 17). Mais, l'être n'est pas un autre, qui soit évalué, mais il est lui-même cette évaluation : « l'évaluation elle-même est encore cet être ! et, en disant non, nous faisons toujours encore, ce que nous sommes » (16, 138).

Dans le fleuve du devenir, la Vie qui est estimation perpétuelle, établit les valeurs auxquelles elle se soumet : « Tout vivant est un obéissant » (6, 166). Mais cet instinct qui est le plus inférieur de tous, est resté l'instinct le plus caché dans tout vouloir, « parce qu'en pratique nous suivons toujours son ordre, parce que nous sommes cet ordre » (16, 138).

« Vouloir n'est pas désirer, s'efforcer, aspirer : il s'en distingue par le sentiment de commandement ». Vouloir est vouloir quelque chose ; c'est le propre du vouloir que quelque chose soit commandé (16, 132-133).

La Vie, qui est évaluation et vouloir, obéissance et commandement a toujours un critère de sa réussite : « La Vie est source de joie » (6, 140). Puisque « l'essence la plus intérieure de l'être est Volonté de puissance, la joie est toute croissance de puissance, la tristesse tout sentiment de ne pouvoir résister, de ne pouvoir l'emporter » (15, 156). « Une action produite par l'instinct vital a dans la joie qui l'accompagne la preuve qu'elle est une action juste » (8, 266).

« Mais, qui sent la joie ? Mais, qui veut la puissance ? Question absurde : si l'essence elle-même est volonté de puissance et, par conséquent, sentiment de joie et de tristesse » (16, 196). Car « la volonté de puissance est le dernier fait auquel nous descendons » (16, 415). La Volonté de puissance est « l'essence la plus intérieure de l'être, l'essence [Essenz et non Wesen] du monde » (7, 115).

La Vie est conflit. — Toutes ces déterminations premières supposent l'existence d'un conflit. « Il faut des opposés, des résistances, donc, relativement, des unités supérieures » (16, 136). Comme tel, ce conflit apparaît comme une lutte avec quelque chose d'autre et avec soi-même. Dans les deux cas il découle du fait qu'on veut croître, devenir davantage : « avoir et désirer avoir davantage, croissance — c'est la vie elle-même » (15, 233). Au départ la vie « se nourrit toujours d'une autre vie » (15, 407) ; aussi, est-elle « essentiellement appropriation, assujettissement de ce qui est étranger et faible ; incorporation ou du moins exploitation » (7, 237-238). « Cela veut dire que la vie procède essentiellement c'est-à-dire dans ses fonctions élémentaires, par infraction, violation, destruction ... et on ne saurait l'imaginer procédant autrement » (7, 368).

En d'autres termes : la Vie est un « incessant processus par lequel s'établit la puissance, un combat, à supposer qu'on entende ce mot de façon assez large et profonde, pour comprendre même la relation de celui qui domine à ceux qui sont dominés comme une lutte ; et la relation de celui qui obéit à celui qui domine comme une opposition » (13, 62). Nietzsche ne définit pas seulement la Vie comme « la forme durable du processus des rapports de force, mais

regardant l'être en face, voit dans tout événement, tout devenir, l'établissement d'une hiérarchie de forces » (16, 57). La Vie ne vit pas seulement aux dépens de la vie étrangère, mais aussi aux dépens de sa propre vie. « La Vie est ce qui doit toujours se dépasser soi-même » (6, 167). « Vivre cela veut dire : continuellement se séparer de ce qui veut mourir » (5, 88).

La nécessité du dépassement de soi vient de ce que la Vie est tentative. Faire sien ce trait fondamental est vivre de façon plus élevée : essayer beaucoup et dépasser beaucoup. « Que ta vie soit un essai centuple. Que ton échec et ta réussite soient une preuve » (12, 285). « Il faut vouloir périr pour pouvoir renaître ... Métamorphose au travers de cent âmes — que ce soit là ta vie, ton destin ... » (12, 369).

Comme la volonté de puissance, ce fait ultime de l'être, ne peut s'exprimer que dans la lutte, elle cherche ce qui lui résiste. Comme la résistance entraîne un ralentissement, et le ralentissement un déplaisir, « le déplaisir est un moment nécessaire de toute activité » (16, 158). « Donc la volonté de puissance aspire aux résistances, au déplaisir. Au fond de toute vie organique, il y a une volonté de souffrance » (13, 274).

La volonté de puissance cherche ce que la Vie est effectivement « là où la Vie apparaît, elle apparaît comme souffrance et contradiction » (9, 199). Il faut savoir que la Vie elle-même a besoin d'ini-mi-tié, de trépas et de la croix des martyrs » (6, 141). « La Vie — c'est de la torture » (12, 254).

Aussi le caractère fondamental de la Vie véritable est que : « Pour aimer à vivre la Vie, il faut savoir la dominer » (8, 363). La Volonté de puissance de la Vie n'est pas volonté de Vie comme pure Vie. L'être, qu'est la volonté de puissance, domine la Vie comme quelque chose qu'il est prêt à abandonner pour l'être véritable. Nietzsche retrouve l'antique vérité. « L'amour de Vie est presque le contraire de l'amour d'une longue vie. Tout amour pense à l'instant et à l'éternité — mais jamais à la longueur » (12, 308).

Cette élévation au-dessus de la Vie apparaît clairement dans la volonté de danger. Il est vrai que « vivre en général signifie être en danger » (1, 414) ; mais c'est une autre chose que de « chercher instinctivement une vie puissante, la vie dans le danger » (16, 325). « Risquer sa vie, suppose une volonté surabondante, prodigue, parce que chaque grand danger nous rend plus curieux sur la mesure de notre force et de notre courage » (16, 334). Et si on sacrifie sa vie dans la lutte, c'est que « dans toute victoire il y a du mépris pour la vie » (10, 306). Aussi Nietzsche dit : « Le secret pour récolter la grande fécondité et la jouissance la plus grande est de vivre dange-reusement » (5, 215).

Que la Vie soit volonté de puissance, c'est-à-dire volonté d'un plus, volonté d'élévation, lutte pour son accroissement, s'oppose chez Nietzsche à d'autres définitions qui peuvent tout d'abord paraître apparentées. Contre Spencer il déclare : « La Vie n'est pas l'adaptation des conditions intérieures à des conditions extérieures, mais volonté de puissance qui, s'appuyant sur l'intérieur, se soumet et s'incorpore toujours davantage de l'extérieur » (16, 144). « Elle n'est

pas originellement processus de réaction, mais activité » (7, 372) ; contre Darwin : la Vie n'est pas lutte pour la réalité, ceci ne caractérise qu'une situation exceptionnelle, mais plutôt lutte de puissance, pour le plus et le mieux (12, 231) ; contre Spinoza : ce n'est pas le maintien de soi qui est l'essence de la Vie ; elle fait tout, non pour se maintenir mais pour devenir davantage (16, 153) ; contre Schopenhauer : ce qu'il nomme volonté n'est qu'un mot vide ; du caractère de cette volonté est écarté le contenu de l'où » (16, 156). Il n'y a pas de volonté d'existence « Car : ce qui n'est pas ne peut pas vouloir ; mais comment ce qui n'existe pas, pourrait-il encore désirer l'existence ! Ce n'est que là où il y a de la vie qu'il y a de la volonté : toutefois ce n'est pas la volonté de vie ... mais la volonté de puissance » (6, 168).

La Vie est perspective interprétante. — Si nous nous rappelons que la réalité est seulement réalité interprétante, que tout être est déploiement d'une perspective et que rien ne reste du monde si on retranche cet élément de perspective (16, 66), alors se pose la question comment cet élan fondamental de l'être se comporte envers la volonté de puissance.

C'est la volonté de puissance qui interprète. Comme Vie elle est conditionnée par l'élément perspectiviste (2, 11). La Vie n'est possible que sous la direction de forces qui rétrécissent, créent des perspectives produites par elle : « La pure différence de puissance ne pourrait pas se sentir comme telle ». Un quelque chose qui veut croître interprète la valeur de toutes les autres volontés de croissance. « En vérité, l'interprétation est un moyen de se rendre maître de quelque chose » (16, 118). Si tout « ce qui se produit dans le monde organique est lié à l'idée de subjuguer » cette subjugation équivaut « à une interprétation nouvelle, à un accommodement où le sens et le but qui subsistaient jusque-là, seront nécessairement obscurcis » (7, 369). « Tout centre de force a sa perspective où elle englobe tout le reste, c'est-à-dire son évaluation déterminée, sa manière d'agir, de résister. Il n'y a pas d'autre sorte d'action : et le monde n'est qu'un mot pour désigner la totalité du jeu de ces actions » (16, 66).

Mais lorsqu'on demande : qui agit ? qui est ce centre ? qui veut la puissance ? qui interprète ? Nietzsche répond : « Pas un sujet-atome » (16, 16) ; « l'interprétation elle-même existe comme forme de Volonté de puissance » (16, 61). « La perpétuelle évanescence du sujet » (16, 17), n'a pas dans l'être quelque chose qui lui serve de noyau : « La sphère d'un sujet est continuellement croissante ou décroissante. Le centre du système se déplace continuellement » (16, 16). La sphère de la perspective ne résulte pas du comportement d'un sujet existant auparavant, qui voudrait se maintenir : « par l'essence organique, ce n'est pas une essence, mais la lutte même qui veut se maintenir, croître, être consciente de soi » (13, 71).

La conscience se confond avec l'être interprété. Nietzsche les appelle tous deux : Esprit. Le savoir dans la perspective résultant de l'interprétation est réalité spirituelle. Cette réalité interprétante se meut en cercle. Elle est produite par la Volonté de puissance de la Vie et la sert. Ensuite, elle retourne pour ainsi dire à la Vie, dont elle s'est détachée, quand elle s'est posée pour soi. Ainsi en se réduisant

à la Vie, elle paraît identique avec elle, mais en s'opposant à elle, elle lui est étrangère. Elle est moins que la Vie, pour autant qu'elle est enveloppée par celle-ci, et davantage pour autant qu'elle détermine à nouveau la Vie, la forme, la produit, la sacrifie. De même l'Esprit lui-même est Vie, mais de façon telle qu'il peut être l'instrument de la Vie aussi bien qu'il peut la dominer, la contradiction est possible : la Vie est la force la plus élevée qui domine la connaissance (1, 380), la Vie est un instrument de connaissance (5, 245). « Là où la Vie et la connaissance paraissent se contredire, le conflit n'est pas sérieux » (5, 150), et : « La lutte entre la Vie et la connaissance devient d'autant plus grande que les deux impulsions sont plus puissantes » (5, 150). Bien que « l'Esprit ne soit qu'un instrument au service de l'élévation de la Vie » (16, 118), il est également vrai que « l'Esprit, c'est la Vie qui incise elle-même la Vie » (6, 151).

Si pour Nietzsche la Volonté de puissance est devenue l'essence de l'être, se pose la question de savoir quelle relation il y a entre les existants dispersés dans la multiplicité de la Volonté de puissance. Cette relation peut ou non relever d'une interprétation compréhensive ; mais c'est seulement là où l'on comprend qu'on peut obéir. « Quelle est la contrainte, qu'une âme plus forte exerce sur une âme plus faible ? Il se peut que la désobéissance apparente à l'âme plus élevée résulte de la non-compréhension de sa volonté ; on ne peut par exemple commander à un rocher ... Ce sont seulement les plus proches parents qui peuvent se comprendre, et c'est par là qu'il peut y avoir obéissance » (13, 84). Nietzsche entend ici le terme « interprétation » dans une perspective aussi large que celle selon laquelle il étend à l'être la métaphysique de la Volonté de puissance. Alors tout ce qui est, est selon lui une sorte d'interprétation de l'existant, par là signe ayant une immense multiplicité de significations possibles. « Tout ce qui est matériel est une variété de mouvement qui trahit un devenir inconnu. Tout ce dont nous avons conscience et que nous sentons est également symptôme. Le monde, qui se révèle à nous de ces deux façons, peut avoir encore beaucoup d'autres symptômes » (13, 64). Mais, ce qui au fond est inconnu, est la Volonté de puissance. Si de cette façon toute réalité est pour Nietzsche une sorte de langage « par lequel les forces se comprennent », les diverses manières de parler et de comprendre introduisent à ses yeux une discontinuité radicale dans le monde. « Dans le monde inorganique, la communication paraît parfaite. C'est avec le monde organique que commence l'erreur » (13, 69) ; « ce qui est aux principes de la vie, est l'erreur la plus grossière » (12, 40). « Il semble que la Vie soit construite sur l'apparence, je pense sur l'erreur, la fraude, la feinte, l'aveuglement, l'aveuglement volontaire » (5, 275).

La Vie est essence. — Malgré les formules selon lesquelles la Volonté de puissance n'est pas volonté d'une essence, mais lutte qui cherche uniquement à se maintenir elle-même, les positions les plus marquantes de Nietzsche viennent justement de ce que la Volonté de puissance n'est pas conçue comme étant d'un type unique, toujours identique. Elle est plutôt un quelque chose qui veut, et ce quelque chose est essentiellement différent.

Il est vrai qu'il y a des formules où Nietzsche parle de la puissance comme de quelque chose d'unique ayant des différences purement quantitatives. L'affirmation suivante paraît devoir s'entendre en un sens univoque : « Il n'y a rien dans la vie qui ait de la valeur, excepté le degré de puissance » (15, 184) et l'autre : « Ce sont seulement les quantités de puissance qui déterminent le rang et le retirent et rien d'autre » (16, 277). « Du rang décida la quantité de puissance, que tu es » (16, 278). « La valeur, c'est la quantité la plus haute de puissance que l'homme est capable de s'incorporer » (16, 171). La quantité de puissance est ainsi quantité de valeur, en soi la puissance est déjà rang.

Mais la puissance est ambiguë. A le prendre dans tout son sens le rang ne se confond pas du tout avec le degré de puissance, aussi on rencontre beaucoup d'expressions dirigées semble-t-il contre la puissance comme telle. « On paie cher de parvenir à la puissance : la puissance abrutit » (8, 108) : « La puissance est ennuyeuse » (14, 244). — Des jugements de ce genre montrent que puissance et valeur ne sauraient évidemment être identiques aux yeux de Nietzsche. Aussi rejette-t-il finalement comme norme la conception quantitative de la puissance. Ce n'est pas la quantité, mais la qualité qui est décisive. « La conception mécaniciste ne cherche pas la quantité, mais la force se trouve dans la qualité » (16, 411). Peut-être que les différences de quantité elles-mêmes, ne sont rien autre que l'indice de qualités. « Dans un monde purement quantitatif tout serait mort, rigide, immobile » (16, 65). Mais, les quantités de puissances ne sont pas des signes univoques de la qualité ; ainsi par exemple dans la politique. Pour un état, une quantité de puissance plus élevée ne s'identifie pas sans plus avec une valeur supérieure. La séparation entre la puissance de fait et la valeur supérieure produit dans le monde un désastre radical. Si « la vraie source des sentiments supérieurs est dans l'âme du puissant » (14, 65), alors ce qui qualitativement est supérieur, mais demeure néanmoins concrètement impuissant, n'est point ce qui est le plus élevé, mais ce qui est même contestable. « Partout où ce qui est supérieur n'est pas le plus puissant, il lui manque quelque chose : ce n'est qu'un fragment et une ombre » (14, 65) ; inversement, si la puissance effective n'est pas la valeur supérieure, elle agit de façon multiplement ruineuse. « L'abus de la puissance de la part du César romain » a provoqué en Europe la victoire de la morale des impuissants (14, 65), les concepts moraux du christianisme étant l'instrument permettant alors à l'impuissance de dominer l'abus de la puissance ; ni la puissance romaine détruite, ni la puissance chrétienne nouvellement établie ne représentaient la valeur supérieure, la puissance romaine parce qu'elle était brutale, la puissance chrétienne parce qu'elle était celle de ceux qui ont une moindre valeur. Toutes ces réflexions montrent que l'unité supposée de la puissance et de la valeur est mal assurée. La puissance supérieure n'est pas comme telle valeur supérieure. On ne peut pas réduire ces réflexions à une unité d'où soit absente la contradiction, si on dit de façon univoque de la puissance qu'elle est la valeur supérieure. Il suffit de faire cela un instant pour que se vérifie cette affirmation de Mess (Nietzsche, *Le législateur*, p. 200) : « L'opinion de Nietzsche est que le Grec est incomparablement plus

puissant que le Romain qui était seulement « dominateur », non « législateur ».

En reconnaissant que puissance et valeur ne coïncident pas, bien quelles dussent être la même chose, Nietzsche ou bien glorifie la puissance qu'il saisit de façon non conceptuelle comme la vraie grandeur de l'être, ou bien pose de façon pénétrante le problème suivant : pourquoi la réalité supérieure n'est pas aussi la réalité victorieuse.

Comme il est naturel, la première attitude est intellectuellement improductive ; elle conduit à des expressions qui ne font que se répéter, qui des caractéristiques hymniques de la vie vont à l'incompréhensibilité de l'être, où tous les contraires se confondent, où tout degré élevé de puissance renferme la libération du bien et du mal, comme du vrai et du faux (15, 321).

La deuxième attitude nous conduit au contraire à éclairer les évaluations ; qui révèlent une différence essentielle et première entre ce que la puissance veut et ce qu'elle réalise. Mais au lieu de suivre la diversité potentiellement illimitée, qui est l'essence de la volonté de puissance, Nietzsche discerne finalement deux impulsions premières (il y a « deux volontés de puissance en lutte » 15, 433), celle de la force et celle de la faiblesse, celle de la vie qui monte et celle de la vie qui descend, la volonté de vie et la volonté de néant, celle de l'instinct d'ascension et celle de l'instinct de descente.

Si l'augmentation de puissance était implicitement augmentation de valeur, le cours des choses n'aurait qu'un seul sens, l'acquisition de la puissance serait du même coup preuve du rang. Mais le monde humain montre que, du point de vue du rang, la plus grande puissance peut être impuissante, anéantie par ce qui n'a aucun rang, mais la puissance effective. « Les individus les plus forts sont faibles, lorsqu'ils ont contre eux des instincts organisés du troupeau, la timidité des faibles, la majorité ... il faut toujours justifier les forts devant les faibles, les heureux devant les malheureux. Si on veut formuler la réalité en morale, celle-ci est : Les individus ont plus de valeur que les exceptions. Ce sont ceux qui restent qui compromettent la valeur de la vie » (16, 149-150). « Les faibles sont également plus sages ... les faibles ont plus d'esprit » (8, 128). Telle est la situation : « Nous échouons plus facilement par nos forces que par nos faiblesses » (11, 305). A cela s'ajoute « que les forts se déciment les uns les autres » (16, 285) ; « car les forts aspirent à se séparer comme les faibles à s'unir ; c'est là une nécessité naturelle » (7, 451). La vie a succombé (15, 431), à la suite d'un renversement des valeurs résultant de ce que les impuissants imposèrent des évaluations qui allaient à calomnier la vie, les valeurs élevées, la puissance véritable. La volonté de puissance des impuissants est une volonté de puissance essentiellement différente ; elle déprécie la puissance. Cette volonté de puissance impuissante, qui ne se sert de l'esprit que comme d'un moyen pour triompher de la force, produit par contre-coup une transformation inconsciente de tout l'être de l'homme.

Mais la différence d'essence entre la volonté de puissance des impuissants et celle de ceux qui cherchent la puissance, n'est pas

entendue par Nietzsche dans un sens exclusif, inconditionné, comme si la première ne devait pas exister. Toutes les deux sont nécessaires. N'y a-t-il pas peut-être une plus grande garantie pour la vie de la race dans la victoire des faibles et des médiocres ; n'est-elle pas une auto-défense contre quelque chose d'encore plus mauvais : « Supposé que les forts soient devenus maîtres partout, même dans les jugements de valeur ... Il en résulterait que les faibles se mépriseraient eux-mêmes ; ils chercheraient ... à s'éteindre ... Aimerions-nous à vrai dire un monde où ferait défaut l'action des faibles, leur liberté, leur égard, leur spiritualité, leur souplesse ? » (15, 432- 433). De plus, le faible est nécessaire parce que c'est la nature plus faible (comme celle qui est plus tendre et plus fine) qui seule permet tout progrès (2, 211-213). Finalement, la dégénérescence de la vie fait partie intégrante de la vie elle-même. « La décadence elle-même n'est pas quelque chose qui serait à combattre » (15, 168), « qui serait à condamner », elle est une conséquence nécessaire de la vie (16, 167-281).

Ce qui vient d'être dit permet de comprendre pourquoi chez Nietzsche toutes les évaluations paraissent ambiguës. Elles reçoivent leur justification de leur point de départ. L'essence de la Volonté de puissance peut être aussi bien puissance qu'inversement faiblesse. Par exemple, la faiblesse apparaît dans la Volonté de puissance partout où dans la réalité la misère oblige à combattre le danger : « Ce qui est plus faible se presse vers ce qui est plus fort ... Plus grande est la poussée vers l'unité, plus il faut conclure à la faiblesse. Plus grande est la poussée vers la variété, la différence, la dégénérescence intérieure, plus il y a de force » (16, 122). Mais la vraie puissance, comme valeur élevée de l'être, peut, même dans sa réalisation dans le monde, repousser paradoxalement l'augmentation directe de puissance. « C'est une trahison d'aspirer à la grandeur. Les hommes de qualité supérieure aspirent à la petitesse » (10, 309).

La façon dont Nietzsche se retrouve chez ceux qui sont authentiquement puissants et lutte aussi bien contre la puissance brutale que contre l'excès effectif de l'impuissance (le rapport paradoxal de la puissance et la valeur atteint alors son sommet) apparaît dans des phrases comme la suivante : « Je ne parle pas pour les faibles. Ceux-ci cherchent à obéir et se précipitent partout vers l'esclavage ... j'ai trouvé la force là où on ne la cherche pas, dans les simples hommes doux, sans la moindre inclination à dominer » (11, 251).

LES POINTS DE DÉPART VISIBLES.

Le problème de la puissance occupe Nietzsche longtemps avant qu'il reconnaisse dans « la Volonté de puissance » l'essence de l'être. Le saut philosophique que grâce à une multiplicité de concepts de puissance il réalise, partant de la saisie de situations de fait dans le monde pour aboutir à la métaphysique de l'essence comme volonté indéterminée de puissance, est évident. Mais les réalités tangibles et expérimentales du monde restent le point de départ de cette métaphysique et apparaissent par contre-coup comme leur confirmation. Nietzsche assemble des observations et accumule des

interprétations dans trois domaines. Nous allons en rappeler quelques-unes afin de montrer ce que ses écrits nous apportent en riche élargissement.

1° *Psychologie du sentiment de puissance*. — Le concept nietzschéen de volonté de puissance n'est point du tout identique avec le concept d'instincts, qui cherche à se procurer le sentiment de puissance. Il s'agit dans le premier cas de l'être authentique que le sens ne peut atteindre, dans le second d'une expérience psychologique qui est du domaine de l'intuition. Là, c'est la volonté abstraite, qui veut ce qui se produit par elle et comme son être, ici l'expérience du sentiment de puissance est un but vécu. Mais le psychologique est cependant le point de départ de l'intuition. Il doit toujours exister à la façon d'une explication et d'un contraste, lorsqu'on parle de la volonté de puissance. La psychologie du sentiment de puissance est développée par Nietzsche de façon particulièrement pénétrante.

Nietzsche reconnaît cachée sous des déguisements innombrables la Volonté de puissance. La façon dont elle se transforme, se dupe pour à la fin se contenter seulement elle-même, réapparaît sur un plan toujours nouveau, est pour lui un des faits primordiaux de la réalité de l'âme. Qu'on fasse du mal ou du bien aux autres, on exerce sa puissance. Les natures fières et fortes cherchent des êtres qui ne connaissent aucune rupture, identiques, pour lutter s'il est possible avec eux. Par contre, sentir de la pitié pour d'autres est le sentiment le plus agréable chez ceux qui n'ont pas l'espérance des grandes conquêtes (5, 50 sq.). Un antique moyen de consolation est, lorsqu'on a soi-même un malheur, de faire que pour cela d'autres souffrent (4, 24). Ceux qui sont humiliés se procurent encore un sentiment de force en condamnant au moins les autres, en cherchant des coupables (4, 143). L'aspiration à se distinguer n'est rien autre que l'aspiration à subjuguier le prochain. Selon Nietzsche, la volonté de puissance la plus spirituelle se rencontre chez les philosophes et les ascètes, les prêtres et les ermites. Les barbares se procurent « un bonheur indicible à la vue des tortures » en donnant à souffrir aux autres, les ascètes en se faisant souffrir eux-mêmes : « Le bonheur considéré comme un sentiment de puissance développé à l'extrême, ne s'est peut-être jamais rencontré sur la terre de façon aussi intense que dans l'âme des ascètes superstitieux » (4, 111). La vue de la volonté de puissance de l'ascète courbe même les hommes forts qui tournent vers l'extérieur leur volonté de puissance. Aussi est-il compréhensible que « jusqu'à présent, les hommes les plus puissants se sont inclinés devant le saint, le considérant comme l'énigme de l'empire sur soi-même ... Ils soupçonnent en lui ... la force supérieure ... C'est la volonté de puissance qui les oblige à s'arrêter devant le saint » (7, 76).

Mais si la volonté de puissance est le ressort véritable de l'âme, la poussant à se procurer sous n'importe quelle forme le sentiment de puissance, à quoi correspond le dévouement ? Nietzsche donne des réponses multiples. « Les hommes se soumettent par habitude, à tout ce qui cherche à avoir de puissance » (2, 42). Faire preuve de puissance coûte de la peine et exige du courage (3, 328). La soif de dévouement caractérise le développement décadent d'une vie qui baisse (11, 253). Mais, en vérité, dans tous ces cas le dévouement est

moins un manque de volonté de puissance qu'une forme raffinée du sentiment de puissance. Aux faibles s'applique : « Nous nous subordonnons pour avoir le sentiment de puissance » (11, 252). Aux plus puissants s'applique finalement le paradoxal renversement suivant : « Ce sont justement ceux qui aspirent le plus impétueusement à la puissance à qui il est infiniment agréable de se sentir violés ... Etre une fois entièrement sous puissance ! Un jouet entre les mains de forces primordiales ! » (5, 239).

De ces citations il ressort que pour Nietzsche « toute la psychologie s'est attachée jusqu'à présent à des préjugés moraux : elle n'a pas osé s'aventurer dans les profondeurs. Oser considérer la psychologie comme morphologie et doctrine de l'évolution de la volonté de puissance — personne n'y a encore songé ». On aura alors le droit de demander « que la psychologie soit de nouveau proclamée reine des sciences, les autres sciences n'existant qu'à cause d'elle, pour la suivre et la préparer ». Alors la psychologie est « redevenue la voie qui mène aux problèmes fondamentaux » (7, 55). Ce chemin conduit directement à la métaphysique de la volonté de puissance, non à la science.

2° *La relation sociologique primordiale de puissance.* — La situation concrète de la société humaine fait apparaître la relation fondamentale sans laquelle l'homme ne peut durer : « Dominer et servir ». « L'exploitation est une conséquence de la véritable volonté de puissance ..., comme réalité, elle est le fait le plus primitif de toute histoire » (7, 238). Il y a une lutte continuelle pour la puissance dans la société et dans l'état, Nietzsche observe la réalité, les ressorts, les déguisements, les instruments de cette lutte :

a) La vue la plus grandiose, parce qu'elle éclaire le mieux sur les hommes, lui en est procurée par la Grèce. Il y discerne « le plaisir de détruire à la manière des tigres », qui est « la cruauté de la victoire, le sommet de l'allégresse vitale ». Le Grec ne se détournait pas avec effroi de cette vie, comme le font les religions et les philosophies de toute la terre, mais reconnaissait « la lutte et le plaisir de la victoire ». Mais l'hellénisme authentique connaît, à côté de la méchante Eris qui est le principe de la lutte d'anéantissement, la bonne Eris qui par jalousie, envie, rancune, excite à la lutte d'émulation. Celle-ci devint le fondement vital de l'état grec. On écartait pas l'ostracisme l'individu supérieur, qui rendait la lutte impossible, afin que s'éveille à nouveau la compétition des forces. Écartons la lutte d'émulation de la vie grecque, nous voyons immédiatement dans cet abîme préhomérique un horrible chaos de haine et de plaisir de détruire » (9, 273-284)

b) La différence entre le fait de la puissance extérieure et la puissance véritable de l'essence dont témoigne le monde antique nous donne une deuxième image. Ce n'est que lorsque l'état ne peut pas atteindre son but dernier qu'il a coutume de s'enfler de façon anti-naturelle. En comparaison avec Athènes, l'Empire Romain n'a aux yeux de Nietzsche rien de sublime (9, 260). La disparition de la Grèce est pour lui l'exemple le plus grand du fait que le pouvoir le plus élevé n'est pas aussi la valeur la plus élevée. « La défaite politique de la Grèce est l'insuccès le plus grand de la culture, car elle a produit la théorie selon laquelle, on ne pouvait s'adonner à

la culture que si l'on était en même temps armé jusqu'aux dents. La puissance brutale remporte la victoire sur le génie aristocratique des peuples » (10, 392). Aussi Nietzsche demande « qu'à la tête de l'état il y ait l'homme supérieur » (14, 66). « L'homme le plus grand doit sur terre être également le maître le plus grand ». Si cela ne se produit pas, « la prééminence politique, sans l'authentique prééminence humaine est le plus grand dommage » (10, 324). « Dans l'histoire de l'humanité, il n'y a pas de malheur plus terrible que lorsque les puissants de la terre ne sont pas aussi les premiers hommes. C'est alors que tout devient faux et monstrueux, que tout va de travers » (6, 355).

c) Une troisième image de la puissance dans la société est donnée par l'avidité moderne de l'argent. Ce n'est pas proprement le besoin qui en est le ressort, mais une terrible impatience : « Les moyens dont se sert le désir de puissance se sont transformés, mais le même volcan bouillonne toujours ... et ce que l'on faisait autrefois à cause de la volonté de Dieu ... on le fait maintenant pour la volonté de l'argent ... qui donne maintenant le sentiment de puissance le plus élevé et la meilleure conscience » (4, 199).

d) La lutte pour la puissance est engagée non seulement avec nos contemporains, mais aussi avec le passé sous la forme de sa tradition historique. Un événement fondamental de toute l'histoire est la nouvelle interprétation de la tradition par le sentiment moderne de puissance, de sorte que « quelque chose d'existant, quelque chose qui s'est produit d'une façon quelconque, reçoit d'une puissance qui lui est supérieure une explication supposant de nouvelles intentions, est toujours mis à réquisition, transformé pour un emploi nouveau » (7, 369).

d) La volonté de puissance se déguise toujours. Dans les événements politiques les impuissants commencent par désirer de ceux qui ont le pouvoir la justice. Dans une deuxième étape, on exige la liberté, c'est-à-dire qu'on veut maintenant se détacher de ceux qui ont le pouvoir. Dans une troisième étape ... on dit égalité des droits c'est-à-dire que, aussi longtemps qu'on n'a pas la prééminence, on veut empêcher les concurrents d'acquérir une puissance plus grande (13, 202 sq.). Le sentiment de puissance pousse non seulement les princes, mais aussi les basses couches du peuple. Il ne s'exprime pas comme tel, mais seulement comme droit et vertu ! « Singulière folie des jugements moraux ! Lorsque l'homme a le sentiment de la puissance il se croit et s'appelle bon ; et c'est alors justement que les autres ... que les autres l'appellent ... méchant ! Les grands conquérants ont toujours autour d'eux des masses qui se trouvaient en état d'exaltation et ne voulaient entendre que les discours exaltés » (4, 178 sq.).

Le déguisement historique le plus efficace de l'impuissance, qui cherche la puissance, est selon Nietzsche la morale, qui comme morale des esclaves s'oppose dans une différence essentielle et première à la morale des maîtres. Le conditionnement social de la puissance décide de l'essence des hommes qui y participent, moins par les moyens conscients que par les moyens inconscients de la lutte. C'est à toute l'histoire de l'esprit que Nietzsche applique l'affirmation suivant laquelle : « Les moyens, qu'on a découverts,

pour se procurer le sentiment de puissance sont presque l'histoire de la culture » (4, 31).

3° *Les forts et les faibles*. — L'opposition de forts et faibles fait partie intégrante de la théorie de la volonté de puissance. Elle prend son point de départ en des vues magnifiques et ambiguës que Nietzsche a trouvées développées surtout dans la médecine de son temps. Influencé par les illusions de la science contemporaine positiviste, il ne sépare pas explicitement ce qui est immédiatement empirique et ce qui est concept universel, imprécis ; la maladie dans le sens d'événement déterminé, saisissable par les sciences naturelles (cet événement se différencie par son origine) et la maladie dans le sens d'appréciation purement évaluative. Finalement il ne met pas de séparation distincte entre ce qui, dans l'attitude de l'homme par rapport à soi-même, peut-être appelé existentiellement « malade » et ce qui peut être appelé « sain » (de sorte que, selon lui, quelqu'un de médicalement malade peut par son attitude s'affirmer comme existentiellement sain, quelqu'un de médicalement sain comme existentiellement malade). La clarté systématique du concept n'était pas le but immédiat de Nietzsche. L'emploi contradictoire des termes ne fait pas obstacle à la clarté de ses intuitions existentielles, mais à la clarté de l'expression, particulièrement lorsqu'elle porte sur des réalités scientifiques et empiriques connaissables. Aux yeux de Nietzsche se confond ce qui résulte de l'interprétation totale du tout de l'être humain et ce qui est connaissance particulière à l'intérieur de la réalité de l'homme (seule connaissance véritablement scientifique). Le type culturel d'une époque est classé par Nietzsche sous les mêmes catégories que les types de maladies nerveuses. L'être-là physio-psychologique de l'homme et la réalité existentielle de son essence, qui n'apparaissent pas sur le même plan, se confondent dans la description par laquelle il les caractérise. C'est seulement de façon transitoire qu'est séparé ce qui, selon l'opinion de Nietzsche, doit mourir comme vie caduque et ce qui, malgré son essence caduque, est de valeur, parce que condition de l'autre. Les abondants exposés de Nietzsche sur cette question entraînent le rationaliste à habiller ses ressentiments subjectifs en concepts apparemment objectifs et à juger agréablement de toutes sortes de réalité, avec un savoir prétendu. Cependant ils fatiguent le lecteur avide de clarté par la répétition d'une incertitude qui n'est pas petite. Faisant abstraction de ces multiples discussions psychiatriques, physiologiques, biologiques, nous allons faire réapparaître quelques catégories où il exprime l'opposition de ces deux types de vie.

Le faible a un caractère chaotique, le fort un caractère synthétique. Le premier est l'homme multiple, le chaos intéressant, le second « l'homme dont les différentes forces sont attelées sans hésitation à un joug pour atteindre un seul but » (16, 297). C'est par son manque de poids que la volonté faible donne naissance à la multiplicité des impulsions. La volonté forte avec sa précision et sa clarté vient de la coordination des impulsions sous la prédominance d'une seule (15, 172). Chez le faible la modération résulte de l'impuissance, du non-être et du non-avoir ; chez le fort, elle est plaisir à la modération, le plaisir du cavalier sur un coursier fougueux (16, 290).

Le faible est l'homme d'un caractère exclusif ou du compromis, de la ligne moyenne et de la modicité ; le fort est « celui qui représente le plus fortement ce que la réalité recèle d'opposition » (16, 296).

Le faible n'a aucune force pour résister aux excitations, le fort les transforme en se les assimilant. En opposition à la soudaineté et à l'impossibilité d'arrêter la réponse chez le faible, la force apparaît en ce qu'elle attend et diffère sa réaction. Le faible, à cause de son incapacité à résister aux excitations, est conditionné par les hasards, il rend plus grossier et amplifie les événements jusqu'à en faire quelque chose de monstrueux (15, 170). La perte de sa personnalité en est la conséquence. Le fort maîtrise le hasard et le transforme en son destin (5, 57). Il peut dire : « Ce qui ne me tue pas, me rend plus fort » (8, 62). « Ce que seulement les natures les plus fortes peuvent faire — oisiveté, aventure, incrédulité, même débauche, — tout cela provoquerait la ruine des natures moyennes, si elles étaient libres de le faire » (13, 308). « Les mêmes raisons qui provoquent le rapetissement de l'homme poussent les plus forts et les plus rares jusqu'à la grandeur » (15, 222). Le faible ne peut dépasser aucun événement ; le fort est capable de les transformer et de se les incorporer. « Il y a des hommes qui possèdent si peu cette force, qu'ils perdent irrémédiablement leur sang à cause d'un seul événement, comme par une seule petite blessure » (1, 286). Mais lorsqu'il déclare : « J'aime celui dont l'âme est profonde même dans la blessure et qui peut périr à cause d'un petit événement » Nietzsche ne pense ni à la force ni à la faiblesse, mais aborde le domaine tout à fait différent de l'éclairement existentiel de la fidélité et de l'intériorité. Par contre, à l'opposition de la force et la faiblesse s'applique : « L'homme fort, dont les instincts puissants sont le résultat d'une forte santé, digère ses actions aussi bien qu'il digère ses repas ; il vient à bout même d'une nourriture lourde » (16, 309).

La vie du faible est pauvre, vide ; la vie du fort est riche, pleine à déborder. Tous les deux souffrent, l'un de sa pauvreté, l'autre de sa surabondance (5, 525).

Le faible veut la paix, l'harmonie, la liberté, l'égalité des droits, il veut vivre là où il n'est pas nécessaire de se défendre (16, 319). Le fort préfère ce qui peut être mis en question et qui est source d'effroi (16, 268). « La première espèce d'hommes ne veut rien risquer ; la seconde cherche le risque » (16, 325). « Le faible est traversé par le désir de vengeance, le ressentiment ; le fort a le pathos agressif » (15, 21).

LE MONDE EST MANIFESTATION DE LA VOLONTÉ DE PUISSANCE.

C'est partout que Nietzsche discerne des manifestations de la volonté de puissance. Elle est le principe dernier des choses. Tout ce qui arrive dans le monde, n'est rien autre que cette volonté dans la multiplicité de ses formes.

La métaphysique nietzschéenne de la volonté de puissance est du même type que les anciennes métaphysiques dogmatiques. Si on la compare avec celle de Leibniz, il n'y a pas de monades (sujets ponctuels), mais des systèmes d'unités de puissance qui croissent ou décroissent. Il est vrai qu'il n'y a pas d'harmonie, même celle

des déterminations continues dans cette lutte des quantités de puissance qu'est l'être lui-même. Mais de même que chez Leibniz, il y a plus ou moins de clarté dans les monades, qui sont les quantités de puissance (chez Nietzsche la volonté interprétative de puissance), il y a, distribuées par le monde, ces quantités de puissance, plus petites ou plus grandes, perpétuellement changeantes, qui sont l'être véritable. Si l'on rassemble toutes les conceptions de Nietzsche sur ce sujet, on peut édifier un tout relativement systématique qui paraît correspondre par sa forme intellectuelle aux grands systèmes philosophiques du xvii^e siècle.

Nietzsche qui faisait tout ce qui était en ses forces pour garder ouvert le possible, pour développer toute perspective, pour voir l'infini des interprétations, paraît finalement, en donnant une valeur absolue à quelque chose de particulier, fermer sur soi toutes choses. Au lieu, pour répondre à la grande question qui libère et n'a pas de réponse universelle, de renvoyer à l'historicité actuelle de l'existence profonde il semble plutôt en substantifiant l'être en volonté de puissance, donner une réponse universelle.

Délimitée de cette étroite façon la tâche métaphysique est une morphologie de la volonté de puissance. Ses développements, ses spécialisations doivent être conçus comme parallèles aux manifestations tangibles des formes de toutes choses. Nietzsche a rempli cette tâche jusque dans ses ramifications les plus profondes. Nous n'indiquerons brièvement que quelques points principaux, dont le caractère direct produit d'une part une impression magnifique, d'autre part une remarquable impression d'étrangeté.

Dans cette métaphysique on peut distinguer deux attitudes méthodiques. Premièrement, Nietzsche essaie de comprendre la forme que nous attribuons au monde dans la connaissance, la beauté, la religion et la morale. Deuxièmement, il cherche à interpréter le monde même, le monde inorganique, le monde organique et la conscience.

Dans la première attitude Nietzsche construit une interprétation des interprétations. Sa propre interprétation devient éclaircissement de toute interprétation. La forme donnée par une interprétation résulte toujours d'une volonté de puissance. Mais elle révèle du même coup l'espèce de celle-ci, c'est-à-dire si elle est volonté de puissance d'une vie qui s'élève ou qui descend, d'une vie véritablement puissante ou effectivement impuissante. Aussi l'interprétation par la vérité, la beauté, la religion et la morale a un sens ambigu. Elle est symptôme de force ou de faiblesse, et le contenu apparemment le même (ainsi le nihilisme, ou l'ivresse de la beauté, ou la loi morale) peut signifier selon son fondement quelque chose d'opposé.

Dans la deuxième attitude, Nietzsche interprète métaphysiquement ce qui, jusqu'ici, dans la réalité des interprétations n'était pas véritablement interprété par la vie elle-même, mais seulement pour des conditions fallacieuses de vie, parfois nécessaires.

1° *La connaissance* : Lorsque le regard de Nietzsche se fixe sur la vérité liée à la vie, il en voit le critère « dans l'élévation du sentiment de puissance » (16, 45). L'intellect préfère « l'hypothèse »

qui lui donne le plus le sentiment de puissance et de sécurité, il la donne comme vraie. Est vrai « ce qui donne à la pensée le sentiment le plus grand de force », « du côté du toucher, du voir et de l'ouïr — à quoi il faut opposer la résistance la plus forte » (16, 45).

En conséquence, selon Nietzsche : « la connaissance travaille comme instrument de la puissance » (16, 11). « La volonté de vérité se développe au service de la volonté de puissance » (14, 322). « Les sciences de la nature cherchent par leurs formules à nous apprendre à subjuguier les forces naturelles » (13, 79). « Le degré de notre sentiment de vie et de puissance nous donne la mesure de l'être, de la réalité, de la non-apparence » (16, 14).

La « logique » de Nietzsche est dominée par cette interprétation. Le principe de la contradiction « ne contient aucun critère de la vérité, mais un impératif : ce qui doit s'imposer comme vrai » (16, 29). Là où Nietzsche interprète dans leur individualité le sens des catégories particulières, s'applique toujours : « Tout sens est volonté de puissance » (16, 25). Qu'il y ait des cas identiques, cette présupposition de la connaissance par catégories repose sur cette volonté : « la volonté d'égalité est la volonté de puissance » (16, 25).

2° *La beauté* : la beauté est forme produite par l'art ou rendue visible par la contemplation. « Notre amour pour ce qui est beau est la volonté créatrice ... Le plaisir de former et de transformer un plaisir premier » (16, 19). La volonté de « beauté » signifie : « Développement illimité des formes, seules les plus belles sont les plus fortes » (14, 325).

Comme manifestation de la volonté de puissance l'art est le grand stimulant de la vie (14, 370 ; 8, 135). Il est la rédemption de celui qui connaît lorsqu'il voit et veut voir le caractère affreux et contestable de l'être-là ; rédemption de celui qui non seulement voit ce caractère affreux de la réalité, mais veut le vivre : c'est-à-dire rédemption du héros ; rédemption de celui qui souffre, par elle celui-ci trouve le chemin conduisant aux états où la souffrance devient voulue, éclairée, divinisée (16, 272). La volonté de puissance s'exprime dans l'art qui communique une situation humaine sans craindre ce qui est le plus affreux (8, 136).

La différence des arts manifeste la différence d'espèce et de degré de la volonté de puissance (8, 125). « Le plus haut sentiment de puissance et de sûreté trouve son expression dans le grand style ». Chez l'architecte « c'est l'ivresse de la grande volonté qui a le désir de l'art : les hommes les plus puissants ont toujours inspiré les architectes » (8, 125).

L'art va au delà de l'artiste jusque dans ce que le monde a de plus intérieur. S'attacher à l'apparence ultime, c'est la volonté de la vie et de la puissance : « le monde lui-même n'est rien qu'art. La volonté inconditionnée de savoir me parut dans un tel monde de l'apparence comme un crime contre la volonté fondamentale métaphysique » (14, 366).

3° *Religion et Morale* : Nietzsche y voit des manifestations prééminentes, mais non exclusives de la volonté de puissance de l'impuissant. L'homme religieux est « l'homme qui ne se sent pas libre, qui sublime ses états, ses instincts de soumission » (16, 142).

La morale en tant que morale des esclaves est l'instrument de domination des malvenus.

La morale est aussi forme de la volonté puissante, non comme morale, mais comme moyen. La volonté de bien ne réside pas dans l'essence des choses. Elle naît seulement là où il y a déjà une culture sociale. Elle vient de « ce que un tout plus élevé veut se conserver en face d'un autre tout » (14, 323). Si l'on introduit le vouloir dans la morale, elle devient la doctrine des relations de domination, grâce auxquelles naît le phénomène « Vie » (7, 31). L'interprétation faisant de ce qui apparaît la manifestation de la volonté de puissance revêt un tout autre caractère, si ce qui apparaît est le devenir inconscient de la nature, incompréhensible pour nous de l'intérieur, s'élevant de l'inorganique à l'organique et à la conscience même conçue comme un pur devenir qui est fonction de l'organique.

4° *Le monde inorganique* : Quelle est la causalité de la nature inanimée, qu'y a-t-il dans ces éléments, que nous considérons de l'extérieur et cherchons à comprendre grâce à l'idée de loi de la nature et de régularité ? C'est là une vieille question, à laquelle on n'a souvent fait que répondre en imagination. Nietzsche donne ici son explication qui est la même pour toutes les choses. « Si nous croyons à la causalité de la volonté, nous devons essayer de considérer hypothétiquement la causalité de la volonté comme la seule ... alors tout processus mécanique, en tant qu'il est animé d'une force agissante, n'est rien que la force de volonté, l'effet de la volonté » (7, 57).

La réalité dernière du monde inorganique est constituée non par des choses, « mais par des quantas dynamiques dans une relation de tension avec tous les autres quantas dynamiques » dont l'essence consiste dans l'action qu'ils exercent les uns sur les autres. Mais l'action résulte uniquement de la volonté de puissance. « Les prétendues lois de la nature sont des formules pour les rapports de puissance » (13, 82). Mais quelle est cette volonté de puissance que nous ne pouvons cependant ni vivre, ni voir, avec quoi nous ne pouvons pas coïncider dans sa vérificabilité empirique ? Elle n'est « pas un être, un devenir, mais un pathos, c'est le fait élémentaire dont résultent devenir, action » (16, 113).

Que la volonté de puissance soit la réalité dernière, Nietzsche le pense nécessairement d'après l'analogie de la volonté expérimentée en nous. Si tout n'est rien autre que volonté, la volonté doit pouvoir agir en tant que volonté. Mais comment agit-elle ? « La volonté ne peut agir naturellement que sur la volonté et non sur la matière » (7, 57). L'action de la volonté ne peut se produire que du fait qu'elle perçoit une autre volonté et est perçue par elle. « L'action des éléments inorganiques les uns sur les autres est toujours un effet à distance, donc une connaissance doit précéder toute action ». Ce qui est éloigné doit être perçu (12, 230). Aussi Nietzsche constate : « Dans le monde chimique règne la perception la plus aiguë de la diversité des forces » (13, 227).

Dans la connaissance percevante propre à l'inorganique la perception, la représentation, le sentiment, la pensée ne sont pas séparés dans la volonté de puissance. Ce n'est qu'avec l'organique que commence la séparation (13, 229). Mais, la séparation de ces

moments entraîne l'inexactitude et la possibilité d'erreur. Aussi la perception de la valeur des forces et de leur rapport de puissance n'est absolument exacte que pour le monde inorganique : « là règne la vérité. » « Avec le monde organique commence l'indétermination et l'apparence » (13, 228).

Aussi, dans ces perspectives le monde inorganique est pour Nietzsche plus élevé que le monde organique : « le domaine où il n'y a pas d'erreur est plus élevé ; l'inorganique est la spiritualité sans individualité » (13, 88) : c'est-à-dire la volonté de puissance parfaitement une et semblable à elle-même, qui ne connaît aucune fissure, toujours ouvertement présente, véridique. Par contre la vie organique est une spécialisation : « le monde inorganique qui est se tient à l'arrière-plan, est la plus grande synthèse de forces et par là ce qu'il y a de plus élevé et de plus respectable. L'erreur de limitation de la perspective y fait défaut » (13, 228). Nietzsche est enthousiasmé par l'inorganique. « Le monde mort ; éternellement en mouvement et sans erreur ; force contre force » ! Et dans le monde doué de sensibilité tout est faux et orgueilleux (12, 229). L'inorganique n'est pas l'opposé de l'organique, mais le sein maternel, c'est la règle tandis que l'organique est l'exception.

5° *Le monde organique* : Par opposition à l'inorganique, considéré comme la « spiritualité sans individualité », l'organique est le domaine où toutes choses deviennent individuelles. Ceci résulte premièrement de l'invention et de l'interprétation que la vie individuelle fait de son monde. « Le monde organique est la suite des essences entourées de petits mondes imaginés ... leur entourage. La capacité de créer (façonner, trouver, imaginer) est leur capacité fondamentale » (13, 80). « La créature organique a son champ oculaire commandé par l'égoïsme, afin de continuer à subsister. Elle ne peut penser que pour autant que cela est utile à sa conservation » (13, 88).

Ce monde de toutes les créatures organiques qui vient d'apparaître n'est deuxièmement possible que parce que le souvenir est antérieur à la conscience. « L'organique se distingue de l'inorganique du fait qu'il amasse des expériences et qu'il n'est plus jamais semblable à lui-même. » (13, 231). « Je présuppose de la mémoire et une sorte d'esprit chez tous les êtres organiques ; l'appareil est tellement fin, qu'à nos yeux il paraît ne pas exister » (13, 232). Toute la préhistoire organique est déjà à l'œuvre dans tout jugement inspiré par le sens « il n'y a pas d'oubli dans le règne organique, mais bien une sorte de digestion de ce qui a été vécu » (13, 237).

Dans le moment où Nietzsche se représente l'organique, l'essence de celui-ci s'élève à ses yeux (en opposition à la précédente minimisation de l'organique en face de l'inorganique). « Le puissant principe organique m'en impose, par la facilité avec laquelle il s'incorpore la matière inorganique. Je ne sais pas s'il faut expliquer cette finalité simplement par un processus de montée. Je croirais plutôt qu'il existe de toute éternité des êtres organiques » (12, 231). « L'organique n'est pas produit » (13, 232).

Ce qui dans l'organique produit et élève l'organisation n'est pas une intention, un but, un hasard. Dans son explication métaphysique Nietzsche remarque « que la finalité apparente (finalité

infiniment supérieure à tout art humain) n'est que la conséquence de cette volonté de puissance qui est en jeu dans tout processus (l'augmentation de force introduit un ordre qui ressemble à une esquisse inspirée par la finalité) ; les fins apparentes ne sont pas l'objet d'un dessein, aussitôt qu'est atteint un degré supérieur de puissance par rapport à une puissance plus mince et que cette dernière travaille comme fonction de la plus grande, un ordre résultant du rang et de l'organisation éveille nécessairement l'apparence d'un ordre de moyen et de fin » (16, 58).

La volonté de puissance ne produit pas un monde de formes figées pour une durée éternelle, mais transforme celui-ci dans un devenir incessant. Nietzsche cherche la direction de ce devenir. A l'encontre de la conception regardée comme évidente, voyant dans le mouvement par lequel la vie se développe en des formes supérieures son accession à un niveau supérieur à celui de la matière inanimée, Nietzsche écrit : « L'inverse que tout jusqu'à nous est chute, est tout aussi démontrable. L'homme, et justement l'homme le plus sage, est la plus grande erreur de la nature et auto-contradiction (l'être qui souffre le plus) ; la nature se dégrade jusqu'à ce point. L'organique comme dégénérescence » (12, 359).

L'organique est pour lui la volonté de puissance, dans son devenir, celle-ci se modifie continuellement et n'a pas de direction précise. L'homme en tant qu'être-là organique est une spécialisation de la volonté de puissance et par là, en tout cas, une force destinée à la ruine. « L'homme est ... le processus organique total pour autant qu'il est enfermé dans une seule ligne déterminée. Qu'il subsiste encore vient de ce que le système déterminé d'interprétation (qu'il est) n'a pas changé » (16, 143). Mais comment ce devenir est-il possible ? « Notre insatisfaction, notre idéal, est peut-être la conséquence de ce type d'interprétation que nous nous sommes assimilés, de notre point de vue perspectif : peut-être est-ce à cause de cela que la vie organique est anéantie ... La disparition de la vie organique, même de sa forme la plus élevée, est nécessairement du même ordre que celle de l'individu » (16, 143).

6° *La Conscience* : Nietzsche appelle la forme et la vie de l'homme : son corps. Celui-ci n'est pas le corps purement anatomique, non point le cadavre, mais le tout des vivantes fonctions inconscientes, dans lesquelles nous sommes englobés. En face de ce corps « toute conscience est pour lui quelque chose de pauvre et d'étroit ». Aucun esprit ne parvient même approximativement à produire ce que le corps doit produire. « Combien faible est notre conscience ... Elle est un instrument ; et en face de tout ce qui est produit de grand sans conscience, elle n'est pas l'instrument le plus nécessaire ... peut-être n'y a-t-il aucun organe aussi mal développé ... elle est l'organe né le dernier ... tout ce qui est conscient n'a qu'une importance secondaire. Le spirituel est le langage, par signes du corps » (13, 164).

Le corps n'est pas seulement la force visible, mais le devenir vivant de la totalité englobante, en train de s'individualiser, de la volonté de puissance. « Le corps humain dans lequel le passé le plus éloigné et le plus proche de tout le devenir organique redevient vivant et corporel, à travers lequel et au delà duquel paraît s'écouler

un fleuve immense : le corps est une pensée plus étonnante que la vieille âme » (16, 125). La croyance dans le corps est à bon droit une croyance plus forte que la croyance dans l'esprit (15, 44). Le corps est la « grande raison » dont la petite raison est seulement l'instrument, (6, 46).

Les pensées de Nietzsche vont à déprécier la conscience. D'elle-même celle-ci n'est rien. Contre l'estime exagérée de la conscience, Nietzsche avance qu'elle suit en boitant, se contente d'une seule observation pendant laquelle elle s'arrête pour autre chose (11, 185). En outre, elle n'effleure que la surface, se borne à regarder (11, 289) même le monde intérieur. Elle dispose celui-ci à sa façon, de même que le monde extérieur. Ce qui devient conscient est seulement symptôme d'un devenir véritable et plus riche, hors de la conscience (13, 65). Elle n'est qu'une apparition terminale, n'agit pas elle-même. Elle atomise parfaitement tout ce qu'il y a de continuité dans la conscience (16, 8).

Mais quel est ce devenir véritable dont la conscience est l'instrument ? C'est la volonté de puissance : « Toute pensée, tout sentiment, toute volonté ... est un état total et résulte du rapport momentané de puissance de toutes les impulsions qui nous constituent. Ce que nous nommons conscience n'est qu'un moyen et un instrument par lequel non un sujet, mais une lutte cherche à se maintenir » (13, 71). « En fait, nous ne voyons pas la lutte qui se passe sous la table » (13, 64).

Le problème qui se pose est de savoir d'où provient en général la conscience. Elle s'explique par le service d'une volonté de puissance. Selon Nietzsche son sens s'explique par la situation misérable où nous sommes : La misère oblige les hommes à se comprendre de façon rapide et précise. Sans la conscience il n'y a pas de compréhension. « La finesse et la force de la conscience paraît toujours être en rapport avec la capacité de communication d'un homme, la capacité de communication avec le besoin de communication ». La conscience est le lien entre l'homme et l'homme : « Le développement du langage et le développement de la conscience vont la main dans la main ». En lui attribuant cette origine Nietzsche ne fait pas de la conscience ce qui appartient à l'individu en tant que tel. La conscience n'est pas le propre de « l'existence individuelle de l'homme ». Il est plus vrai de dire qu'elle n'est finement développée, que dans la mesure où elle est utile à la communauté et au troupeau. Elle est l'aspect non individuel de l'homme, son caractère moyen (5, 290) : « seulement un moyen de communication, non le sensorium total et l'instance la plus élevée » (16, 37).

Comme la conscience est un produit du besoin et qu'elle n'a pas de fondement en elle-même, on comprend trop facilement que : « La dégénérescence de la vie est essentiellement conditionnée par l'extraordinaire capacité d'erreur de la conscience » (16, 137). « Toute action parfaite est inconsciente » (15, 356). « Il nous faut chercher la vie parfaite, là où la conscience est la plus faible » (15, 469).

De plus, la conscience a aussi pour Nietzsche une signification essentielle et mystérieuse. C'est « un processus qui s'approfondit, s'intériorise », ou s'approche continuellement du centre biologique

(16, 22). Ce que, par exemple, effectue la conscience lorsque j'étends le bras, est inexplicable. Savoir et action se trouvent ici séparés dans deux domaines différents. « D'un autre point de vue Napoléon fait le plan d'une guerre — ici tout est connu ... parce que tout doit être ordonné ; mais il faut aussi des subordonnés qui expliquent l'universel et l'adaptent à la misère de l'instant » (16, 129).

Il faut entendre un appel à la conscience dans l'affirmation suivante : « La nature est bête ; et pour autant que nous sommes nature, nous sommes tous bêtes. La bêtise a aussi un beau nom : elle s'appelle nécessité. Venons donc à l'aide de la nécessité » (16, 239).

CARACTÉRISTIQUE CRITIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE DE LA VOLONTÉ DE PUISSANCE.

Lorsqu'on suit les chemins nombreux par lesquels Nietzsche cherche à concevoir la volonté de puissance comme essence des choses, nous en arrivons à l'idée que celle-ci est une hypothèse portant sur quelque chose dont on pense qu'il est fondement. De l'unité est dérivée et expliquée la totalité des apparitions : tout n'est que ... modification de la volonté de puissance. Mais, ce dont on pense qu'il est fondement, est acquis parce qu'on a accordé un caractère absolu à un phénomène se produisant d'une façon qui n'est que relativement universelle. Les vérifications multiples, intuitives faites par l'observation empirique s'unissent à une interprétation puisée dans une traduction incontrôlable, non intuitive, appliquée à l'être par une pensée qui lui accorde une valeur absolue.

Si en fait Nietzsche a adopté cette forme de pensée métaphysique, il n'y a aucun doute que, de même qu'au point de départ il pensait à quelque chose d'autre, de même au but il a voulu quelque chose d'autre.

Il sait, premièrement, que la volonté de puissance qui est au fond de tout devenir est inconnue. Du fait qu'elle est nommée, elle n'est pas encore connue. Il est essentiellement différent d'interpréter le monde par le morcelage en concepts ou de l'interpréter comme tout. Cette dernière interprétation ne morcelle pas, ne déduit pas, mais lit le chiffre de l'Un. Aussi Nietzsche est conscient, deuxièmement, qu'au lieu d'inventer une hypothèse sur l'être fondamental, il cherche ce par quoi tout se reconnaît comme apparenté avec lui.

Si nous voulons nous attacher à l'originalité véritable de Nietzsche, nous devons chercher dans cette manière de penser, en passe de devenir métaphysique-dogmatique, ce qu'il entend par chiffre, pour autant que tout peut s'y reconnaître apparenté, et ce qui est d'une certaine façon réel et essentiel, sans pouvoir s'y reconnaître.

La conception du monde comme volonté de puissance donne à la lutte comme lutte une bonne conscience, si tout se change pour elle en moyens de lutte. Par elle s'affirme l'allégresse de la puissance. La volonté de lutte reçoit d'elle une impulsion incessante. Tout ce qui est pour nous puissance effective et plaisir à la lutte, non seulement se reconnaît comme apparenté, mais acquiert son sens plus élevé.

Cependant il s'agit ensuite de savoir quelle volonté de puissance s'affirme et à quel titre. La multiplicité qualitative, le rang de la

volonté de puissance et de l'essence de la puissance décide de la valeur du plaisir de la lutte concrète. La métaphysique de Nietzsche devient, bien qu'elle-même le développe, ici ambiguë sur la façon de savoir qui et comment quelqu'un peut s'y reconnaître. En effet tout être-là comme tel le peut, mais alors seulement selon son rang.

Le sens de cette métaphysique est confirmé par le fait que l'acte par lequel on pense, doit nécessairement être conçu comme acte de la volonté de puissance. Selon Nietzsche, elle est une image du monde adaptée aux puissants représentants du mouvement de réaction contre le nihilisme.

La limite du sens de cette métaphysique ne nous sera indiquée que par la révélation de ce qui ne se reconnaît pas en elle. Ce trait fondamental de parenté avec tout ce qui est, n'est pas total. L'interprétation donnée par Nietzsche voit dans les créations humaines l'expression de la volonté de puissance, la possibilité pour toutes choses de dégénérer en instrument de la volonté de puissance, mais n'atteint pas ce qui, dans le fond de l'existence humaine, n'a absolument rien à faire avec une volonté de puissance et même n'apparaît véritablement que du moment qu'on en fait abstraction. On ne trouve pas en elle l'être soi, qui se sait responsable de soi, le point indépendant qui, dans son inconditionnalité, n'existe qu'en rapport avec la transcendance, la communication comme lutte aimante sans volonté de puissance et usage de la puissance, l'horizon vraiment ouvert et libre. Bien que Nietzsche ait dévoilé aussi ces modalités de l'être essentiel, ce qu'elles ont de premier a le droit de s'affirmer en face de cette métaphysique.

Ce qui est décisif est que cette métaphysique d'une immanence radicale veut dire le chiffre de l'être comme volonté de puissance sans transcendance. Ce qui dans l'être-là se connaît comme devant la transcendance ne peut se reconnaître dans cette métaphysique. A la possibilité de cette métaphysique s'oppose, sans que ce soit essentiellement une lutte pour la puissance, un être dans l'être-là qui se refuse à cette interprétation. Celui-ci accompagne Nietzsche aussi longtemps qu'il projette dans le monde une lumière réaliste et particulière et se refuse là où l'être lui-même doit par là être atteint.

De plus, la limite de la métaphysique de la volonté de puissance est donnée du fait que ce qui se reconnaît dans l'interprétation du monde inorganique et organique ne peut être connu que de nous dans la contemplation. Il s'agit uniquement de symboles de la volonté de puissance, qui n'ont aucune valeur de connaissance et ne peuvent faire prendre conscience d'aucune parenté véritable.

Relativement à cette indication des limites de la métaphysique de la volonté de puissance, il est essentiel et caractéristique de toute la pensée de Nietzsche qu'une fixation de limites se produit déjà chez lui. Nietzsche ne se fait le serviteur d'aucune de ses doctrines. Il les garde toutes dans la main, et en fait les tient en balance par d'autres doctrines. La doctrine de la volonté de puissance n'est pas la métaphysique définitive de Nietzsche, mais un essai dans l'ensemble de sa recherche de l'être.

Le défaut de cette métaphysique apparaît chez Nietzsche, du fait qu'elle se trouve dans un rapport de complémentarité polaire avec

son image de la vie, et dans le fait qu'elle est recouverte par la doctrine de l'éternel retour, qui de son côté ne devient pas absolue.

On ne rencontre donc pas chez Nietzsche la vérité objectivante à la manière de l'ancienne pensée rationaliste de la métaphysique dogmatique. Le rationaliste met la vérité dans la construction conceptuelle. Celle-ci n'a pas la prééminence chez Nietzsche. Elle ne s'impose pas à lui comme vérité définitive sur l'être lui-même, bien qu'il paraisse succomber par moments à sa propre tentative comme si celle-ci se transformait pour lui en construction dogmatique.

C'est seulement là où toute doctrine peut devenir relative que domine le philosophe véritable de Nietzsche. Pénétrer jusque-là suppose qu'on a rompu avec toutes les clôtures qui nous limitent. Le caractère énigmatique de la réalité ne doit pas disparaître dans l'image de l'être dont on a conscience.

LE MONDE COMME PURE IMMANENCE

Toute la métaphysique depuis Parménide à travers Platon jusqu'au christianisme et à Kant développe la théorie des deux mondes. Notre monde de la finitude et de la caducité, du devenir, de la vie temporelle, de l'apparence, est fondé sur le monde de l'être en soi, de l'infinité et de l'éternité, de l'intemporalité et de la vérité. En termes religieux : il y a un Dieu.

Quelque différent que soit le sens de ces oppositions, le moment excitant la résistance de Nietzsche est toujours qu'on oppose un au-delà à un en-deçà, un monde vrai à un monde apparent, un monde invisible à un monde visible, un monde heureux à ce monde de la souffrance. Cette opposition n'est pour Nietzsche qu'une interprétation. Mais tout savoir de l'être n'est pour lui rien qu'une interprétation. Aussi lorsqu'il combat la théorie des deux mondes, il ne combat pas l'interprétation comme interprétation, mais un principe bien déterminé d'interprétation. Les interprétations ne sont pas de la même valeur, c'est plutôt l'une qui a la prééminence de l'autre.

LES RAISONS MILITANT CONTRE LA THÉORIE DES DEUX MONDES.

Le monde vrai de quelque façon qu'on le conçoive reste en fait le monde apparent (16, 66). Le dédoublement est superflu, si l'autre monde est inconnu et si on ne peut exprimer sa subsistance que par la répétition des catégories constitutives du monde connu. Nietzsche ne s'oppose pas à la possibilité d'un nombre innombrable de mondes hors de ce monde, dans lequel nous sommes et pour autant que nous le sommes (16, 89). Ceux-ci ne nous concernaient en rien, tandis que l'affirmation par laquelle nous faisons de l'autre monde, le monde uniquement vrai, nous atteint dans toute notre existence.

Ce que signifie la théorie des deux mondes apparaît dans les motifs qui la font naître. L'homme craint à l'instar du mal le hasard, l'incertain, l'imprévu dans le monde. Là où cela lui semble

impossible, au lieu de surmonter cela dans un esprit réaliste par le calcul, il le combat par une explication du devenir, réellement ineffective, produisant une facilitation subjective. Le devenir est produit par une personne (la divinité). Prévenant le mal, l'homme peut conclure avec elle une convention. L'homme s'aide aussi d'une autre explication de ces maux. Ce n'est qu'en apparence seulement qu'ils sont mauvais, ils sont plutôt, dans leurs conséquences dernières, l'effet d'une bonne intention ; on a mérité le pire comme punition. En tout cas, par ces interprétations l'homme se soumet d'une façon qui diminue sa peur devant le mal et son activité, pour se rendre réellement maître du mal (16, 370). De plus l'homme craint la caducité et le changement comme tel, mais il s'apaise par l'interprétation qu'il y a un autre monde, subsistant, impérissable, bien qu'inconnu. Il craint ses propres passions, le désir immodéré de dominer, la volupté, etc. ..., et les fait disparaître dans le monde vrai pour faire de la libération de celles-ci l'être véritable (16, 72). Toutefois une telle interprétation est une fuite de ce monde dans un autre, qui en fait n'est rien. « La lassitude de vivre a créé l'autre monde » (16, 90).

Une fois affirmé, l'autre monde se maintient par de nouvelles séductions. Le monde inconnu nous excite à l'aventure et nous donne faussement à penser que le monde réellement présent est connu, de sorte que nous ne nous procurons pas la connaissance là où elle nous est possible. Un monde où il en irait autrement nous donne à penser que peut-être tout y sera bien. Nous-mêmes y sommes peut-être autrement. Nous sommes induits à penser que même le monde actuel pourrait être autrement ; nécessité et fatum sont transcendés. Un monde qui est le vrai monde paraît devoir s'imposer moralement à notre désir de vérité dans le sens, que nous devons regarder ce monde présent comme non-véridique, malhonnête, non-vrai, non essentiel (16, 86 sq.).

Le résultat de la séparation en deux mondes est donc la négation du monde et de la Vie. Le monde où l'homme doit habiter et s'installer est discrédité à ses yeux (16, 80). Le vrai monde « est ce qui contribue le plus à rendre contestable le monde que nous sommes et à en diminuer la valeur ; il a été jusqu'ici notre attentat le plus dangereux contre la vie » (16, 79).

Cependant Nietzsche n'a pas seulement récusé l'idée du vrai monde là où elle était dans son fond une interprétation basée sur la volonté de puissance. Son rapport toujours contradictoire à Platon en est l'expression. L'artiste que Platon était a préféré l'apparence à l'être. Pour l'artiste, la valeur véritable d'une chose réside dans le reste d'ombre qu'il saisit autour d'elle. Moins la chose est réelle, plus elle a de valeur. Mais, il y a en outre chez Platon, lorsqu'il déclare plus il y a d'Idée plus il y a d'Être, un renversement d'une puissante hardiesse. Il préférerait l'irréel à ce qui existe et l'appelait l'être véritable (16, 70). Ce monde vérité est en fait accessible au sage, il vit en lui, il est lui. Ce monde est la périphrase de la proposition : Moi Platon, je suis la vérité (8, 82). Ce substrat où, au lieu de la timidité et la fuite du monde, on aperçoit plutôt la puissante capacité du créateur ne se transforme que plus tard en la pensée du vrai monde. Dans le christianisme, il est maintenant inaccessible, mais est promis

au pécheur qui se repent. Dans la suite, il devient inaccessible et au delà de toute promesse ; en tant qu'il est purement pensé, il devient consolation et devoir, c'est l'ancien soleil mais vu à travers le brouillard du doute « pâle, nordique Kœnigsbergien ». Alors, en tant qu'il est complètement connu, qu'il n'est plus consolation et devoir, le vrai monde perd dans le positivisme (agnosticisme) tout son sens. L'instant est atteint où il peut être supprimé. Mais cette suppression accomplie par Nietzsche, ne signifie pas que reste maintenant le monde phénoménal, celui-ci est plutôt supprimé en même temps que le vrai monde. L'horizon est libre pour le monde de Nietzsche (8, 82 sq.).

LA PURE IMMANENCE COMME DEVENIR, VIE, NATURE.

Que reste-t-il maintenant après l'abolition des deux mondes ? Nietzsche appelle ce reste le Devenir, la Vie, et la Nature et entend par là ce qui ne se laisse absolument pas fixer, est essentiellement impensable, est véritablement. C'est pour lui le vrai et le réel, mais il doit cependant, du moment qu'il en parle, le transformer en « être » et par là ou le fausser en en parlant, ou le faire disparaître.

1° A l'être des philosophes qui ne conservent de l'existant pensé par eux que quelque chose d'imaginaire, Nietzsche oppose l'unique être réel qui est Devenir. C'est pourquoi la durée, qui en fait n'existe point, n'a pas de valeur. Nietzsche plaide plutôt pour la « valeur de ce qui est le plus court et le plus périssable, pour le séduisant scintillement du ventre du serpent Vita » (16, 73). Cela ne signifie pas qu'on doive entièrement s'abandonner au hasard de l'instant (« Si vous aviez plus de foi en la vie, vous vous abandonneriez moins au moment ... Vous n'avez pas assez de valeur intérieure pour l'attente » (6, 65). Mais, il faut entendre par là que ce qui disparaît, se risque, se sacrifie, est la forme uniquement réelle, vraie et précieuse de l'être. Pour saisir celui-ci, il faut le prendre au sérieux en lui-même. Un au-delà anéantit le sérieux. Car on transfère le centre de gravité de la vie non dans la vie, mais dans l'au-delà (dans le néant), on a enlevé à la vie son centre de gravité (8, 271) : « non alia sed haec sempiterna » (12, 66). Cette nouvelle éternité de l'être que Nietzsche rencontre dans le Devenir sera le thème du chapitre prochain sous la forme de « l'éternel retour ».

2° Nietzsche plaide donc pour la Vie contre tout ce qui est figé, uniquement pensé, abstrait, contre la diversion dans le néant d'un autre qui est au-delà. La Vie est pour lui d'une part le mot par lequel il conçoit la réalité pour autant qu'il la pense dans des catégories biologiques, d'autre part, le signum par lequel il désigne l'être même que nous sommes véritablement et uniquement. La Vie, ainsi inconditionnellement affirmée, ne peut avoir un sens unique. Dans ses déclarations Nietzsche va continuellement de ce qui englobe l'être véritable jusqu'à la détermination de l'être-là particulier devenu objet biologique. Aussi l'affirmation ne peut s'exprimer que par la voie de négations continues, qui s'opposent aux modalités où la Vie n'est pas proprement Vie. En somme, écrit Nietzsche : « La Vie est-elle donc un devoir ? Non-sens ! » (11, 222), car ce n'est pas la Vie comme pur être-là qui a déjà de la valeur. Celui-ci peut devenir absolument contestable. Lorsque Nietzsche

voit la vie affreuse qui le dégoûte, lorsqu'il ne peut pas supporter les salamandres, a en aversion les feux follets et tout ce qui naît des marais ... il pose la question : « la Vie est-elle donc un marais ? » (12, 349). Et cependant son inimitié va à tous ceux qui « cherchent à suspecter la valeur de la Vie » (12, 67). Il faut distinguer la pure Vie de la Vie véritable, Nietzsche y est d'une certaine façon arrivé en séparant la Vie montante de la Vie descendante, ou en établissant une autre hiérarchie, qui fait appel aux possibilités de l'existence sans chercher à établir quelque chose de façon objective. Nous ne parlons pas ici de l'appel à l'existence naissant universellement des affirmations de Nietzsche. Le problème qui se pose est que par le concept de vie comme pure immanence, on ne réussit pas à atteindre certainement l'existence, qu'on est plutôt amené à glisser vers une conception biologique du savoir — savoir qui dans ces circonstances est toujours savoir apparent.

Aussi, Nietzsche se détourne toujours de ces solidifications du réel. L'ambiguïté illimitée de toute manifestation de la Vie, est alors affirmée comme telle. C'est peut-être le plus fort enchantement de la Vie : « il y a sur elle un voile tissé de fils d'or, de belles possibilités, prometteur, résistant à l'invite, pudique, ironique, compatissant, séducteur. Oui, la vie est une femme (*vita femina*) (5, 263). A la vérité cette ironie peut éveiller la défiance : « C'est en fait de la confiance qu'il a eue dans la vie. Il l'aime comme une femme dont on doute » (5, 9). Cette défiance disparaît cependant dans l'affirmation inconditionnée de la Vie qui domine la pensée de Nietzsche. Cette affirmation n'est pas objet de pensée, mais état dionysiaque, qui est orgueilleusement évoqué dans les chants de danse de Zarathoustra.

A la Vie appartient la mort : « Gardons-nous de dire que la mort est opposée à la vie » (5, 149). La façon dont la mort apparaît à Nietzsche caractérise sa philosophie sans transcendance de la Vie. De cette philosophie découlent ses affirmations sur la mort. L'homme se réfère à la mort. Nietzsche doit nécessairement interpréter cette attitude entièrement en fonction de la Vie. Cette Vie est pour lui le signum de l'existence créatrice, qui s'accomplit dans la création. Mais elle est aussi saisie dans son unité avec la vie biologique, saine, explorable par les sciences naturelles, ou parfois sous la forme de celle-ci seulement. Dans ces deux cas, cependant, elle doit être la pure Vie sans transcendance. Aussi, la mort et l'empire des morts ne sont proprement rien pour Nietzsche.

Mais, il trouve dans tout l'Occident une attitude à l'égard de la mort, qui est fondamentalement opposée à la sienne, c'est la peur de ce qui va se passer après la mort. Il la comprend par son origine historique dans les mystères, la religion égyptienne, le judaïsme, le christianisme. A elle s'oppose l'attitude fondamentale de sa philosophie de la vie : la mort est définitive ... « ce qui se passe après ne nous regarde plus » (470, 72). La mort ne nous fait pas craindre quelque chose qui vienne après elle. Inversement, la connaissance de ce que la mort est un pur néant nous évite de craindre ce qui est encore en perspective dans la vie : « On est assez proche de la mort pour ne pas devoir craindre la vie » (12, 306).

Ou bien la mort est l'événement naturel, inévitable, ou bien elle peut être causée par notre volonté : dans le suicide. L'homme doit se situer par rapport à ces deux cas, à la certitude de l'un et la possibilité de l'autre.

La mort naturelle, la fin qui arrive à un moment quelconque, qui vient sans que je fasse quelque chose, n'est pas effrayante pour Nietzsche. Ce qu'il appelle vie ne signifie point du tout qu'on veut vivre infiniment et qu'on ne veut pas mourir, mais qu'on est supérieur à la vie pour la vie. « Plus on vit de façon pleine et honnête, plus on est prêt, d'abandonner la vie pour un seul bon sentiment » (3, 295). La mort comme fin n'est elle-même qu'une vie ; selon la façon dont je la saisis, je peux être maître de la mort comme de la vie : « Il faut faire de sa mort une fête, que ce soit seulement par méchanceté contre la vie, cette femme qui veut nous quitter — nous ! » (12, 351).

Aussi, s'appuyant sur la certitude de sa plénitude créatrice, Nietzsche se tourne avec mépris contre toute forme de peur devant la mort. Celle-ci est premièrement la peur universellement humaine, qui peut-être est « plus ancienne que le plaisir et la douleur » (13, 272). Elle est le vouloir vivre indéfini qui n'est rien autre que vouloir vivre, qui n'est pas vie juste, parce que sans force. Elle est deuxièmement la peur comme « maladie européenne » (11, 217). Celle-ci provient de la peur de ce qui vient après la mort. Qui succombe est prisonnier de la peur de l'enfer.

Nietzsche est dans la série des penseurs qui veulent dépasser toute forme de peur devant la mort, parce que cette peur est existentiellement cause de ruine et signe d'une existence qui n'est pas fondée en soi. Ceux-ci veulent vaincre aussi bien la peur du désir de vivre que la peur sensible des souffrances et des punitions qui, plus tard, nous attendent peut-être. La libération de cette peur est condition et conséquence non seulement de la vie pleine au sens de Nietzsche, mais aussi de la véracité existentielle de l'élan lié à la transcendance, selon que Kierkegaard l'éclairé. Mais ce qui caractérise la philosophie de la vie de Nietzsche est qu'on peut en tirer ce qui suit.

Parce que la peur devant la mort est toujours signe de faiblesse, Nietzsche va dans son opposition à cette attitude jusqu'à affirmer qu'en moyenne on ne pense pas à la mort et qu'on s'étourdit sur elle, comme si elle ne venait point. Bien que la mort soit la seule certitude de l'avenir : « qu'il est étrange » pense Nietzsche « que cette unique certitude et cette unique communication ne puissent presque rien sur les hommes ». Cependant, Nietzsche ne veut pas par là secouer et rappeler, mais : « Je suis heureux, écrit-il, de voir que les hommes se refusent absolument à vouloir penser à la mort ! J'aimerais contribuer à leur rendre l'idée de la vie encore mille fois plus digne d'être pensée » (5, 211 sq.).

Pour Nietzsche, c'est seulement dans le suicide que la supériorité sur la mort a sa réalité propre. Il l'a loué durant toute sa vie comme ce qui est digne de l'homme ; la mort volontaire (raisonnable) contre la mort involontaire (naturelle) (3, 294). « Il faut convertir la bête, fait physiologique, dans une nécessité morale » (16, 315).

La mort naturelle est la mort « dans les conditions les plus méprisables, une mort qui n'est pas libre, qui ne vient pas en temps voulu, une mort de lâche. Par amour de la vie, on devrait désirer une mort toute différente, une mort libre et consciente, sans hasard et surprise » (8, 141).

Pourquoi, continuant la tradition antique, particulièrement la philosophie stoïque, Nietzsche exprime-t-il cette passion pour la grandeur de l'homme dans le suicide ? Lui aussi, Nietzsche sépare l'essence de l'homme, son être soi le plus intérieur, de son corps et de son pur être-là, le « noyau » de la « substance misérable de l'écorce ». Dans la mort naturelle, le corps est le geôlier « en train de dépérir, souvent malade et stupide, le maître qui fixe le moment où son distingué prisonnier doit mourir. La mort naturelle est le suicide de la nature, c'est-à-dire la destruction de l'essence raisonnable par l'essence irraisonnable » (3, 294). Nietzsche transcende la Vie et s'établit au-dessus d'elle pour la diriger, l'affirmer, la nier, mais de façon à ce que ce qui est le plus intérieur dans l'homme, ce qui est plus que Vie soit pensé cependant comme Vie, comme pure immanence, non comme existence devant la transcendance. Comme elle n'a rien en dehors d'elle, cette Vie n'a pas seulement le droit, mais le devoir de porter un jugement vrai sur le tout de sa réalité et de ses possibilités. Ce jugement portera sur le sens de la vie, afin de savoir si elle est encore créatrice.

Nietzsche conçoit aussitôt ce jugement de façon assez étroite et pense peut-être à la maladie, en tant que celle-ci ne permet pas la création : « Le malade est un parasite de la société. Arrivé à un certain état, il est inconvenant de vivre plus longtemps. L'obstination à végéter lâchement, esclave des médecins et des pratiques médicales, après que l'on a perdu le sens de la vie, le droit à la vie, devrait entraîner de la part de la société un mépris profond. Les médecins, de leur côté, seraient chargés d'être les intermédiaires de ce mépris » (8, 143).

A cette misérable réalité d'une longue mort dans la maladie, comme à toute sorte de vie creuse qui purement végète, Nietzsche oppose la mort que consacre le suicide : « L'accomplisseur meurt de sa mort, victorieux, entouré de ceux qui espèrent et qui promettent. Mourir ainsi est la meilleure chose ; mais la seconde est celle-ci : mourir au combat ... Mais haïe tant par le combattant que par le victorieux, est votre mort grimaçante qui s'avance en rampant comme un voleur ... Que donc votre agonie, votre esprit et votre vertu jettent encore une dernière lueur, comme la rougeur du couchant enflamme la terre, sinon votre mort vous aura mal réussi » (6, 105-108).

Cette attitude veut dépasser la mort naturelle en faisant de la mort une mort libre. La mort doit être elle-même changée en un acte de vie, c'est-à-dire en ce qui est « plus que vie », qui promène ses regards sur elle et la domine. Il en résulterait que dans une réalité parfaitement réussie de tous, personne ne mourrait plus d'une mort naturelle, mais tous mourraient de mort libre, à temps » : « Pouvoir sagement statuer et disposer de la mort appartient à cette morale de l'avenir actuellement totalement insaisissable et qui paraît immorale, regarder son aurore est un bonheur indescriptible » (3, 294).

Ce qui est décisif pour la mort libre c'est la question : quand est-ce que le temps en est venu. Selon Nietzsche il y a deux possibilités. Premièrement, les hommes dont, dès le principe, l'existence ne fut jamais une « vie qui était à temps » : « celui qui n'a jamais vécu à temps ne saurait mourir à temps. Qu'il ne soit donc jamais né ! » (6, 105). Il veut que la mort soit prêchée aux superflus, à ceux qui sont de trop (6, 65-65). Il dit à ces hommes : « Le fait de se supprimer est un acte estimable entre tous ; on en acquiert presque le droit de vivre ... On a débarrassé les autres de sa présence » (8, 144-146). Mais, qui et comment reconnaître celui pour qui de telles paroles auraient un sens, elles seraient évidemment absurdes si quelqu'un, pour qui elles n'ont justement aucun sens, pouvait se les approprier. En effet la valeur de son essence justifie sa vie. Cet appel pourrait, dans un instant de trouble logique, pousser hors de la vie un homme de rang élevé, tandis qu'elle ne serait d'aucun effet sur un homme de rang véritablement moins élevé à qui seul Nietzsche pense ici.

Deuxièmement, Nietzsche pense aux hommes qui auraient vécu leur temps. Quand le moment est-il venu pour eux ? Lorsque la création a atteint sa fin, lorsque le temps est venu « d'avoir pour but et pour héritage » (6, 100) une mort opportune ; lorsque l'homme même peut encore faire ses adieux, lorsque la maladie et l'âge vont jusqu'à rendre impossible une vie créatrice et pleine ? Si l'on devait déterminer effectivement ce moment, on ne pourrait le faire que dans des expressions totalement universelles et indéterminées — dont l'application au cas particulier, si elle était réalisée par voie d'argumentation, ferait que ce ne serait jamais ou toujours le temps opportun, c'est-à-dire selon ma disposition ou selon la disposition de celui qui estime avec sympathie ou antipathie pour l'individu le sens de cette vie. Ou bien le problème du temps opportun serait résolu de façon extérieure et brutale. Ou bien on demande de décider librement de l'instant de la mort en s'appuyant sur la volonté de vivre de façon à être capable de cette décision : « Vivre de sorte qu'en temps opportun on veuille la mort » (16, 315). Cette volonté s'exprime de façon très profonde, mais aussi totalement indéterminée, elle exclut même toute détermination et communicabilité. C'est une volonté qui se modifie ou disparaît en s'exprimant.

Par elle s'impose à l'homme une tâche qu'il ne peut réaliser. L'absence de transcendance de la philosophie de la vie met dans la main de l'homme la totalité des possibilités de l'être comme choses qui sont à sa libre disposition ou qui dépendent de sa production créatrice. Mais l'homme n'est pas et ne peut jamais être un Dieu qui embrasse tout du regard. Il y a peut-être pour lui des possibilités que, dans son savoir profond, dans l'exception qui l'éloigne de l'appartenance à quelque monde que ce soit, il peut accomplir, lorsque en disparaissant il se dérobe de façon mystérieuse à toute interprétation universelle. On touche par là au secret de la grandeur humaine, à une possibilité d'indépendance magnifique, à quelque chose qui pourrait être l'appel incommunicable qu'une âme héroïque s'adresse à elle-même (dans sa solitude et dans le simple éloignement où elle se trouve de la bassesse des hommes qui

admirent ou qui accusent, dans les deux cas jugent). Mais, du fait qu'elle est exprimée, enseignée, exigée (« meurs en temps opportun ! ») — cette possibilité se transforme en l'opposé de ce secret qui pourrait s'exprimer en elle, lorsqu'elle n'est pas dévoilée par un éclairage discret (ce qui n'est pas impossible), mais est atteinte historiquement.

Cette position intellectuelle par rapport à la mort découle nécessairement de l'absence consciente de transcendance dans la philosophie de Nietzsche. Cette absence se manifeste de deux façons.

Premièrement, la mort ne peut pas conserver sa profondeur pour Nietzsche. La conscience de la finitude humaine, la possibilité de la résignation et de la fermeté en face du mystère est nécessairement méconnue par Nietzsche, qui n'y voit qu'une possibilité religieuse : « parce qu'alors, comme de juste, la raison supérieure (Dieu) donne des ordres, à quoi la raison inférieure doit se soumettre. Abstraction faite de la religion, la mort naturelle ne vaut pas une glorification » (3, 294). L'attitude de Nietzsche est à l'opposé « de la pitoyable comédie que le christianisme a fait de l'heure de la mort » (8, 144). Il estime pour le moins, que « l'acte de mourir est moins important que ne le prétend l'habituelle vénération » (4, 267). Limitant son regard au processus purement physiologique vu par un spectateur désintéressé, il peut dire : « Il n'y a pas de plus grande banalité parmi les hommes que la mort » (3, 233).

Deuxièmement, en se réduisant à un événement dont l'homme peut disposer, la mort a perdu sa profondeur (elle lui venait seulement de la transcendance) ; il en résulte que dans la philosophie de Nietzsche les morts ne sont pas présents comme mort. Il n'existe pas de souvenir métaphysique pénétrant son essence, pas d'immortalité (à sa place apparaît le retour éternel sans souvenir). Les grands hommes du passé sont pour ainsi dire opaques à ses yeux dans la claire lumière du jour. Tout le fond mythique de l'existence existentielle qui se rattache aux morts disparaît presque dans cette philosophie de la vie qui ne s'élève pas au delà de l'élan du créateur. Car, à donner une valeur absolue à la vie, la mort comme telle est pour ainsi dire réduite à quelque chose d'indifférent.

3° S'opposant à cette sorte de transcendance, à Dieu et à la morale, à « la dénaturation de la morale » faisant que le bien existe à cause du bien, le beau à cause du beau, le vrai à cause de la vérité, Nietzsche postule le rétablissement de la nature (16, 458), la « reconnaissance d'une morale de la nature » (15, 291), « à la place des valeurs morales des valeurs purement naturelles » (15, 486).

S'opposant à Rousseau qu'on pourrait confondre avec lui, Nietzsche ne cherche pas véritablement un « Retour à la nature », mais l'élévation au-dessus d'elle « Marche en avant, vers le haut, vers la nature sublime, libre et même terrible, qui joue, qui a le droit de jouer avec les grandes tâches. Pour parler en symboles, Napoléon fut un exemple de ce retour à la nature tel que je le comprends » (8, 161). « Mais il n'y a pas de retour à la nature, parce qu'il n'y a jamais eu encore une humanité naturelle ... l'homme n'atteint la nature qu'après une longue lutte. Jamais il ne retourne »

(15, 228). Cette nature n'est rien autre que le terrible texte original « homo natura » ; il s'agit de retraduire l'homme dans la nature.

Mais, dès l'antiquité et même chez Nietzsche, il est presque impossible de démêler dans les affirmations philosophiques ce qu'est la nature. La nature est d'une part l'objet des sciences naturelles, les forces dont l'homme peut se rendre maître, mais d'autre part l'essence de l'homme lui-même et l'être.

Nietzsche sait l'abus de langage qu'il fait en postulant le rétablissement de la nature : « C'est conformément à la nature que vous voulez vivre ? ... Une organisation telle que la nature ... d'une indifférence sans mesure ... à la fois féconde et aride et incertaine, imaginez l'indifférence elle-même érigée en puissance, — comment pourriez-vous vivre conformément à cette indifférence ? ... Or en admettant que votre impératif « vivre conformément à la nature » signifie la même chose que « vivre conformément à la vie », — ne pourriez-vous pas vivre ainsi ? Pourquoi faire un principe de ce que vous êtes vous-mêmes, de ce que vous devez être vous-mêmes » ? (7, 16, sq.). Lorsqu'il parle des « hommes naturels » Nietzsche va en quelque sorte à l'encontre de ses propres affirmations : « Le mal a toujours eu pour lui la plus grande action ! Et la nature est méchante ! Soyons donc naturels ! — alors nous mettons un terme à la série des « gendarmes de l'action » (5, 196). Déjà dans sa jeunesse à la vue d'un orage, il exprime son abandon à la Nature magnifiquement supérieure au bien et au mal : « J'ai senti un élan incomparable. Que m'était l'homme et son vouloir inquiet. Que m'était cet éternel « tu dois », « tu ne dois pas ». Comme l'éclair, la tempête, la grêle, de libres puissances sans éthique sont autres » (à V. Gersdoff, 7 avril 1866). Plus tard, il rejette cette vision bienfaisante de l'indifférence magnifique de la nature à l'égard du bien et du mal et l'appelle plutôt une expérience, la nature qui vient « des artistes nihilistes » (16, 266).

Lorsque Nietzsche voit le « modèle grandiose » : « l'homme dans la nature, l'être le plus faible, le plus sage qui se rend maître, se soumet les puissances plus obtuses » (16, 277), il demande qu'à l'avenir l'homme adopte à l'égard de l'homme une position identique à celle qu'il a en face de l'autre nature » (7, 190). Il faut se demander : qu'est l'homme lui-même ? Est-ce quelque chose de la nature qui se rend maître de la nature ? Mais ce que Nietzsche reconnaît est plutôt « la victoire remportée par les grands hommes sur la nature » (14, 291). C'est seulement la séparation entre l'essence même et la nature qui permet la norme établie par Nietzsche : « jusqu'à quel degré peut-on, au fond de soi-même, dire oui à la nature » (16, 315).

Toute naturalisation implique quelque chose qui, selon la façon dont il est exprimé, se transcende en contradictions. On peut se demander si, même cette immanence peut être appréhendée par la pure immanence. Mais c'est cette pure immanence que veut Nietzsche.

Qu'il soit Devenir ou Vie ou Nature, le processus de l'être est pour Nietzsche interprétation ou être interprété. Après avoir résolu l'opposition entre le monde réel et le monde phénoménal, Nietzsche continue à se servir de l'expression de « monde phénoménal » pour les mondes créés par l'interprétation humaine et comme tels réels ; c'est là une contradiction à laquelle il ne pouvait échapper. Le monde phénoménal est pour Nietzsche le monde vrai. Mais l'impossibilité où il est, lorsqu'il s'exprime, de sortir du filet de ces séparations, manifeste le caractère insurmontable de la difficulté. Lui-même l'a fait connaître.

Si, d'une part, notre intellect est ordonné à la vision perspectiviste (la création interprétative de son monde, pour permettre à des êtres de notre espèce de se conserver), si d'autre part il est doué du pouvoir de connaître cette vision perspectiviste, il doit croire en la réalité comme si elle était unique et concevoir cette croyance comme une limitation imposée par la perspective : « Vue ainsi, une foi n'est plus foi. Elle est dissoute en tant que foi » (13, 49).

Il est clair que Nietzsche envisage ici son propre procédé d'interprétation du monde. Son comportement par rapport à lui est contradictoire. Tandis que, d'un côté il y découvre l'élévation possible au-dessus de la vie et la force véritable de notre essence (qui peut se rendre maître de l'antinomie), il cherche d'un autre côté, à cause du mode qu'il revêt, à récuser comme une impossibilité logique ce savoir destructeur. « Nous n'avons pas le droit de concevoir notre intellect de façon si contradictoire, d'en faire une foi et en même temps un savoir de cette foi comme foi. » Cependant la distinction fondamentale du vrai et de l'apparent (elle ne se sépare pas de la distinction entre l'essence et le phénomène), que lui-même doit aussi appliquer, contraint notre intellect à cette interprétation contradictoire (elle est à la fois interprétation et savoir de cette interprétation) — que Nietzsche rejette ici (employant exceptionnellement la contradiction comme critère dernier de la vérité de ses affirmations). Lorsqu'il termine : « Écartons la chose en soi et avec elle un des concepts les moins clairs, celui de phénomène » (13, 49) il ne peut pas lui-même le faire, bien qu'il ait rejeté avec conviction ces contenus existentiels particuliers qui, calomniant le monde et la vie, utilisent la théorie des deux mondes pour exprimer leur fuite dans l'au-delà. Chez Nietzsche quelque chose de profond veut arriver à la clarté et à l'ampleur des catégories par lesquelles on connaît le monde ; cela semble paraître un instant pour s'embrouiller immédiatement.

Ce qui dans la conception nietzschéenne de la vérité était cercle engendrant toujours un mouvement nouveau, devient finalement dépassement d'une métaphysique dogmatique de la volonté de puissance qui a réussi à s'imposer. Les contradictions deviennent ici paralysantes et ont le caractère définitif de la mort. Elles ne provoquent pas de nouvel essai, même celui de se libérer de cette métaphysique, qui veut être plus qu'une possibilité particulière de symbole, afin de voir jusqu'à quel point tout peut se retrouver en elle.

La critique nietzschéenne de la théorie des deux mondes n'y a vu qu'une grossière dichotomie rationnelle, d'où procède le néant. Toutes les fonctions des catégories « d'essence et de phénomène », de vérité et d'apparence, d'être et de réalité de fait lui ont échappé. Elles servent à exprimer un contenu existentiel tel que la transparence des choses, le fait que le monde est chiffre, sans qu'un autre soit posé par là hors du monde. Les réflexions sur l'être du monde où (comme il le postule) ce qui n'apparaît pas actuel n'a pas droit de cité, mais où l'être du monde ne se cantonne plus aux possibilités déterminées de la connaissance ou à des catégories particulières, lui échappent. Ces catégories ne supposent pas un autre monde qui serait le reflet d'un rêve illusoire. Leur rapport à la transcendance (Dieu) est le support de l'être-soi de ceux dans le monde qui les pensent.

SIXIÈME CHAPITRE

LIMITES ET ORIGINES

INTRODUCTION.

La question fondamentale (Théodicée).

L'ÊTRE A PARTIR DE LA SITUATION.

Premier groupe : l'impulsion vers ce qui est plus vaste, plus élevé, plus éloigné, vers le dépassement sans but. — Deuxième groupe : attitudes fondamentales (la distinction, l'être-là héroïque, l'âme dionysiaque). — Troisième groupe : les divers modes d'intériorité à l'être.

LE OUI DANS LE CADRE D'UNE THÉORIE DE L'ÊTRE.

Le devenir : 1) l'impossibilité de penser le devenir et la nécessité vitale de l'être ; 2) le rétablissement transcendant de l'être dans la philosophie du devenir ; 3) le sens existentiel du dépassement du devenir indéfini. — L'éternel retour ; la doctrine : 1) le fondement de la doctrine ; 2) en se niant comme théorie physique la théorie de l'éternel retour se transcende ; 3) l'instant de la conception ; 4) l'action existentielle de cette conception ; 5) l'action historique. — Dieu ou le mouvement circulaire. — Amor fati.

LES MYTHES DE NIETZSCHE.

Le mythe de la nature. — Dionysios.

LA QUESTION FONDAMENTALE (Théodicée).

L'homme ne saurait poser la question de la réalité de fait sans rechercher en même temps quelle est sa valeur. Devant le caractère incontestable du jaillissement vital dans le monde, seul l'homme peut demander s'il aime ou non vivre, si la vie paie, s'il n'est pas préférable que l'être-là soit ou ne soit pas. Poser de telles questions à la réalité, nous amènera soit à la condamner, soit à la justifier. Si nous présumons un Dieu créateur, cette justification sera la justification de Dieu (Théodicée). Sous toutes les formes que revêt l'image que nous nous formons de l'être, même sous sa forme athée, réapparaît cette question subjectivement comme la question du oui ou du non à la vie, objectivement comme la question du sens et de la valeur du monde.

Nietzsche a posé dans sa forme la plus primitive l'antique question de la Théodicée, qui dans l'antiquité atteignit sa profondeur dans le Prométhée d'Eschyle et dans le livre de Job, qui en des temps plus modernes fut rationnellement discutée par Leibniz. Sa philosophie est née de la réflexion sur le Sens et la Valeur, elle a reçu son accomplissement de son oui à la vie, ou plutôt comme pensée du oui, qui à ses yeux est l'être même.

On ne peut comparer à nulle autre question celle de la valeur et du sens de la réalité. C'est uniquement par elle que l'homme paraît véritablement devenir sérieux ; Nietzsche s'étonne de ce que le plus souvent on ne la pose pas, en particulier de ce que même la volonté de savoir de l'homme peut aller son chemin sans elle. C'est pour le jeune homme un objet d'étonnement que l'homme scientifique se comporte « comme si l'existence n'était pas une chose funeste et grave ... Chaque pas en avant devrait lui remettre ces questions en mémoire : d'où venons-nous ? où allons-nous ? à quoi bon vivre ? Mais son âme s'échauffe à l'idée de sa tâche, pour compter les étamines d'une fleur » (1, 229). Mais une fois la question posée, la réalité a un aspect désolé, lorsqu'elle est dévisagée sans voile. Elle n'est qu'une succession ininterrompue d'événements passés, une chose dont la vie est auto-négation et auto-destruction perpétuelle (1, 284 sq.). Par ce regard sur le tout, l'homme désespéré cherche consolation et appui. Mais, la réflexion intellectuelle ne fait qu'augmenter son désespoir, lorsqu'il devient toujours plus clair que l'humanité n'a pas de but et que, à cause de cela, il faut dire de toute vie humaine qu'elle n'a pas de sens (10, 495 sq.). Par la question du sens dernier et de valeur, la vie peut accueillir de façon sérieuse les possibilités de l'existence, mais elle a aussi perdu sa sûreté incontestable. Pour que l'homme se réalise de façon substantielle, il n'est cependant pas nécessaire que dans la clarté du regard portant sur le tout de la réalité, on s'aveugle pour retourner à une sûreté naïve et étroite, il suffit d'acquiescer la certitude originellement existentielle. Aussi, simplifiant et objectivant, Nietzsche peut dire que le but le plus important de l'humanité est peut-être que soit mesurée la valeur de la vie et déterminée la raison pour laquelle existe l'humanité ; il faut « attendre qu'apparaisse l'intellect le plus élevé » « pour que soit définitivement établie par lui la valeur ou la non-valeur de la vie » (11, 13).

Il faut ajouter qu'il devient difficile à Nietzsche de répondre à cette question de la valeur de l'existence, à cause justement de l'impossibilité de donner une réponse. C'est lorsque les jugements de valeur prennent une forme objectivante qu'il en vient à des considérations logiques qui montrent cette impossibilité. Alors il rejette les jugements de valeur portant sur la vie, l'être-là, le monde dans leur totalité.

Pour pouvoir porter un tel jugement, il faut commencer par avoir un point d'appui permettant de porter ses regards sur le tout : « Il faudrait prendre position en dehors de la vie ... pour pouvoir traiter du problème de la valeur de la vie » (8, 88). Mais dans la vie nous sommes incapables d'adopter cette position imaginaire. Même le tout n'a pas de norme en dehors de lui ; il n'a ni valeur positive, ni négative, « car ce relativement à quoi on le mesurerait, par rapport à quoi le mot valeur aurait un sens, fait défaut. On ne peut pas évaluer la valeur totale du monde » (16, 168).

De plus, pour pouvoir juger, il faudrait « connaître la vie à la façon de celui qui l'a traversée, du grand nombre et même de tous ceux qui y ont passé » (8, 88). La faute capitale de toute appréciation globale, est qu'en fait la mesure de la totalité du monde est toujours empruntée à une réalité particulière de celui-ci. C'est « une naïveté

de faire du plaisir, ou de la spiritualité, ou de l'éthique, ou de n'importe quelle sphère de la conscience, la plus grande valeur ; et peut-être de justifier le monde par elles » (16, 165).

De ces objections fondamentales, il résulte que « tous les essais pour déterminer la valeur de la vie sont faux » (14, 312) et que « tous les jugements sur la valeur de la vie doivent devenir illogiques et par là injustes » (2, 49).

Cette vue n'empêche pas Nietzsche de porter des jugements de valeur, dont il comprend cependant l'impossibilité. Celle-ci se manifeste à lui selon deux aspects. D'une part il veut passionnément la vie et d'autre part il s'interroge sur les raisons pour lesquelles il l'aime. Il reconnaît même : « je ne veux plus la vie ... Qu'est-ce qui me fait supporter sa vue ? Le regard sur le surhomme qui affirme la vie. J'ai essayé de l'affirmer moi-même. Ah ! » (12, 359).

Que la connaissance de l'impossibilité d'une réponse n'empêche pas de répondre effectivement et que malgré l'impossibilité logique de la question, quelque chose dans l'homme extorque la réponse, indique que la question a un fondement et que sa réponse est plus profonde que toute connaissance. Le oui ou le non au réel ne résultent pas de connaissances fondées ou fondables, mais sont action de la vie elle-même. Aussi Nietzsche atteint le fond de sa philosophie en mettant en question la valeur de la vie, la position de cette question, et les diverses réponses. Au lieu de rechercher la valeur de la réalité, il s'interroge sur la valeur de cette question et sur la valeur du oui et du non à la vie, afin de retrouver ainsi la source où le oui que l'on ne peut atteindre, apparaîtra libre de toute prévention.

Ces réflexions philosophiques amènent tout d'abord Nietzsche à une solution apparemment simple, qui lui fait voir dans la question et la réponse négative le signe d'une vie décadente. Lorsque Zarathoustra dit dans son émotion : « Il y a autour de moi un inconnu qui regarde d'un air pensif. Quoi ! Tu vis encore ? Zarathoustra ? Pourquoi ? N'est-ce pas folie de vivre ? », il ajoute immédiatement : « Ah mes amis, c'est le soir qui interroge par moi. Pardonnez ma tristesse » (6, 159). Ce qui est faiblesse d'un état d'âme devient ainsi symptôme d'une certaine espèce de vie, lorsque par sa structure habituelle, celle-ci porte des jugements de valeur de ce genre sur le tout. « La condamnation de la vie venant de celui qui vit, n'est finalement que le symptôme d'une certaine espèce de vie » (8, 88), elle est « la marque des vaincus » (14, 96), des malades et des décadents. A l'objection que les plus sages de tous les temps ont jugé la vie de la même façon et que même Socrate, quand il mourut, dit : « vivre — cela veut dire être longuement malade », Nietzsche répond « Qu'est-ce que cela prouve ? Qu'est-ce que cela montre ? ... Ces sages les plus grands de tous les temps ... Peut-être n'étaient-ils plus tous solides sur leurs jambes ? » (8, 88). Puisque les véritables estimations de la vie dépendent des états d'âme dominants (13, 218), Nietzsche demande que « le jugement suprême sur la vie ne soit inspiré que par l'énergie suprême de la vie ... Ceux qui sont fatigués, les pauvres d'esprit n'ont pas le droit de juger de la vie » (10, 420). Il s'oppose même à la question de la valeur de la vie, parce qu'elle montre qu'on est préoccupé par la souffrance. Nietzsche

établit par contre et postule que : « des hommes courageux et créateurs ne conçoivent jamais le plaisir et la souffrance comme question dernière sur la valeur ... il faut les vouloir tous deux ... Il y a quelque chose de fatigué et de malade chez les métaphysiciens, qui mettent au premier plan les problèmes du plaisir et de la souffrance » (16, 75).

Si c'était là le terme de l'activité philosophique de Nietzsche nous n'aurions atteint qu'un faible résultat. Une réalité particulière dans le monde, un point de vue permettant la découverte de faits biologiques serait norme de l'expérience de la limite. Mais, au lieu de se terminer en doctrine de décadence, l'activité philosophique de Nietzsche suit plutôt des chemins à elle propres, qui la conduisent à une source, qu'il nous fait saisir de façon plus profonde. La question fondamentale, impossible sur le plan de la connaissance rationnelle, réduite à un symptôme et pratiquement écartée sur le plan des considérations biologiques, même médicales, est reprise au delà de la raison et se présente à Nietzsche dans son sérieux véritable.

La critique de la raison faite par Nietzsche signifie premièrement que l'être n'est pas être rationnel. Elle signifie deuxièmement que par notre raison, nous n'atteignons pas l'être. Mais si la raison n'est pas l'être et ne l'atteint pas, l'être est-il, après tout, accessible ? Finalement, il semble que les conceptions de Nietzsche se terminent partout dans le vide. Ses concepts de vérité, son concept de l'homme, ses visions historiques, se terminent ou dans des contradictions, ou dans des symboles pâles ou dans des expressions qui indiquent une direction, mais restent non concrètes. Sa grande politique, si riche d'intuitions, n'est pas, à la prendre dans son ensemble, un chemin concret ; elle se termine dans « une activité créatrice » indéterminée. Sa doctrine de la volonté de puissance est une métaphysique qui attribue passagèrement une valeur absolue à quelque chose de particulier dans le monde, à l'encontre de la connaissance que Nietzsche a de l'erreur de cette méthode. Nous connaissons ses expressions positivistes et naturalistes, elles ne disent plus rien là où il faudrait trouver l'accomplissement philosophique (Nietzsche ne cesse pas d'ironiser sur tout positivisme). Ce qui est parvenu jusqu'à nous des exigences de sa philosophie affirmative, ne se porte pas soi-même, n'est pas ce dont Nietzsche vit réellement. Le saut décisif de son activité philosophique consiste en ce que la raison se révèle à lui dans son authenticité là justement où il semble l'amener à se perdre. Ce qui paraît ne rien dire à la raison anime ses conceptions qui comme telles se dissolvent. Mais comment cet être trouve-t-il son accomplissement, non dans des doctrines dogmatiques et des postulats déterminés, qu'il remet aussi en question, mais de façon réelle ? Cet accomplissement apparaît dans l'être au delà de toute raison ; Nietzsche y reconnaît ce qu'il est véritablement lui-même comme soi. C'est sur lui qu'il se règle dans l'action. C'est de là que procèdent ses pensées, c'est là qu'elles retournent. Le vide ne persiste chez Nietzsche que tant qu'on oublie cet être ou qu'on ne se trouve aucun rapport à lui.

Nous devons montrer maintenant comment, en philosophant, Nietzsche atteint finalement l'être-là où la raison n'est ni principe ni réponse, mais plutôt un des moyens de communiquer l'être.

Cette positivité est présente à travers toute son oeuvre (sans se limiter à quelque chose de méthodiquement connaissable). C'est elle que nous allons essayer d'exposer.

Le oui décisif, qui ne saurait procéder du savoir et des fondements de la connaissance, découle de l'essence. L'accomplissement de l'affirmation se réalise sous la forme de ce que Nietzsche appelle « situation ». Psychologiquement, on peut y voir un état d'âme, éthiquement une attitude ; c'est ce qui englobe et par là davantage que ne sont les états psychologiquement explorables et les attitudes dont on peut construire le sens. C'est l'être-là de l'existence qui en tant que tel, ne s'objective jamais suffisamment. C'est la possibilité pour l'être de se manifester, qui est à elle-même sa propre expérience et qui n'est pas, sans cette expérience ; elle n'expérimente pas quelque chose d'autre, mais découvre par elle-même ce qui est en général. Elle est fondement, origine et limite de toute notre conscience de l'être et par là de notre oui et de notre non à l'existence.

Nietzsche qui appelait l'englobant situation, voit en lui « l'origine de la pensée » ; dans nos conceptions se traduit quelque chose de notre situation totale (14, 41).

Aussi la pensée ne peut pas s'imposer par la force à ce qui est essentiel à la conscience de l'être, elle est plutôt produite par elle. Aussi « la valeur ultime de l'existence ne peut pas être conséquence de l'intelligence », elle est elle-même « situation, présupposition de la connaissance » (14, 14).

Comme les situations sont multiples, Nietzsche peut adopter à l'égard de leurs possibilités une attitude affirmative ou négative selon leur espèce. Il peut les rejeter. « Nous nous défions de tous ces états de ravissement extrême, où « on croit saisir la vérité avec les mains » (14, 15). Il s'oppose à tout « repos dans des états contemplatifs » (16, 311), au désir d'atteindre un mode d'être surhumain divin, qui est effectivement extase ou sommeil profond (15, 75). Il peut voir dans les situations qui, comme telles, mettent au jour le fond de l'être, un bénéfice : « les états d'âme comme les acquisitions suprêmes faites jusqu'ici » (14, 322). Mais à son avis aucune situation n'a de valeur absolue. « Nous n'avons pas le droit de vouloir une situation » (14, 267) : il peut être fier que la « multiplicité de situations intérieures soit [chez lui] extraordinaire » (15, 56), et reconnaître que l'accomplissement d'une œuvre philosophique consiste à faire siennes « les diverses situations sublimes qui sont le fondement de la matière des divers chapitres (pour autant que je suis régulateur de l'expression, de l'exposé, du pathos qui régissent dans chaque chapitre), de façon à acquérir ainsi une illustration de mon idéal » ... (12, 427).

La conséquence en est qu'on ne saurait apprendre ce qu'est un philosophe, « il faut le savoir, et cela par ses propres « situations philosophiques » (7, 164). La philosophie n'est rien autre que l'expression d'un état d'âme extrêmement élevé » (14, 322) ; l'amour pour la philosophie est amour d'une situation et d'un sentiment spirituel et sensible d'achèvement : une affirmation et

approbation se fondant sur un sentiment surabondant de puissance informatrice (13, 75). L'ordre des situations et des problèmes est en relation mutuelle (7, 165). « Il y a enfin un nombre déterminé d'états psychiques auquel correspond une hiérarchie de problèmes : et les plus hauts problèmes repoussent sans pitié tous ceux qui les approchent sans être prédestinés à leur solution par la hauteur de la puissance de leur spiritualité » (7, 165).

La situation devient transparente à elle-même dans la communication. Pensée et symbole sont l'expression des situations fondamentales qui se portent et ne font qu'interpréter l'intériorité à l'être :

La communication se produit dans des formes de pensée qui, considérées comme savoir rationnel, sont futiles, mais qui pour autant qu'elles expriment leur fondement, révèlent l'irremplaçable vérité à celui qui vient à elles dans l'authenticité de son être. La doctrine de Nietzsche se divise ensuite, grâce à un critère qui finalement ne peut être rationalisé, en doctrines qui expriment réellement la situation fondamentale de l'être ou son contact, et en doctrines qui, comme prétendu savoir de la réalité, débouchent dans une pure objectivité à la manière de la métaphysique dogmatique prékantienne.

Ou bien la communication se produit dans les images qui, sans l'aide du concept ou se confondant partiellement avec lui, expriment de façon mythique le oui à l'être. La nature et le paysage, les éléments et la vie deviennent langage. L'apothéose, la narration, les symboles et les chants disent la même chose que la pensée, mais d'une manière directe et saisissante, tandis que la pensée ajoute du poids et de l'unité à cette forme poétique de communication.

L'ÊTRE À PARTIR DE LA SITUATION

Des conceptions, qui ne communiquent pas la possibilité d'un savoir cogent des choses du monde, sont ou jeux rationnels ou expressions d'un fondement qui les dépasse et leur donne direction et contenu. Alors, pour autant qu'il en est objectivement détaché, leur sens ne peut être correctement saisi. Celui qui comprend doit s'appuyer sur son propre fond pour entendre ce qui est éveillé par elles.

Lorsqu'il parle, Nietzsche se réfère à ses situations. Ses conceptions ne sauraient devenir familières au lecteur qui ne participe pas effectivement à celles qui sont au principe de sa pensée. Mais, les situations elles-mêmes ne peuvent pas devenir véritablement pour eux des objets, puisqu'elles sont le fondement incommensurable d'où naît toute pensée objective et toute action déterminée. Aussi Nietzsche remarque-t-il qu'on ne peut pas s'assigner comme but une de ces situations. Il demande : « Le premier principe de ma morale : il ne faut pas aspirer à quelque situation que ce soit, ni à son bonheur ni à sa tranquillité, ni à la domination sur soi » (12, 137).

C'est lorsqu'on philosophe que les situations apparaissent. Nietzsche parle des situations, il ne les caractérise pas indirectement mais directement, il les dépeint et esquisse leur idéal. Cependant cet exposé des situations n'est peut-être que l'appel à leur possibilité, c'est-à-dire un appel indirect. Aussi est-il clair qu'aucune des situations auxquelles pense Nietzsche ne peut être un pur état d'âme ou un pur événement. Elles sont plutôt ce qui surmonte et pénètre le fond d'où viennent les impulsions qui dominent la vie. En elles et dans leur mouvement, l'existence devient conscience d'elle-même et de l'être. Mais, si la représentation utilise nécessairement des moyens psychologiques, il est facilement concevable que les situations puissent erronément se transformer en faits purement psychiques. Il faut que ce malentendu qui se rencontre déjà chez Nietzsche, apparaisse plus clairement ; nous supposons qu'il ne sera pas encore augmenté par un aperçu traitant des situations dans leur signification philosophique. C'est cet aperçu que nous allons essayer de tracer.

PREMIER GROUPE : *l'impulsion vers ce qui est plus vaste, plus élevé, plus éloigné, vers le dépassement sans but.*

Ce mouvement s'entend de la situation où toutes les obligations sont niées. Le détachement de tout, était l'idéal que Nietzsche se faisait d'un esprit libre : « Pour lui l'état le plus désirable est de planer librement, sans crainte, au-dessus des hommes, des mœurs, des lois et des appréciations traditionnelles des choses. Cet état de relâchement parfait demande qu'on « ne s'attache à aucune personne, fût-elle même la plus chère, — toute personne est une prison ... ne pas rester lié à une patrie ... ne pas rester lié à un sentiment de pitié ... ne pas rester lié à nos propres vertus et n'être pas victime, dans notre ensemble, d'une de nos qualités particulières » (7, 61 sq.).

Mais, cette situation qui dissout toute existence et arrache à toute historicité, qui comme repos est néant, comme mouvement ne trouve son accomplissement que dans une négation continuelle, s'achève dans une forme nouvelle. Nietzsche parle de « cet autre sentiment mystérieux, ce désir toujours nouveau d'augmenter les distances dans l'intérieur de l'âme même, ce développement de conditions toujours plus hautes, plus rares, plus lointaines, plus larges, plus démesurées » (7, 235). Ce mouvement devient lui-même la positivité d'un dépassement illimité : « Et si dorénavant toutes les échelles te manquent il faudra que tu saches grimper sur ta propre tête ... Pour voir beaucoup de choses, il faut apprendre à voir loin de soi ... plus haut jusqu'à ce que tes étoiles elles-mêmes soient au-dessous de toi ! Oui ! Regarde en bas sur moi-même et sur mes étoiles ; ceci demeure pour moi le dernier sommet à gravir » (6, 224 sq.).

Ce mouvement originel d'ordre existentiel, est « quelque chose de léger, de divin, qui est proche parent de la danse, de la pétulance » (7, 165). Dans le Chant, au Mistral (5, 360) le mouvement s'unit au vent. « Personne ne peut, croire, dit Nietzsche, qu'un jour on s'élève à l'improviste jusqu'au sentiment de courage, dont ce chant est le

symbole ; une telle gaité courageuse et turbulente est ce qu'il y a de moins inné en moi » (14, 406).

Zarathoustra par ce mouvement exprime le sentiment qu'il a de son unité avec l'être : « Mon grand désir aux ailes bruissantes ... souvent, m'a emporté bien loin, au delà des monts sur les hauteurs ... au delà, dans les lointains avènements ..., où tout devenir me semblait danses et malices divines, et où le monde déchaîné et effréné se réfugiait vers lui-même ; — comme une éternelle fuite de soi et une éternelle recherche de soi chez des dieux nombreux, comme une bienheureuse contradiction de soi » (6, 288 sq.)

Quelle que soit la forme de ce mouvement, il paraît en tant que mouvement dissoudre l'homme. Il ne montre pas encore de contenus certains. Dans sa négativité il est infini. C'est par elle seulement qu'il a une essence positive. Des situations d'un contenu plus déterminé, appartenant à l'existence humaine, sont esquissées par Nietzsche comme attitude de l'âme distinguée, héroïque, dionysiaque.

DEUXIÈME GROUPE : *Attitudes fondamentales.*

Les écrits de Nietzsche sont riches en caractéristiques de l'agir humain. Mais il s'oppose totalement à l'éthique traditionnelle généralement adoptée et s'imposant, comme évidente, à « la vertu », à « l'esprit de gravité », au mensonge et à la pauvreté de l'âme. En s'opposant à « la morale », Nietzsche ne veut pas la pure vie, mais une morale plus élevée. Il s'appuie pour parler sur les attitudes fondamentales de l'existence possible et développe surtout dans trois directions, son propre pathos :

a) *La distinction* : Elle est fondée sur un être soi inébranlable, silencieux. En effet, celui qui est distingué est simple. « Les nobles sont les véridiques, qui n'ont pas besoin de feindre » (11, 256). Parce qu'ils peuvent se confier en eux-mêmes, ils n'ont pas besoin de se mettre en question : « l'action instinctive et le jugement instinctif sont le propre d'une bonne race ; songer à soi-même, s'analyser n'est pas signe de noblesse » (14, 111). Celui qui est distingué ne se montre pas dans les relations publiques, mais il représente [repräsentiert]. Il a le « pathos de la distance » (7, 235). Aussi est-il distingué « de chercher des positions où on a toujours besoin de gestes » (16, 332). Est distingué « le plaisir aux formes », « la méfiance contre toutes sortes de laisser-aller » (16, 331), le geste lent, et aussi le regard lent (16, 330). Celui qui est distingué a dans le monde « toutes les raisons de se donner des premiers plans » (16, 332).

De l'être soi résultent les autres signes de la distinction. Elle peut supporter. Ainsi il est distingué de « supporter la pauvreté et l'indigence, même la maladie ... d'éviter les petits honneurs ... d'avoir la capacité de se taire. Le support des longues inimitiés : l'impossibilité à se réconcilier vite » (16, 330 sq.).

Celui qui est distingué peut s'exposer à la mauvaise volonté des autres. Est distingué aussi « le manque de méfiance » qui peut mettre en danger et ruiner sa propre réalité, à cause de quoi justement les hommes qui ont beaucoup de succès aiment à passer

avec des airs de supériorité et de raillerie » (2, 363). Mais le fait et le succès ne sont pas les critères de la distinction. A elle s'applique plutôt : « il est plus distingué de se donner tort, que de garder raison, surtout quand on a raison. Il faut seulement qu'on soit assez riche pour cela » (6, 100). « Celui qui est distingué ne fera jamais honte à personne » (6, 100 ; 5, 205).

De plus, il est distingué parce que la puissance de son essence le permet, de ne pas faire de calculs anxieux pour éviter les exigences des autres. L'âme noble se sent « volontiers obligée à la reconnaissance » et « n'évite pas anxieusement les occasions où elle s'oblige » (2, 289).

Il est distingué de dire oui, d'aimer, de fréquenter celui que je peux affirmer et aimer. La distinction « ne sait pas vivre sans vénérer » (15, 93). Elle ne peut pas dire non, avant d'avoir dit oui. S'il ne reste rien à aimer, alors s'applique à elle : « Lorsqu'on ne peut plus aimer, il faut passer » (6, 262).

On peut se fier à l'âme distinguée. En effet, « si elle n'est pas capable d'élans suprêmes, elle s'élève peu et tombe peu, elle habite toujours dans un air et une hauteur plus libre, plus claire » (3, 160). Il est dit d'elle : « Ce n'est pas l'intensité, mais la durée du sentiment élevé qui fait l'homme supérieur » (7, 94). « Celui qui est distingué n'a pas besoin d'avoir peur de lui, d'attendre de lui quelque chose de honteux » (5, 225).

Dans son fond l'âme distinguée est sûre d'elle-même, c'est quoique chose qui ne se laisse ni chercher, ni trouver et peut-être aussi qui ne se laisse pas perdre. « L'âme distinguée se respecte elle-même » (7, 267). « Il est distingué d'avoir honte de ce que nous avons de meilleur, parce que nous sommes les seuls à l'avoir » (12, 225).

L'homme distingué trouve en lui-même la plénitude substantielle ; aussi la capacité de l'otium et la conviction qu'un métier après tout ne déshonore pas totalement, mais certainement désennoblit. Le zèle au « sens bourgeois », n'est pas pour lui ce qu'il y a de plus élevé, quelque haute que soit la façon dont il peut l'honorer et le mettre en valeur (16, 33).

Que chez Nietzsche la distinction soit toujours un fait sociologique et psychologique et paraisse caractériser une pure réalité, ne peut pas faire illusion sur l'intention primitive d'en appeler à l'existence : C'est une attitude incontestable, en tant qu'elle est une situation, qui est affirmée et qui s'affirme.

b) *L'être-là héroïque* : Selon Nietzsche la réalité humaine n'est pas définitive, elle doit être dépassée ; l'homme est seulement préparation et passage ; il lui faut disparaître. Il peut connaître et accepter dans sa volonté cette nécessité. Nietzsche appelle « grandeur héroïque », la « situation unique de ceux qui sont préparation ». En eux il y a « l'effort vers la ruine absolue, comme moyen de se supporter » (14, 267). « L'héroïsme est la bonne volonté de sa propre perte » (12, 295).

Mais le fondement de l'homme n'est pas la volonté de perte comme telle, mais l'unicité totale du but : « l'héroïsme est le sentiment d'un homme qui fait des efforts pour un but, vis-à-vis duquel il n'entre plus en ligne de compte » (12, 295). Ne voir qu'une chose,

y trouver l'unique motif d'agir, la norme qui détermine toute autre action, fait le héros, mais Nietzsche ajoute « aussi le fanatique » (3, 355). Ce n'est pas l'aspiration au sacrifice qui est héroïque, aspiration qui veut le néant et porte sur des mots, mais le courage à se sacrifier dans une volonté de l'être, qui va à ce qui est substantiel : « Dans l'héroïsme il s'agit de dévouement ... et cela journallement et d'heure en heure, et puis de davantage encore : toute l'âme doit être pleine d'une seule chose et, relativement à cela, la vie et le bonheur indifférents » (à Rée, esquisse, lettre à sa sœur).

Non seulement le héros n'entre pas en ligne de compte en face de ce qu'il veut, mais son but doit, parce que but unique, l'anéantir conformément au destin auquel il obéit. « L'idéal que je me suis créé veut de moi telle ou telle vertu, c'est-à-dire la ruine par suite de la vertu : c'est l'héroïsme » (13, 124). Aussi est-ce de l'héroïsme que « d'aller au-devant de sa plus grande douleur et en même temps de son plus grand espoir » (5, 204).

Ces définitions de l'héroïsme sont insuffisantes. Elles sont interchangeables et ne demeurent vraies que si elles sont portées par un être-soi tout à fait indépendant : « L'héroïsme consiste à faire de grandes choses (ou à ne rien faire de façon grande), sans avoir le sentiment de devancer les autres dans la lutte où l'on est engagé avec eux. Le héros porte avec lui le désert et la terre sainte aux limites infranchissables, où qu'il aille » (3, 368). Tandis que la plupart des idéalistes font de la propagande pour leur idéal, comme s'ils ne pouvaient avoir aucun droit sur l'idéal, dans le cas où tous ne le reconnaîtraient pas : « L'héroïsme véritable consiste en ce qu'on ne lutte pas sous le drapeau du sacrifice, du dévouement, du désintéressement. On ne lutte point. Ainsi je suis, ainsi je le veux — je vous envoie au diable » (13, 395).

L'homme héroïque n'est pas celui qui devient pathétique : « devenir pathétique veut dire reculer d'un degré » (11, 326). Il s'en distingue par le fait « qu'il a honte du pathos » (11, 327).

La définition fondamentale de l'héroïsme est le danger, et la tendance fondamentale à vivre héroïquement est la volonté de vivre dangereusement parce qu'il le faut ainsi : « le secret, pour récolter la réalité la plus féconde ... c'est de vivre dangereusement » (5, 215). Zarathoustra aime le danseur de corde, parce qu'il a « fait du danger son métier ... » (6, 23). Le danger continu, que l'héroïsme s'impose est ce qui rend véritablement libre. « Qu'est-ce que la liberté ? C'est avoir la volonté de répondre de soi. C'est maintenir les distances qui nous séparent. C'est être indifférent aux chagrins, aux duretés, aux privations, à la vie même ... Le type le plus élevé de l'homme libre doit être cherché là où constamment la plus forte résistance doit être vaincue ..., le plus grand péril fait d'eux quelque chose qui mérite le respect » (8, 149-150). La nécessité du danger s'applique également à ce qui est apparemment le plus éloigné du risque, pour la science. « On m'a raconté quelque chose du bonheur tranquille de la connaissance — mais je ne le trouvais pas, maintenant je le méprise même. Je ne veux pas de connaissance sans danger » (11, 385). Nietzsche a expérimenté dans l'indifférence d'un savoir qui est l'effet du caprice, ce qui menace le savoir. C'est seulement si le savoir n'est pas une occupation, mais révélation de

l'être à la volonté première de savoir, qu'il vaut la peine d'avoir du courage : *sapere aude* ! Avec le savoir véritable commence, pour Nietzsche, le danger suprême de la vie, que ne connaissent pas ceux qui ne pensent pas, « vous ne savez pas du tout ce que vous avez vécu, vous courez comme ivres à travers la vie et tombez d'un étage. Mais à cause de votre ivresse vous ne vous brisez cependant pas les membres ... pour nous la vie est un danger plus grand ; nous sommes de verre — malheur à nous si nous nous heurtons à quelque chose ! Tout est perdu si nous tombons » (5, 181). La science n'a de valeur que comme ce fondement qui augmente le danger de la vie. « Je veux faire qu'on ait besoin de l'état d'âme héroïque pour s'abandonner à la science » (11, 170). « Combien de vérité un esprit supporte-t-il, ose-t-il ? Cela fut pour moi de plus en plus la norme véritable de la valeur ... L'erreur est lâcheté ... Jusqu'ici c'est seulement la vérité qu'on interdit par principe » (15, 3).

La conscience de soi héroïque que Nietzsche a de lui-même naît de la solitude qui l'entoure. Il lui faut supporter la solitude : celle-ci est d'autant plus lourde pour lui que sa tâche (il se saisit dans la catastrophe comme le destin qui permettra à l'époque de réagir contre le nihilisme) le pousse à la communication. Celui qui porte héroïquement la charge de cette tâche attend tout d'abord que quelqu'un vienne à lui, « avec seulement le millième de passion et de souffrance, que quelqu'un le devine » ; il apprend à la fin à « ne plus rien attendre et ensuite, à être affable, modeste, à supporter dès lors n'importe qui, toutes choses — bref, à supporter encore un peu davantage » (16, 347).

Mais l'héroïsme n'est pas aux yeux de Nietzsche ce qui est le plus élevé. « Du héros, je ne pense pas autant de bien que vous le faites, je l'admets bien : il est la forme la plus acceptable de la réalité humaine, surtout quand on n'a pas d'autre choix » (à H. von Stein, décembre 82).

c) *L'âme dionysiaque* : C'est l'homme qui par le détachement le plus large, s'approche de tout et est capable de tout accueillir en soi. Il ne conquiert pas, mais se changeant soi-même devient tout ce qu'il rencontre, attire tout ce qui a une essence et se donne sans se perdre. C'est surtout en deux endroits que Nietzsche donne une description de cette âme ; lorsqu'il parle du génie du cœur, et dans Zarathoustra lorsqu'il dit d'elle : « L'âme qui a la plus longue échelle et peut descendre le plus bas ... l'âme la plus vaste qui peut courir, au milieu d'elle s'égarer et errer le plus loin ; celle qui est la plus nécessaire, qui se précipite par plaisir dans le hasard : — l'âme qui est, qui plonge dans le devenir ; l'âme qui possède, qui veut entrer dans le vouloir et le désir : — l'âme qui se fuit elle-même, et qui se rejoint, elle-même dans le plus large cercle ; l'âme la plus sage, que la folie invite le plus doucement : — l'âme qui s'aime le plus elle-même, en qui toutes choses ont leur montée et leur descente, leur flux et leur reflux » (6, 304). Ce qui caractérise cette âme c'est « la facilité de la métamorphose, l'incapacité à ne pas réagir ; l'homme dionysiaque a au suprême degré l'instinct compréhensif et divinatoire, comme il possède aussi au plus haut degré l'art de communiquer avec les autres » (8, 124 sq.).

Ce que Nietzsche veut exprimer par l'âme dionysiaque (particulièrement comme génie du cœur) c'est le dévouement illimité de l'amour clairvoyant à ce qu'il y a de plus profond en l'homme, à sa possibilité existentielle qui apparaît à travers tout ce qui la recouvre. C'est le oui à l'homme. Ce oui n'accueille pas, venant d'une humanité sans valeur, un être-là quel qu'il soit, mais le fond caché il découvre, attire, fait croître ce qui est digne d'affirmation.

Les attitudes éthiques fondamentales (la distinction, l'héroïsme, l'âme dionysiaque) expriment aux yeux de Nietzsche une essence à laquelle elles apportent fermeté, disponibilité, ouverture. Mais l'état parfait est celui où l'on devient intérieur à l'être.

TROISIÈME GROUPE : *Les divers modes d'intériorité à l'être.*

On ne peut faire connaître ces situations qu'indirectement par l'image et le symbole. Les divers essais de Nietzsche font douter qu'il pense toujours à la même chose. Il semble plutôt qu'avec le cours de son développement se produise aussi un changement dans l'expérience qu'il a de l'être dans sa profondeur. Dans la suite, nous discernons trois degrés : La vision contemplative, l'unification mythique de l'être, l'ivresse dionysiaque.

1° La vision contemplative est pour l'homme véritable le grand éclaircissement sur ce qu'il est lui-même et sur l'être. « C'est comme la grande lumière sur l'être-là » (1, 438). « Quelque chose d'inexprimable s'approche de lui, quelque chose dont le bonheur et la vérité ne sont que des copies idolâtres, la terre perd sa pesanteur, les événements et les puissances du monde prennent l'aspect d'un songe ... Celui qui sait voir est dans la situation d'un homme qui s'éveille » (1, 432). L'homme monte : « dans l'air pur des Alpes, là où il n'y a plus ni brouillards, ni images, où l'essence même des choses s'exprime d'une façon dure et rigide, mais avec une précision inévitable ! » où le regard tombe sur « les prodigieuses hiéroglyphes du réel, sur la doctrine pétrifiée du devenir ... Il suffit de songer à tout cela pour que l'âme devienne solitaire et infinie ; ... un état d'âme ... cette émotion nouvelle et énigmatique sans agitation ... elle s'étale sur la réalité pareille à la lumière rouge et ardente qui rayonne sur la vie » (1, 438-439). Il semble que l'homme cherche à s'opposer à cette incroyable expérience, par laquelle il devient véritablement homme. Tous nos arrangements ne semblent faits que pour fuir notre tâche propre : « Chaque instant de notre vie veut nous dire quelque chose mais nous ne voulons pas entendre cette voix surnaturelle ... Aussi nous haïssons le silence et nous nous étourdissons. » La hâte est universelle parce que tous se fuient eux-mêmes, par crainte du souvenir et de l'intériorisation, celle-ci se chasse hors du sens avec des gestes violents et à grand bruit. Si ensuite nous nous éveillons, nous sommes trop faibles pour le supporter longtemps. Comme notre propre force ne nous permet pas de parvenir à la lucidité dans ces instants évanescents, nous cherchons toujours ceux qui peuvent nous élever à ce qui constitue l'être véritable de l'homme. Ce sont « les hommes véritables, ceux qui ne sont plus des animaux, les philosophes, les artistes et les saints » (1, 438).

Ce que Nietzsche entend par la situation philosophique ainsi définie, contient le noyau du processus par lequel il deviendra, par la suite, intérieur à l'être. Mais tandis que cette intériorisation se communiquera grâce à sa propre expérience, Nietzsche pense encore ici à la lumière des grandes philosophies. Aussi parle-t-il par voie de description, avec un riche vocabulaire, en propositions isolées d'une portée profonde, mais c'est comme si le vrai s'échappait comme une imagination romantique. Pour autant que les situations sont dépeintes comme purement contemplatives, comme un savoir de l'être, elles sont ce que dans la suite, Nietzsche ne tient précisément pas pour la révélation complète de l'être. « Celui pour qui l'objectivité et la contemplation sont ce qu'il y a de plus haut, ne sait pas assez » (13, 16).

2° A l'époque de Zarathoustra, Nietzsche transforme, représente et exprime par le chant les états nouveaux *d'unification mystique de l'être* qu'il a éprouvés. Dans *Zarathoustra*, il y a les chapitres : « Midi » (6, 400). « Silence, Silence ! Le monde n'était-il pas achevé ? Que m'est-il arrivé ? Écoute : Le temps s'est-il donc enfui ? Ne suis-je pas en train de tomber — écoute ? dans le puits de l'Éternité ? ... » ; de plus « Le retour » (6, 269 sq.). « Les sept sceaux » (6, 364 sq.). « Le chant d'ivresse » (6, 464 sq.).

La perfection du monde devient présente. On expérimente le oui où on accueille tout ce qui est. C'est l'amour pour l'être dans son éternité :

« Ah ! homme ! prends garde !
Que dit le profond minuit ?
J'ai dormi, j'ai dormi —,
D'un profond sommeil je me suis éveillé : —
Le monde est profond,
Et plus profond que ne pensait le jour.
Profonde est sa douleur. —
La joie, plus profonde encore que la peine.
La douleur dit : Passe et finis ! —
Cependant toute joie veut l'Éternité —
Veut la profonde, la profonde Éternité »

(6, 471).

3° Le dionysiaque est le troisième degré de l'expérience de l'être. Le dionysiaque a chez Nietzsche un sens multiple. Ce qu'il entend par état dionysiaque est « un état très élevé d'affirmation de la réalité, dont la plus grande douleur ne saurait être séparée. C'est l'état tragico-dionysiaque » (16, 273). Cet état est l'acceptation de la vie même dans ses problèmes les plus étranges et les plus ardues, « la volonté de vie se réjouissant dans son caractère inépuisable de sacrifice de ses types les plus élevés ... pour personnifier soi-même l'éternelle joie du devenir, cette joie qui renferme encore en elle la joie de l'anéantissement » (8, 173). Par cet état l'homme « transfigure la réalité, en apprenant à se transfigurer lui-même » (16, 246). Quelques exemples permettent de saisir intuitivement la façon dont Nietzsche esquisse les contours de cet état dionysiaque.

Dans l'état dionysiaque, les grands hommes parviennent au sommet de leur vie : « L'esprit se retrouve tout aussi bien dans le

sensible, que le sensible dans l'esprit ... ; finalement chez ces hommes parfaits et réussis les activités les plus sensibles sont transfigurées par quelque chose qui ressemble à l'ivresse de la plus grande spiritualité. Ils ressentent en eux-mêmes une sorte de divinisation du corps et sont aux extrêmes de l'ascèse philosophique. » C'est chez les Grecs que cette ivresse apparut à Nietzsche un véritable accomplissement. « De cette hauteur de joie où l'homme se sent lui-même, tout entier, comme une forme divinisée et comme une auto-justification de la nature, jusqu'à la joie des paysans sains et des saines créatures qui sont moitié homme, moitié animal ; ce long et incroyable dégradé de lumière et de couleur du bonheur, les Grecs l'appelaient Dionysios » (16, 388 sq.). Nietzsche appelle ces états « où nous transfigurons les choses et leur accordons une plénitude qui se répète jusque dans notre propre plénitude et dans le plaisir vital : l'instinct sexuel, l'ivresse, le repas, le printemps, la victoire sur l'ennemi, l'ironie, un morceau de bravoure, la cruauté, l'extase du sentiment religieux. Trois éléments surtout : l'instinct sexuel, l'ivresse, la cruauté, tous appartenant aux joies les plus grandes et les plus anciennes de l'homme ... » (16, 228 sq.).

Dans sa représentation de l'état dionysiaque, Nietzsche veut mettre ce qu'il y a de plus sensuel, ce qu'il y a de plus spirituel. Il paraît un instant s'élever à ce qu'il y a de plus élevé, pour l'instant suivant le laisser se perdre dans l'ivresse élémentaire. Même dans les affirmations impitoyables de la réalité élémentaire, il y a comme un dépassement désespéré auquel il s'attache. Il lui paraît continuellement que s'échappe ce qui était présent, comme saisie authentique de l'être. Nietzsche tient trop lâches les rênes de sa pensée en sorte que, de même que chez les mystiques, mais dans un milieu radicalement autre, toutes les distinctions s'évanouissent.

L'élément sensible n'est pas transfiguré comme pur devenir naturel. C'est seulement dans une sorte d'ivresse qu'il devient pour Nietzsche le chiffre de l'être. Ces formulations nietzschéennes, perdues par moment dans ce qui est purement sensuel, sont limitées cependant par le principe qui permet au sens d'acquérir cette transfiguration dans cette sorte d'ivresse de la plus grande spiritualité, mais ce principe ne demeure pas incontestablement présent. C'est comme, même non animé par une historicité rapportée à la transcendance, le pur cri de triomphe où la vie pouvait être le symbole le plus élevé.

Dans la totalité des « situations » (le mouvement de dépassement, puis l'âme noble, la vie héroïque, l'âme dionysiaque, enfin l'accomplissement mythique de l'intériorité à l'être) sont esquissés les contours du cercle par lequel Nietzsche saisit la conscience primitive et absolue de l'existence et d'où procède toute vraie pensée, communication, action et comportement de soi, l'être du monde, le oui à la réalité. Aussi cette conscience absolue ne peut pas, à la façon d'une pure existence dans le monde, être encore une fois conditionnée elle-même par quelque chose qui n'est là que pour elle et n'est qu'une partie du tout. Devant les profondeurs de l'être existentiel disparaît toute question et tout savoir. Si nous embrassons

du regard les situations chez Nietzsche, elles se caractérisent dans leur totalité par les traits suivants :

Il en procède un appel auquel presque personne ne pourra se dérober : l'illimitation, la destruction, l'héroïsme, la souplesse de l'âme ouverte, la transfiguration de l'être, chacune de ces possibilités concerne ce qui advient de nous.

Mais toutes les représentations ne sont fortes que dans leur forme. L'appel vient de la tendance fondamentale ; celle-ci est d'autant plus pure, qu'elle renferme moins de contenu représentatif.

Le cercle est véritablement fermé sur lui-même et caractéristique de Nietzsche. Au développement explicite de cette conscience absolue manque l'amour. A sa place apparaît l'âme dionysiaque où nous pouvons voir l'amour. Lorsqu'il parle d'amour (dans sa conception dissolvante de la vérité, dans l'Amor fati, dans le oui ahistorique au réel, dans les propositions comme : tout grand amour veut plus que l'amour) Nietzsche n'y voit jamais le fond authentique de l'être. De plus l'ironie et l'humour font défaut. L'humour surtout manque complètement ; Nietzsche était capable d'un humour furieux, mais sans l'âme de l'humour. Il utilise l'ironie comme une arme tranchante, mais ne la prend pas à la lumière qui lui donne sa fonction de protection et de propulsion. Il n'y a nulle place pour la peur et la conscience morale ; elles doivent faire défaut, parce que Nietzsche nie leur valeur et leur vérité. Il éclaire magnifiquement la conscience absolue de l'existence héroïquement indépendante, qui se pose sur soi. Dans cette conscience s'exprime la vérité irréfragable de l'être humain. Mais il apparaît un paradoxal être-soi sans Dieu, une profondeur d'athéisme dont, à rencontre de son sens authentique, l'indépendance paraît dans la littéralité des formules dérivées, s'abandonner à la causalité particulière dans le monde.

LE OUI DANS LE CADRE D'UNE THÉORIE DE L'ÊTRE

Les « situations » ne sauraient véritablement être objet de représentation, car la représentation doit se servir de moyens qui portent toujours sur un élément particulier du monde et non sur ce qu'il y a d'englobant dans les situations. Au lieu de se communiquer directement, c'est de façon indirecte essentiellement qu'elles le font, par la pensée et le symbole. Ces deux derniers ont un autre caractère, qui doit être éclairé philosophiquement ; au lieu d'aller aux objets dans le monde, ils vont au fondement de l'être.

Telle que Nietzsche l'emploie, la pensée abstraite est l'unique forme de communication authentique qui doit être clarifiée. Cette pensée, qui va à l'être même et se dépouille apparemment de tout fondement dans le monde, est le philosophe ; Nietzsche reconnaît de lui : « la pensée abstraite est pour beaucoup d'hommes une peine, pour moi, dans les bons jours, une fête et une ivresse » (14, 24). Cette pensée abstraite n'est, point du tout l'abstraction vide, elle est au contraire pénétrée de l'autre, qui est l'être lui-même, « celui dont les pensées ont franchi une seule fois le pont conduisant

à la mystique, ne s'en va pas sans une marque sur toutes ses pensées » (12, 93). A la conception nietzschéenne de l'être, s'applique aussi l'affirmation suivante relative au principe de cette mystique : « Lorsque le doute et le désir ardent s'accouplent, naît la mystique » (12, 259). Aussi, est-ce son propre itinéraire philosophique que Nietzsche exprime dans la formule ramassée : « Le nouveau sentiment de puissance : l'état, mystique est la rationalité la plus claire, la plus audacieuse comme un chemin qui y conduit » (14, 322).

Cette pensée tend invinciblement à développer dans le savoir de l'être la propre essence du penseur. « On cherche l'image du monde dans la philosophie où on se sent le plus libre, c'est-à-dire par laquelle notre impulsion la plus puissante se sent libre pour son activité ! Il en est de même avec moi » (15, 443). Les conceptions métaphysiques de Nietzsche sont la communication du contenu des situations auto-suffisantes où s'exprime sa noblesse ; pour les autres aussi elles doivent devenir puissances évocatrices qui produisent ces situations et par là les appellent de l'existence à la réalité de fait. Cela s'applique au fond à toutes les conceptions essentielles de Nietzsche, dans un sens supérieur cependant à celles qui plus qu'aucune autre l'émeuvent et l'accomplissent lorsqu'il pense l'être comme *Devenir* et comme *Éternel Retour*, et se rapporte à lui dans l'*Amor fati*.

LE DEVENIR.

Le devenir est la vision nietzschéenne primitive, abstraite, insondable, toujours évidente de l'être. Pour Nietzsche il n'y a pas d'être en repos. « On ne doit pas admettre que quelque chose soit » (16, 168), parce que ce serait illusion et parce que, regardé comme plus solide et meilleur ; cet être en repos enlève sa valeur à l'incessant devenir qui est le seul être véritable. Le devenir ne poursuit pas de but lui permettant d'atteindre une fin. Il n'est pas apparence. Comme totalité il dépasse l'appréciation. Il est ce qui est et rien autre.

Très tôt et jusqu'à la fin, Héraclite a été pour Nietzsche le seul philosophe du devenir. Il n'a jamais proféré à son égard un mot de mépris. Le premier exposé qu'il donne de la philosophie d'Héraclite (10, 30 sq.) est déjà sa propre conception du devenir ; elle s'appuie sur l'idée d'opposition dans la lutte, c'est la nécessité, la justice et l'innocence du devenir.

L'intuition nietzschéenne du devenir doit être philosophiquement conçue comme la pensée qui transcende toute détermination, fait se perdre dans le temps toute choseité et spatialité, accueille le temps comme devenir, mais se brise pour ainsi dire sur lui. C'est comme si son activité de dépassement cessait. La réalité de la temporalité devient absolue.

Philosophant « dans le devenir », Nietzsche ne s'arrête cependant pas au devenir, mais saisit l'être premièrement comme nécessité vitale conçue comme réelle, deuxièmement dans l'activité philosophique s'élevant jusqu'à l'être même, troisièmement dans l'attitude existentielle.

1° *L'impossibilité de penser le devenir et la nécessité vitale de l'être.*

La doctrine du devenir souverain n'est pas un point de repos pour le savoir que Nietzsche a de l'être. Elle ne lui apprend pas ce qu'est l'être, mais le contraint à dépasser toute forme pensable de l'être, qu'il enferme dans un fond protéiforme. Le devenir ne saurait être atteint par l'activité de la raison raisonnante. Elle ne peut penser sans déterminer un être comme subsistant : « Notre intellect n'est pas organisé pour concevoir le devenir, il tend à prouver la fixité universelle » (12, 35). Mais si je ne peux penser que ce qui, dans un sens quelconque est conçu comme étant, alors « la connaissance et le devenir s'excluent » (16, 31). La pensée ne peut arriver à formuler le devenir, aux yeux de celle-ci il est faux et contradictoire (16, 31).

Si la connaissance n'est jamais connaissance du devenir, mais seulement connaissance d'un étant (l'acceptation de l'étant est condition nécessaire de la pensée et du raisonnement), alors tout ce qui est, est selon Nietzsche, une fiction. Une sorte de devenir, la Vie, se crée l'illusion de l'être. Il y a une volonté de rendre connaissable, nécessairement précédente. Toute vie, pour pouvoir vivre, doit avoir pour ainsi dire un horizon où ce n'est plus le devenir qui apparaît, mais un être déterminé qui reste identique à soi, et qui sous cette forme est sa condition de vie. En effet, sans la fiction de quelque chose qui est, il n'y a pas de vie. Par contre, conçu comme être, le devenir ne peut pas être l'horizon de quelque chose de vivant. Si celui-ci croit dans le devenir, au lieu de croire, comme normalement, dans l'être, il échouera. Aussi Nietzsche peut dire de la philosophie du devenir qu'elle est une doctrine qu'il « tient pour vraie, mais pour mortelle » (1, 367). Car nous ne saurions nous dissimuler la vérité sur le cours des choses, nos organes (pour vivre) sont organisés en vue de l'erreur (12, 48).

2° *Le rétablissement transcendant de l'être dans la philosophie du devenir.*

Bien qu'impensable, le devenir est cependant l'être lui-même. Mais pour nous l'être est l'interprétation que la vie (la volonté de puissance) s'est créée comme sa condition. La doctrine englobante du devenir ne saurait être développée intellectuellement, car toute détermination intellectuelle est interprétation et suppose la saisie d'un subsistant. La pensée qui pense l'être n'est pour Nietzsche qu'un instrument du devenir vital qui se crée son horizon nécessaire, et comme devenir se dérobe à nouveau à la possibilité de le penser.

Mais comment le philosophe cherche-t-il néanmoins à saisir le devenir comme l'être dans sa vérité ? Si la vie ne peut pas demeurer dans la contemplation du devenir, renoncer à la connaissance de l'être, sans en mourir, cela s'applique-t-il aussi à la réflexion philosophique qui est cependant une vie ?

A cela il faut premièrement répondre que dans la primitive intuition nietzschéenne du devenir, l'être se rétablit en fait sous la forme de l'éternel retour : « Que toute chose revient, c'est l'extrême pointe d'approche du monde du devenir dans le monde de l'être » (16, 101). Pour Nietzsche cette conception s'enracine dans sa vivante

activité philosophique. « Imprimer sur le devenir le caractère de l'être — c'est la suprême volonté de puissance » (16, 101). Mais deuxièmement, cet être que le dépassement philosophique fait procéder du devenir, doit être radicalement distingué de l'être que la volonté de puissance fait naître de la chosification, de ses possibilités de pensée. Il est l'être pur, disparaissant comme objet pensé, il est l'éternité comme fondement et limite de toute objectivité et de toute réalité.

Dans son philosoper, Nietzsche a pris conscience de ce qui selon lui est l'être authentique. Celui-ci n'est pas devenir, car il n'est pas devenu ; il n'est pas non plus être particulier dans le monde. Selon lui, c'est l'éternel retour : « Le cercle n'est pas quelque chose qui est devenu, il est la loi fondamentale. Tout devenir est à l'intérieur du cercle » (12, 61). Pour autant que « la volonté de puissance » est le signe métaphysique de l'être, elle ne peut résulter du devenir : « La recherche portant sur le développement, ne permet pas de retrouver ce qui en est la cause ; il ne faut pas y voir quelque chose qui devient, mais quelque chose qui est devenu. La volonté de puissance ne saurait être le résultat du devenir » (16, 155).

3° Le sens existentiel du dépassement du devenir indéfini.

Pour Nietzsche ce n'est pas seulement par un processus intellectuel que dans l'activité philosophique, on revient du devenir souverain à l'être, mais par un renversement de l'attitude existentielle.

Puisque par la dissolution universelle de tout ce qui s'impose, par la relativation de tout être et de toute valeur l'époque présente devient l'image de la réalité universelle et puisque le non issu du dégoût provoqué par l'inutilité dépourvue de raison de ce pur devenir, menace la vie, Nietzsche voit pour ainsi dire dans sa pensée le remède : « Contre le sentiment paralysant de la dissolution universelle et de l'inachèvement, je pose le retour éternel » (14, 443).

Si la vue de l'absence de finalité du devenir fait naître l'indifférence envers ce que nous sommes en fait, parce que l'être disparaît dans l'illimité, l'abandonnement au devenir se transforme dans la saisie affirmative de ce qui est présent : telle est la base de l'amor fati.

L'ÉTERNEL RETOUR.

Chez Nietzsche la conception de l'éternel retour est philosophiquement aussi essentielle que contestable. Elle a été la pensée qui l'a le plus ému, tandis qu'après lui, personne n'a plus été sérieusement touché par elle. Elle est pour Nietzsche l'élément capital de son philosoper, tandis que la plupart du temps on cherche à s'assimiler Nietzsche sans cette conception.

On pourrait exposer simplement cette doctrine comme il suit : l'être n'est pas devenir indéfiniment nouveau, mais après des temps extraordinairement grands — la grande année du devenir (6, 321), tout revient à nouveau. Tout ce qui subsiste a déjà été un nombre infini de fois et reviendra un nombre incalculable de fois. « Tout est

revenu : Sirius et l'araignée, et tes pensées dans cette heure et cette pensée que tout revient » (12, 62). « Cette lumière de la lune parmi les arbres, et aussi cet instant et moi-même » (5, 265). Nietzsche déclare symboliquement « le fleuve reflue toujours vers lui-même et vous êtes toujours les mêmes à vous réembarquer toujours sur le même fleuve » (12, 369), ou « le sablier éternel du réel est toujours renversé à nouveau » (5, 265). Les animaux de Zarathoustra lui répètent la doctrine par ces mots : « Tout va, tout revient, la grande roue de l'existence tourne éternellement. Tout meurt, tout refleurit ; le cycle de l'existence se poursuit éternellement ... A chaque moment commence l'existence, autour de chaque ici se déploie la sphère là-bas. Le centre est partout. Le sentier de l'Éternité est tortueux » (6, 317).

Ce serait une erreur de réduire le contenu philosophique de cette théorie à ce simple exposé. La clarté que nous lui avons donnée en fait disparaître le sens. Aussi Zarathoustra appelle les animaux qui proposèrent la doctrine « des orgues de Barbarie » et il leur crie : « Vous en avez déjà fait une rengaine ? » (6, 317).

Pour comprendre Nietzsche il faut absolument réunir tout ce qu'il a dit de l'éternel retour. On aperçoit alors une théorie physique du cosmos, mais elle ne peut être entendue comme telle. En effet, il s'agit précisément de dépasser cette doctrine pour s'élever à un être qui est essentiellement différent de tout être purement physique et mécanique dans le monde. De plus, la conception n'est pas tant développée à cause de son contenu objectif comme s'il s'agissait d'un objet de recherche, mais parce qu'elle doit avoir « le plus grand poids » pour la conscience que l'homme a de l'être. Celui qui la comprend bien et la porte, prouve sa force. Cette conception fera surgir une élite et sera un moyen de faire à l'avenir, monter l'essence humaine.

Une reconstruction négativement critique de cette conception voit dans le côté physique une argumentation scientifique nécessairement condamnée à l'échec, dans le côté métaphysique une forme de métaphysique dogmatique du type prékantien, dans la signification existentielle une expression de l'athéisme. Une considération essayant de rendre de façon critique la vérité de cette conception y voit, par contre, le contenu que Nietzsche a donné à son mouvement de dépassement et où il a vu la forme adaptée à une conscience de l'être qui n'est pas uniquement liée à ces conceptions.

Il faut savoir reconnaître que la conception du retour oscille entre l'idée d'une doctrine définissable d'un contenu déterminé, et une croyance indéterminée. Elle se donne une fois comme objet du savoir physique, une autre fois elle est une interprétation de l'existence qui fait abstraction de tout savoir.

LA DOCTRINE.

Nous allons exposer les unes après les autres les démarches intellectuelles par lesquelles Nietzsche élabore cette conception.

1° *Le fondement de la doctrine.* — Nietzsche se fonde sur trois présupposés. Premièrement, il s'appuie sur la réalité présente de

l'incessant devenir et sur le fait que les choses se transforment. En réalité, on n'atteint pas en cet instant un état terminal ; on va plus loin. Deuxièmement, il s'appuie sur l'affirmation que le temps est indéfini et existe en soi. « Le changement appartient à l'essence, donc aussi à la temporalité » (16, 398). « L'espace est, comme la matière, une forme subjective, non le temps » (12, 54). Il s'appuie troisièmement sur l'affirmation de la finitude de la force. Ces deux derniers présupposés ne peuvent être connus, ni prouvés. Nietzsche essaie parfois de leur donner certitude en montrant qu'il est impossible de penser le contraire : « il nous est complètement impossible de penser une force qui ne serait pas bien déterminée » (12, 57). « On ne peut penser le monde comme force sans la limiter, car alors il ne pourrait pas être pensé. Nous récusons le concept de force infinie parce que incompatible avec le concept de force » (16, 397). Par là Nietzsche aborde (ils ne lui sont cependant pas clairement présents) des problèmes développés dans la doctrine des antinomies de Kant. Il ne se réfère pas à la vue kantienne, selon laquelle, ni par le principe de contradiction, ni d'une autre manière, on ne peut pas affirmer du tout quelque chose de valablement déterminé, bien qu'il possède cette vue dans un autre contexte. C'est donc à partir des présupposés qui n'ont pas de fondement que Nietzsche conclut :

Premièrement : « Le devenir infini est impossible, car il est une contradiction. Il supposerait une force infiniment croissante, mais par quoi doit-elle croître ? » (12, 52). Si la force ne croît pas, il y a seulement deux possibilités ; ou l'état final d'équilibre durable, ou bien l'éternel retour. Si l'on exclut la possibilité d'un équilibre, il faut dire alors que : « Le principe de la subsistance de l'énergie postule l'éternel retour » (16, 398).

Deuxièmement : Comme la force est limitée, « le nombre des positions, variations, combinaisons et développements de cette force est énormément grand et pratiquement immense, mais en tout cas déterminé et non infini. » Comme le temps est infini « il faut que tous les développements possibles se soient déjà produits. En conséquence, le développement présent doit être une répétition et ainsi celui qui l'a produit. Tout a déjà été un nombre innombrable de fois » (12, 51-53-57).

Troisièmement : Parce que toutes les possibilités ont déjà été, les situations, qui par leur réalité excluent la situation actuelle, transitoire, sont intrinsèquement impossibles. Cela veut dire qu'un état final, un équilibre, une persistance et un durcissement de l'être sont impossibles ; car si comme situation finale un équilibre avait été seulement une fois, pour un instant, cette situation aurait persisté. Étant donné l'infinitude du temps, l'état du repos « aurait apparu s'il était possible » (12, 55-56 ; 16, 356). « Qu'une position d'équilibre n'ait jamais été atteinte, prouve qu'elle n'est pas possible » (16, 396). « Si par contre, on suppose qu'il y eut une fois un état absolument identique à l'état présent, cette supposition, différente de la supposition d'un équilibre qui apparaît à un moment quelconque — n'est pas réfutée par l'état présent » (12, 55).

Nietzsche a cru qu'il était possible de donner à cette doctrine un fondement physique et mathématique. En 1882, il voulut s'en

procurer les bases scientifiques par de nouvelles études universitaires. Il n'est pas allé jusque-là, car cette voie n'était pas d'une importance capitale pour le sens philosophique qu'il attribue à sa pensée. Dans les fragments posthumes qui s'y rapportent, Nietzsche se sert pour argumenter d'une logique (principe de contradiction et possibilité de pensée) en laquelle, du reste, il ne croit pas lui-même. En face de l'esprit scientifique du monde contemporain, il veut un instant, exposer à la façon d'un résultat scientifique qui s'impose, ce qui devient pour lui fondement de la connaissance véritable de l'être.

2° *En se niant comme théorie physique la théorie de l'éternel retour se transcende.* — Cette théorie semble mécaniciste. Son modèle paraît être le mouvement circulaire de processus particuliers se produisant dans le monde, qui sont ensuite extrapolés à la totalité du monde. Nietzsche se sert même du fait que, dans les événements particuliers se produisant dans le monde, n'apparaît jamais une répétition, complètement identique du même, comme objection contre le mouvement circulaire mécanique : « que dans le monde qui nous entoure soit donnée une différence quelconque et une circularité incomplète, ne suffit-il pas à infirmer la forme circulaire uniforme de tout subsistant ? » (12, 58 sq.). Mais si le mouvement circulaire ne conduit pas mécaniquement au retour du même, c'est en tout cas la situation totale des forces qui fait retour. Si on fait abstraction de ce « qu'il est totalement indémontrable que quelque chose de semblable a déjà été, il semble que la situation totale produit, jusque dans les plus petits détails, des qualités nouvelles en sorte que deux situations totales différentes n'ont rien de commun » (22, 51). Il est capital que Nietzsche sépare radicalement le mouvement circulaire entendu comme retour de la situation de fait du cosmos, de tout mouvement de retour mécanique dans le monde. Le retour est pour lui un développement du monde : « la forme la plus universelle de l'être » serait un monde non encore mécanique ; la naissance du monde mécanique serait un jeu, qui se développerait intérieurement au tout et en dehors de toute loi. Celui-ci acquerrait finalement par lui-même consistance, en sorte que nos lois mécaniques ne seraient pas éternelles, mais exception et hasard. « Il semble que nous ayons besoin d'un caprice, d'une irrégularité réelle, d'une stupidité foncière, qui elle-même n'est d'aucune utilité pour la mécanique. La régularité que nous voyons ne serait pas une loi fondamentale, mais seulement un caprice devenu règle (12, 59). Le retour éternel (l'anneau) doit se rapporter à « la forme la plus universelle de l'être-là et non à un processus particulier, tel que le devenir mécanique. »

Plus généralement ; portant sur la totalité de l'être, le retour éternel ne peut être coupé d'une forme particulière quelconque de l'être-là. Aussi Nietzsche le met à part : « Gardons-nous de penser que la loi de ce cercle est quelque chose qui est devenu, selon la fausse analogie des mouvements circulaires à l'intérieur de l'anneau. Il n'y eut pas tout d'abord un chaos et finalement un mouvement circulaire de toutes les forces, qui s'est stabilisé : tout est plutôt éternel, non devenu ; s'il y avait eu un chaos des forces,

le chaos serait aussi éternel et il reviendrait dans chaque anneau » (12, 61). Le cercle du retour n'est donc pas analogue aux mouvements circulaires réels qu'on peut concevoir dans le monde, il est indéterminable, tandis que seuls ces derniers sont déterminés, et la loi fondamentale du cours circulaire ne peut être assimilée à une loi naturelle. Il ne saurait être représenté comme modèle, ni déterminé, tandis que les lois de nature sont des règles qui s'appliquent à un devenir intérieur au monde. La nécessité du retour a aussi un caractère autre que n'importe quelle nécessité légale dans le monde. « Croyons en la nécessité absolue du tout, mais gardons-nous d'affirmer de quelque loi que ce soit, même si elle est une loi mécanique, constitution de notre expérience, que cette loi commande le tout et est éternelle » (12, 60). Une loi finale ne peut pas non plus se manifester dans la nécessité du retour. « Le caractère du tout en tant qu'exclusion de toute activité finalisée n'est pas contradictoire à l'idée du mouvement circulaire. Celui-ci est une nécessité irrationnelle » (12, 61). Aussi Nietzsche estime que « le cours du monde est nécessaire ... non pas parce que les lois y dominent, mais parce que les lois y font absolument défaut et que chaque puissance à chaque instant tire sa dernière conséquence » (7, 35).

Ce qui est le plus universel, c'est-à-dire entièrement insaisissable, ce qu'est l'ensemble de cet éternel retour ne peut être déchiffré dans aucun être, ni dans ce qui est organique, ni dans ce qui est mécanique, ni dans la conformité à une loi, ni dans le cercle comme forme géométrique. Cependant ils peuvent tous servir à Nietzsche de symboles passagers pour exprimer ce qui doit précisément être dit dans le contexte. C est ainsi par exemple, que la mécanique de la matière inorganique sert de symbole lorsqu'il s'agit d'exprimer la possibilité radicale de la répétition non historique du même : « la matière inorganique n'a rien appris, est toujours sans passé ! S'il en était autrement il n'y aurait jamais de répétition — car d'un nouveau passé procéderait toujours quelque chose » (12, 60). Mais, si inversement on voit dans le tout une histoire qui se rappelle et change, cela veut dire : « Ne sais-tu pas cela ? Dans chaque action que tu fais l'histoire de tout devenir est répétée et abrégée » (12, 370).

En refusant de confondre l'anneau du retour, la loi fondamentale de celui-ci et sa nécessité avec les mouvements circulaires dans le monde, Nietzsche se sert de catégories (nécessité, loi) pour les dépasser et aboutir à l'indétermination de l'être, mais de façon à concevoir la forme la plus universelle de ce qui est, comme un monde réel, et substitue par là à la transcendance philosophique atteignable par le dépassement formel, une hypothèse cosmique. Lorsque la conscience logique des méthodes concrètes de son philosophe est insuffisante, il arrive que Nietzsche oublie ce qu'il veut proprement et, en dépendance de la science de son temps, s'efforce de donner un fondement mathématico-physique pour prouver sa théorie. Cependant, le dépassement reste le ressort philosophique de ses conceptions.

3° *L'instant de la conception.* — La source de cette conception n'est pas chez Nietzsche le jeu d'une réflexion intellectuelle ; c'est

l'expérience instantanée de l'être qui la produit et donne par elle un sens décisif et métaphysique à cet instant.

Nietzsche s'attache avec insistance à l'instant où naît cette conception « L'idée du retour éternel ... est d'août 1881 ... je me promenais ce jour-là dans les forêts de Silvaplana, je m'arrêtais près d'un rocher puissant en forme de pyramide, non loin de Surlei. C'est là que cette pensée me vint » (15, 85). Et encore une fois : « L'instant où j'enfantais le retour est immortel. A cause de cet instant je supporte le retour » (12, 371). Cet instant n'est évidemment pas celui d'une idée ordinaire.

Si nous recherchons quelles sont les expériences qui ont donné un tel poids à cet instant, la recherche psychologique s'avère insuffisante. En effet, peu importe que Nietzsche ait déjà éprouvé dans ses états anormaux, ce déjà vu qui est connu et consiste dans ce qu'on vit le présent, comme si tout avait déjà été vécu de façon exactement semblable, jusque dans les plus petits détails. Certaines images, traductions concrètes de cette conception, pourraient indiquer cela « et cette lente araignée qui se traîne au clair de lune, et ce clair de lune lui-même, et moi et toi, réunis sous ce portique, chuchotant des choses éternelles, ne faut-il pas que nous ayons tous déjà été ici ? — Alors, soudain, j'entendis un chien hurler tout près de nous. Ai-je jamais entendu un chien hurler ainsi ? Oui ! quand j'étais enfant, dans ma plus tendre enfance, j'entendis hurler ainsi un chien » (6, 232). Une conclusion tirée de la certitude du retour d'un instant quelconque, pris au hasard, et étendue à tout être-là aurait une valeur formelle : « Si seulement un instant du monde revenait — dit l'éclair — tout devrait revenir » (12, 370).

De décisif il n'y a que la signification que l'instant a par son contenu philosophique. Si l'instant est révélation effective de l'être, éternité, le retour n'est qu'un symbole de cette éternité. Par son effort de dépassement, Nietzsche éprouve dans l'anéantissement du temps la révélation de l'être dans l'instant : « Silence ! Silence ! Le monde n'était-il pas précisément achevé ? Ne suis-je pas tombé — écoute ! aux sources de l'éternité ? » (12, 413 ; 16, 414).

Midi est pour lui le symbole de cet instant d'importance mondiale qu'est la naissance de l'idée du retour éternel : « Dans chaque anneau de la réalité humaine, il y a toujours une heure où d'abord à un, puis à beaucoup et ensuite à tous apparaît la pensée la plus puissante, celle de l'éternel retour de toutes choses » (12, 63). De cet instant, il est dit : « Le soleil de la connaissance est encore une fois à son midi. Et le serpent de l'éternité repose enroulé à sa lumière. C'est votre temps ... vous mes frères de midi ! » (12, 426).

Dans « l'instant » de la conception, l'historicité existentielle, qui est l'éternité dans le temps, se mêle à l'historicité de la totalité de l'être, qui dans l'éternel mouvement circulaire se rétablit toujours au moment de la conception philosophique, qui en se saisissant s'établit à cette hauteur. Comme penseur, Nietzsche représente ici non seulement l'existence historique d'un individu, non seulement un homme décisivement créateur dans l'histoire du peuple et de l'humanité, mais pour ainsi dire, l'axe de l'être total dont le processus circulaire a pour lui retrouvé le point qui est « le grand midi, quand l'homme est au milieu de sa route, entre l'homme et le

surnomme » (6, 115). Ainsi la signification de cette pensée est pour Nietzsche incomparable. Aucune autre pensée ne saurait, en importance, entrer en ligne de compte avec elle. Il dit à l'étranger : « Que je te raconte une pensée qui s'est levée devant moi pareille à un astre et qui, comme la lumière, veut luire pour toi et pour tout le monde » (12, 64). L'action de cette pensée sera, croit-il, immense. Zarathoustra est déjà secrètement ordonné à la révéler secrètement. Cette conception est à lui qui la pense plus dangereuse qu'aucune autre. Aussi, il faut que Zarathoustra en ait tout d'abord le courage pour lui-même, (ait le courage de penser ce qu'il sait) et cela dans les crises de transformation de son essence, afin de se préparer ensuite à une annonce qui sera en même temps sa ruine. Nietzsche a chuchoté sa conception avec tous les signes de l'horreur, comme un secret à Lou Salomé et Overbeck (Lou Andréas Salomé-Bernouilli, Nietzsche et Overbeck).

Il y a deux directions selon lesquelles se fait sentir l'action de cette conception : d'abord quelle signification existentielle pour l'individu et ensuite quelle signification historique pour la condition humaine dans le tout Nietzsche attribue à cette pensée.

4° *L'action existentielle de cette conception.* — Qu'arrive-t-il si la conception est vraie ou est connue comme vraie, ou si (ce qui revient au même pour l'homme) elle est tenue pour vraie ? Le premier effet est pour Nietzsche l'effroi qui renverse : « Hélas ! L'homme reviendra éternellement ! L'homme petit reviendra éternellement ! ... Trop petit le plus grand ! Ce fut là ma lassitude de l'homme ! Et l'éternel retour même du plus petit ! Ce fut là ma lassitude de toute réalité ! » (6, 320). Cette pensée l'étouffe : « L'être-là, ainsi qu'il est sans sens et sans but, mais revenant inévitablement, sans une finale dans le néant. C'est la forme la plus extrême du nihilisme ; le néant (ce qui manque de sens) éternel ! » (15, 182).

Cet extrême peut cependant se transformer dans son opposé ; la négation parfaite, désespérée dans l'affirmation également parfaite de la vie.

Au lieu d'écraser, cette conception transformera celui qui y croit : « Si cette pensée acquiert du pouvoir sur toi, elle te changera en ce que tu es, la question à propos de tous et de chacun : veux-tu encore vivre cela une fois et un nombre infini de fois ? serait comme le poids le plus grand sur ton activité » (5, 265). La tâche est maintenant : « vivre de façon à désirer vivre à nouveau. » C'est comme un nouvel impératif éthique, qui postule de mettre tout ce que je sens, veux, fais, suis, sous la norme : est-ce que je l'accomplis comme si je voulais toujours le réaccomplir de la même façon un nombre innombrable de fois, autrement dit, si je peux vouloir que ce que je suis en fait se renouvelle toujours ? C'est une pure forme dont les possibilités d'accomplissement sont, quant à leur contenu, illimitées. En effet, le désir de l'éternel peut apparaître dans chaque homme d'une manière qui n'a pas valeur universelle, d'une manière qui lui est propre. « Que celui à qui l'effort donne le sentiment suprême fasse des efforts ; que celui à qui la tranquillité donne le sentiment suprême se tienne dans le repos ; que celui à qui la subordination, la soumission, l'obéissance donne le sentiment suprême, obéisse. Que seulement ils prennent conscience de ce qui

leur donne le sentiment suprême et ne rougissent d'aucun moyen ! Il s'agit de l'éternité ! » (12, 64). L'impératif ne postule aucune sorte d'action déterminée, de comportement et de type de vie. Ce qui est le plus opposé et paraît à l'autre mutuellement contraire à la valeur, est possible. L'impératif demande uniquement : « Gravons l'image de l'éternité sur notre vie » (12, 66).

L'affirmation, dans le renversement de la négation désespérante, devient nécessairement selon Nietzsche, même si elle ne réussit qu'un instant, un oui au tout, même aux choses les moins désirables et les plus douloureuses. Car puisque tout est en relation à tout, j'ai, si je ne connais qu'un seul instant à cause duquel j'affirme la vie, affirmé avec lui aussi ses conditions et par là toute la vie : « Avez-vous jamais approuvé une joie. Ô mes amis, alors vous avez aussi approuvé toutes les douleurs. Toutes les choses sont enchaînées ... vouliez-vous jamais qu'une même fois revienne deux fois ? — C'est ainsi que vous voudrez que tout revienne » (6, 469). « Approuver un fait est tout approuver » (13, 74). « Toute joie veut l'éternité de toutes choses » (6, 470).

Pour autant que l'affirmation de la situation de fait dépend de ce qu'un seul instant est vécu de façon telle que l'homme veut éternellement le revivre à nouveau, cet homme est « sauvé » même s'il ne vit que ce seul instant. Aussi est-ce un bonheur pour Zarathoustra que, le rencontrant, même l'homme le plus désespéré puisse dire à la vie à cause d'un instant : eh bien ! Encore une fois ! (6, 462).

Mais, l'essence vivante ne peut pas de fait assentir en tout temps à tout. Dans le monde l'homme a besoin de la protection d'instincts de mépris, de dégoût, d'indifférence. Il est peut-être poussé par eux dans la solitude ; mais ici, dit Nietzsche, immédiatement atteinte « dans la solitude », « où je sens tout nécessairement lié à tout, toute essence m'est divine » (13, 73, sq.).

Cette affirmation de tout être signifie qu'à chaque moment du devenir, quelque chose est atteint (et toujours la même chose). Mais on ne peut pas y voir un universel, un transcendant, la vérité, quelque chose de déterminable. C'est la pure immanence qui ne peut être épuisée par les infinies possibilités de détermination. On ne peut le rendre sensible que par les descriptions qu'on en donne. C'est toujours l'essence de celui qui affirme, qui se manifeste dans le oui. « Spinoza acquit cette position affirmative, pour autant que chaque moment a une nécessité logique. Mais c'est seulement un des modes possibles du oui. Il triomphe par ses instincts primitifs qui sont logiques ». Tout caractère fondamental du devenir, s'il est perçu par un individu comme son caractère fondamental, devient source du oui.

Mais, si le devenir est justifié à tout instant (ou inappréciable, ce qui revient au même) il en résulte qu'on ne doit pas « justifier ce qui est présent à cause d'un futur ou ce qui est passé à cause du présent » (16, 167).

Dans le cas où elle n'exerce pas une action négative l'affirmation suprême de la vie à laquelle contraint la pensée de l'éternel retour, a pour Nietzsche un caractère de libération et de salut.

Dans l'obéissance à l'impératif demandant qu'on vive de façon telle qu'on désire nécessairement vivre à nouveau, on parvient par l'amour pour la vie, premièrement au courage véritable qui finit par tuer la mort, car il dit : « Était-ce cela la vie ? Eh bien, encore une fois » (6, 250).

Par l'affirmation qu'elle suscite, la pensée de l'éternel retour conduit deuxièmement à l'épanouissement intérieur. Elle donne « à la vie intérieure de la gravité sans la rendre méchante et fanatique envers ceux qui pensent autrement » (12, 63). L'autre laissera faire avec une nouvelle et grande tolérance ce que n'importe quel individu imaginera pour faire lever l'amour pour sa propre vie (12, 67). Et notre inimitié à nous, qui affirmons et devons être un dans l'hostilité envers ceux qui cherchent à suspecter la valeur de la vie, doit devenir un instrument de notre joie ! (12, 67). Si grâce à la pensée de l'éternel retour, l'individu a conquis le oui, tout être-là revient sous une lumière nouvelle.

L'affirmation qui sauve, devient troisièmement, savoir de l'immortalité. Dans la pure aspiration vers l'immortalité, Nietzsche voit déjà le oui à la vie. Si dans ton bonheur luit le soleil couchant des adieux, « prends garde à ce témoignage : il signifie que tu aimes la vie et toi-même, c'est-à-dire la vie comme tu l'as vécue jusqu'à maintenant — et que tu t'efforces de l'éterniser. Mais sache aussi que la caducité chante toujours à nouveau son chant court, et que, en entendant la première strophe, on meurt presque de désir ardent à la pensée que tout peut être passé pour toujours » (12, 66). Mais l'idée de l'éternel retour nous assure « qu'entre le dernier instant de la conscience et la première apparition de la nouvelle vie, il n'y a pas de temps, la séparation s'écoule aussi rapidement qu'un éclair, quoique les créatures vivantes puissent le compter par billions d'années et par même le mesurer » (6, 334 sq.). Tout ce qui est, participe à cette immortalité. En nous demandant de ne pas prendre toutes choses trop au sérieux, Nietzsche s'oppose à la doctrine de la caducité de toutes choses : « A l'inverse, il me semble que tout a beaucoup trop de valeur pour devoir être si fugitif ; je cherche une éternité pour tout. C'est ma consolation que tout ce qui a été est éternel — La mer le rejette » (16, 398).

Le oui de l'éternel retour a, quatrièmement, son triomphe décisif dans la rédemption de tout ce qui est passé. Autrefois il en était autrement ; la volonté était impuissante envers ce qui était accompli, réduite au rôle de spectatrice irritée de tout ce qui est passé. « Que le temps ne recule pas, c'est là sa colère ; ce qui fut » — ainsi s'appelle la pierre que la volonté ne peut faire rouler ... Tout ce qui fut est fragment, et hasard. Dans une rétrospective désespérée, parce qu'il ne pouvait pas vouloir en arrière, l'homme a vu dans le vouloir et par là dans la vie même une punition. Mais maintenant, par la conception de l'éternel retour, l'homme peut savoir que : « Tout ce qui fut est fragment, énigme, hasard horrible, jusqu'à ce que la volonté créatrice ajoute : mais je le voulais ainsi » (6, 206- 208, 290). En effet, la volonté créatrice accueille dans son historicité non seulement tout le passé dont elle vient, mais elle veut en outre que ce qui est passé soit aussi ce qui vient dans l'avenir. Dans le mouvement circulaire des choses, je produis à nouveau, comme

l'avenir dans lequel il retourne, le passé qui m'a produit. Les tombeaux s'ouvrent. Ce qui fut n'est pas seulement ce qui a été.

Mais (Nietzsche l'ignore), reste l'antinomie qui doit apparaître dans toute pensée qui transcende. Dans ce vouloir s'exprime la liberté produisant ce qui devient. Cependant, le mouvement circulaire lui-même ne fait que répéter ce qui était. Aussi par son authenticité ce philosophe doit amener les principes à se transcender effectivement les uns les autres. Aux expressions selon lesquelles la situation totale revient tandis que l'individuel n'est pas identique, s'en opposent d'autres, selon lesquelles « dans toute grande année nous sommes semblables à nous-mêmes dans ce qu'il y a de plus grand et dans ce qu'il y a de plus petit » (6, 321). Et si l'affirmation : « Mais un jour reviendra le réseau des causes où je suis enserré, — il me recréera ! Je fais moi-même partie des causes de l'éternel retour des choses ... je reviendrai ... non pas par une vie nouvelle, ni pour une vie meilleure ou semblable » (6, 322), semble se mettre quelque chose dans la main, cette autre affirmation le détruit immédiatement : « Je reviendrai éternellement pour cette même vie identiquement pareille » (6, 322). Le devenir circulaire de l'éternel retour inévitablement déterminé et la liberté de vivre sous le nouvel impératif de façon à chercher à revivre éternellement cette vie, semblent s'exclure. Mais le vouloir de ce qui s'impose nécessairement exprime l'affirmation créatrice de la conscience de la liberté ; sous cette forme il est propre à Nietzsche, mais comme forme d'antinomie, appartient à toute doctrine de la liberté-dépassement (Augustin, Luther et Kant).

5° *L'action historique*. — Nietzsche attend le changement le plus incroyable. Dès l'instant où cette pensée est donnée « toutes les couleurs se changent et il y a une autre histoire » (12, 63). « C'est le temps du grand midi, de l'éclairement le plus terrible » (15, 238). Qu'arrivera-t-il ?

Tandis que Nietzsche dans sa jeunesse, tient comme évident que les hommes sont d'accord pour désirer vivre leur vie encore une fois (1, 291), postérieurement il voit s'établir une séparation sous le fardeau de cette pensée ; ceux qui ne la supportent pas mourront, mais ceux qui en face d'elle arrivent jusqu'à leur oui inconditionné à la vie, sont obligés de s'élever. C'est une pensée qui fait défaillir (16, 393 sq ; 12 369.). Le nihilisme extatique (en tant que désir de la fin, complété par la pensée insupportable du retour) est le marteau pour briser les races dégénérées (16, 395). « C'est seulement celui qui tient sa vie pour éternellement capable d'être répétée, qui reste » (12, 65). Si « ceux qui n'y croient pas, doivent finalement mourir de leur mort naturelle, cela peut se produire de la façon la plus douce. La doctrine est douce envers ceux-ci, elle n'a pas d'enfer et de menaces. Celui qui n'y croit pas n'a conscience que d'une vie fugitive » (12, 68). En tout cas, l'idée du retour éternel du même à l'intérieur du mouvement circulaire est le ressort décisif pour obliger l'homme à s'élever au-dessus de lui-même.

Cependant cette action ne s'exerce pas dans un sens unique. Puisque l'impossibilité de supporter notre immortalité paraît ce qu'il y a de plus élevé (12, 369), on peut se demander si : « Les meilleures natures ne disparaissent pas à cause de cela ? Les plus

mauvaises acceptent l'immortalité ? » (12, 370). « La doctrine du retour semble tout d'abord sourire à la canaille qui est froide, sans grand besoin intérieur. L'instinct vital le plus commun donne tout d'abord son accord » (12, 371). Nietzsche regarde comme transitoire cet effet qui induit en erreur : « C'est en tout dernier lieu qu'une grande vérité conquiert les hommes les plus grands » (12, 371).

Pour que sa doctrine exerce une action historique, Nietzsche demande : « qu'on se garde d'enseigner une telle doctrine comme une religion nouvelle. Il faut qu'elle fasse son entrée lentement. La pensée la plus puissante a besoin de beaucoup de millénaires — elle doit être très longtemps petite et impuissante » (12, 68). Il ne veut pas trente années de gloire avec des tambours et des flûtes et trente années de travail de fossoyeur » (12, 69). « Je veux me défendre des crédules et des enthousiastes. Je veux par avance prendre la défense de mes pensées. Elle doit être la religion des âmes les plus libres, les plus gaies et les plus élevées — un joli pré entre la glace dorée et le pur ciel » (12, 69).

Mais Nietzsche lui-même regarde comme contestable la conception la plus essentielle pour lui et la tint en suspens, c'est ce que montre l'affirmation suivante : « Peut-être n'est-elle pas vraie la doctrine de l'éternel retour — puissent d'autres s'expliquer avec elle ! » (13, 398).

DIEU OU LE MOUVEMENT CIRCULAIRE.

Le retour éternel est premièrement une hypothèse physico-cosmique. Son auteur, Nietzsche, cède à l'attrait d'une harmonie supposée avec la science, qui elle prouve de façon convaincante. Mais il en résulte qu'elle perd son sens philosophique et n'atteint pas la science.

Le retour éternel est deuxièmement foi en sa réalité de fait. Mais comme tel, il paraît cependant vide, car en l'absence de souvenir des vies antérieures le retour est totalement indifférent. Que je sois là une fois ou d'innombrables fois dans une vie complètement identique, c'est comme si j'étais seulement une fois, à supposer qu'une vie n'a aucune relation à l'autre par le souvenir, la prévoyance ou le changement.

A la question : pourquoi Nietzsche donne une importance si incroyable à cette pensée, il répond lui-même, que par là seulement la mort de Dieu est définitive, et le néant dépassé.

La vision nietzschéenne réduisant tout être à ce monde et le réel à l'en-deçà seulement (tout autre monde n'étant pas seulement rien, mais conduisant à une dépréciation du monde réel) veut se substituer à l'idée de divinité. Ce remplacement ne doit pas seulement compenser une perte malheureuse, mais apporter plus que ce qu'on a perdu. Ce plus est le retour éternel, qui doit par conséquent l'emporter dans la lutte directe contre l'idée de Dieu. En effet que se passe-t-il intellectuellement lorsqu'on croit en Dieu :

Alors : « *ou bien* Dieu est inutile, s'il ne veut pas quelque chose » (16, 167). Sa pensée ne serait nécessaire que si le monde n'était pas déjà lui-même l'être. Puisque dans le devenir de toutes choses,

« il est plus probable d'attendre du hasard un même coup qu'un coup absolument différent », le fait que rien d'identique ne revienne ne peut s'expliquer que par une intentionnalité (12, 56). Aussi, tous ceux qui voudraient apporter par décret au monde le pouvoir d'éternelle nouveauté, doivent en venir à l'idée que ce monde évite intentionnellement un but et sait même se préserver de tomber dans un mouvement circulaire (16, 396). La présence de cette intentionnalité est présence de la divinité qui seule peut empêcher le processus circulaire. Aussi : « Qui ne croit pas dans le processus circulaire de l'univers, doit croire en un Dieu arbitre » (12, 57). Comme cette croyance a effectivement cessé et en outre n'a pas de valeur pour le vrai philosophe, le processus circulaire n'est pas seulement l'être unique du monde, mais la vérité qui dépasse l'être divin.

Ou bien : le Dieu dans lequel on croit ne veut rien. Alors la croyance en lui, « comme en une conscience totale du devenir, soumettrait ce qui arrive à une essence compatissante, connaissante, qui cependant ne voudrait rien » ; mais « un Dieu qui souffre et embrasse, un sensorium et un esprit total, serait la plus grande objection contre l'être » (16, 167 sq.).

Le retour éternel (l'unique possibilité pour Nietzsche s'il n'y a pas de Dieu) est donc pour lui la seule pensée qui lui permet d'échapper à toute calomnie du monde. Cette conception élève la réalisation du monde et par elle le rang de l'homme, elle conduit à son sommet le oui sans condition et sans fondement, rend superflue la divinité et tout être qui s'oppose comme un autre à ce monde. Aussi Nietzsche peut dire de l'éternel retour : « Cette pensée contient plus que toutes les religions qui méprisent cette vie comme fugitive » (12, 66). Elle est la religion des religions (12, 415).

Exprimée de façon objective et dans son manque de transcendance, cette pensée est pour nous vérité vide, mais appréhendée dans la totalité de son développement, elle nous apparaît comme à Nietzsche.

Le retour éternel est premièrement un moyen d'exprimer des expériences existentielles fondamentales. Il doit donner à ma vie et mon action la plus grande tension, faire que j'atteigne la possibilité suprême ; car ce qui est une fois, est éternellement. Ce que je fais maintenant est mon être éternel lui-même. Dans le temps est décidé de ce que je suis éternellement.

Le retour exprime deuxièmement que toutes choses sont transcendées dans l'être même. Il n'y a ni commencement, ni fin. Le monde est toujours parfait, toujours complet, en tout temps milieu, en tout temps commencement et fin. Toutes choses sont sauvées. Le temps et l'anéantissement du temps deviennent un. L'éternité est dans chaque instant, lorsque l'amour élève tout être qu'il saisit dans l'achèvement de l'immortalité.

La tension suprême de l'activité et l'abandon le plus profond à l'être semblent donc se rencontrer dans cette conception. En elle, Nietzsche expérimente la liberté de l'existence qui tend vers le haut, en même temps que l'unification amoureuse de l'être. En elle s'exprime le oui originel, la source et le but de toute théodicée,

révélé et manifesté, réalisé et justifié. Elle atteint les limites de l'être-là en fait d'une manière originale, qui pour cela nous parle encore.

Cependant, dans sa pure rationalité, cette conception ne peut absolument pas nous émouvoir par son contenu direct. Elle nous est un moyen incapable d'exprimer les expériences fondamentales de la condition humaine. L'importance du présent, le fait que grâce à l'action on décide en lui de quelque chose d'éternel, est précisément augmentée par la pensée opposée à l'éternel retour, par le savoir que ce qui fut ne revient jamais et que ce qui s'est passé, est irrévocablement passé. Ce qui est actuellement en train de se produire ne peut se comprendre comme existence que par la transcendance. L'impossibilité de renverser le temps et le caractère unique de ce qui est donné dans le temps fait que l'existence est, dans ce rapport à la transcendance, ce qui précisément ne peut jamais avoir un accomplissement éternel ou une perte définitive. Mais si nous parlons du manque de transcendance de la pensée nietzschéenne, ceci n'est vrai que de la manière dont nous sommes capables de la penser, mais non de la manière dont Nietzsche l'expérimentait. Par elle, Nietzsche plonge, pour ainsi dire, dans une atmosphère inaccessible pour nous. C'est comme s'il s'enfonçait dans un néant. Que dans ce néant, nous ne perdons cependant pas toute liaison philosophique avec lui est l'effet des interprétations qui situent le contenu de sa pensée dans la grande chaîne de la pensée des penseurs éthiques et mythiques. Aussi un exposé qui omettrait cette signification et prend cette conception dans sa pure objectivité, nous induirait en tromperie sur son sens nietzschéen.

Cette signification est déjà présente dans un mot. Nietzsche ne dit pas « retour sans fin » mais « retour éternel ». Mais qu'est-ce que « éternel » ?

Kierkegaard distingue trois façons de penser l'instant et l'éternel. Si l'instant n'est pas authentique, l'éternel apparaît en arrière de lui sous la forme du passé (Le chemin d'un homme qui va sans direction ni but, apparaît seulement derrière lui sous la forme du chemin parcouru). Si l'instant est essentiel, mais comme pure décision, l'éternel est le futur. Mais, si l'instant est lui-même l'éternel, celui-ci « est le futur qui retourne comme passé ». Cette dernière forme est la forme chrétienne. « Le concept autour duquel tout tourne dans le christianisme ... est la plénitude des temps. Elle est l'instant comme éternel, et cependant cet éternel est en même temps le futur et le passé » (Œuvres de Kierkegaard. Trad. Schrempf, 5, p. 87). Si nous prenons comme garant cette formule kierkegaardienne si proche de Nietzsche, on peut se demander si celui-ci n'a pas conservé dans l'éternel retour, avec la pensée absolument non chrétienne du retour, un reste de substance chrétienne tellement transformée qu'il est impossible de la reconnaître ? Nietzsche aurait voulu la rupture la plus radicale, mais il ne l'a pas effectivement accomplie. Il voulait une philosophie de l'athéisme avec un transcendant non historique. Mais quelque chose d'autre lui apporte l'accomplissement secret, et cela grâce au contenu de ce qu'il rejetait.

A-t-il renouvelé une conception grecque ? Assurément Nietzsche voyait dans son activité philosophique une reconquête des origines

grecques, présocratiques. Mais lui qui, dans sa jeunesse, a connu et rejeté la pensée des pythagoriciens (1, 298 sq.) n'a jamais historiquement réfléchi sa propre pensée, il l'a expérimentée au contraire comme radicalement nouvelle.

Comme pour Nietzsche cette pensée ne s'enracine ni dans le monde chrétien, ni dans le monde grec, n'est pas historique, c'est comme si elle était tirée d'un désert historique et comme du néant et n'était un englobant universel qu'en l'absence de toute référence à l'histoire. Elle permet à Nietzsche de saisir pour ainsi dire l'homme après sa rupture totale avec toute foi traditionnelle, non pas seulement pour faire que l'homme se continue, mais encore pour l'obliger à monter. L'idée du retour est créée par Nietzsche sous le signe de la catastrophe qui domine la conscience qu'il a de cette époque dans l'histoire universelle. Nous sommes au tournant le plus radical que l'humanité a jamais connu. Une nouvelle source doit apparaître, maintenant que les articles de la foi chrétiens et toutes les valeurs sont devenus des fantômes sans substance. Mais la grandeur de cette conception embrassant l'histoire universelle est encore extrêmement vide. Il est facile de l'utiliser pour parler de façon négative. La possibilité de penser ne permet pas d'anticiper sur ce qui devient et ne peut même pas juger de ce qui est véritablement. Dans ce vide absolu du néant, qui est non seulement pensé, mais expérimenté dans un ébranlement terrible, Nietzsche jeta cette pensée afin que celle-ci fut un moyen de redressement pour l'homme. Mais au lieu de faire la clarté sur le manque concret de fondement de cette conception (par là elle serait devenue inutile), il lui donne une signification qui l'accomplit, bien qu'elle ne soit pas avec elle dans une relation uniquement nécessaire. Aussi, parle-t-il du retour éternel et fait-il entendre par cet « éternel » ce qui n'est pas explicitement pensé.

AMOR FATI.

Nietzsche appelle le oui à l'être en tant qu'un avec le oui à mon être qui veut, Amor fati. Non volatilisé dans une affirmation universelle de l'être et non rétréci à une individualité qui ne veut qu'elle-même et s'attache anxieusement à elle-même, je reviens à l'historicité présente de mon être-là dans ce monde réel, je suis précisément par cette historicité dans l'être lui-même.

A l'âge de dix-huit ans, alors qu'il était écolier, Nietzsche a eu des pensées de ce genre, quand il méditait sur le rapport de la libre volonté à la totalité du devenir et au concept de fatum. La libre volonté lui paraît être rien autre que la puissance suprême du fatum. Si celle-ci permet à l'individu de se détacher du tout, le fatum rattache organiquement l'homme au développement total. La liberté absolue de la volonté, sans fatum, ferait de l'homme un Dieu, le « principe purement fatalistique, un automate » (*Écrits de jeunesse*, Munich 1923, p. 66-69).

Dans la suite, dépassant ces antithèses schématiques, Nietzsche a vu dans le fait d'être rejeté vers sa propre historicité dans la réalité de l'instant ce qui fonde la vérité de l'existence. Si en face du devenir

illimité, nous sommes surpris de ce que « nous vivons aujourd'hui et avons cependant un temps infini pour nous former », et si nous voyons que nous ne possédons rien que « ce court espace d'aujourd'hui », au cours duquel nous devons montrer précisément pourquoi et pour quel dessein nous sommes nés, nous sommes encouragés de façon d'autant plus décisive à vivre selon notre propre mesure et loi. Nous voulons être « les pilotes véritables de cet être-là et ne pas permettre que notre existence ressemble à quelque hasard aveugle » (1, 389 sq.). Mais le monde cherche à nous séduire pour que notre tâche ne nous apparaisse jamais. Il nous écarte de nous : « toutes les dispositions de l'homme sont telles que dans la dispersion continuelle des pensées, la vie ne soit pas sentie » (1, 4 30). Mais après avoir pris conscience de son « existence dans cet instant », du fait remarquable qu'elle est donnée dans ce « maintenant, la vie ne peut pas trouver sa signification dans le fait de disparaître dans quelque espèce universelle » (10, 321). Qu'on montre quoi que ce soit à l'âme comme essence : « Tout cela tu ne l'es pas toi-même, se dit-elle. Personne ne peut te construire le pont sur lequel tu devras franchir le fleuve de la vie, personne hormis toi seule. Il est vrai qu'il existe d'innombrables soutiens et d'innombrables ponts et d'innombrables demi-dieux qui veulent te conduire à travers le fleuve, mais le prix qu'ils te demandent ce sera le sacrifice de toi-même. Il y a dans le monde un seul chemin que personne ne peut suivre en dehors de toi : Où conduit-il ? Ne le demande pas, suis-le » (1, 390).

A-t-il une fois décidé de s'appartenir à lui-même, l'homme éprouve que c'est là une décision terrible. « Maintenant il lui faut plonger dans la profondeur de la réalité » (1, 430).

Cet être dans le devenir, que Nietzsche plus âgé a exprimé par l'éternité du retour, apparaît maintenant encore comme l'exigence de cette plongée. « Dans le devenir tout est creux, trompeur et plat ..., l'énigme que doit deviner l'homme, il ne peut la deviner que dans l'être, dans le conditionné, dans le périssable ... Dès lors il commence à examiner combien profondément il se rattache au devenir, combien profondément il se rattache à l'être » (1, 431). Mais cet être ne peut être atteint que lorsqu'on saisit avec amour la réalité totalement présente grâce à l'Amor fati, qui trouve le chemin allant du fleuve du pur devenir à l'historicité, à la plénitude de l'existence actuelle. Dans le devenir il saisit l'être.

Dans l'Amor fati se rencontre ce qui apparemment ne peut se réunir : l'activité tendue vers la réalisation de ce qui n'est pas encore et l'acceptation aimante de ce qui se produit. Mais on ne peut exprimer conceptuellement cette unité que par des paradoxes. La séparation rationnelle ne crée qu'une apparente compréhensibilité, car elle n'atteint pas le sens véritable. La profondeur de l'Amor fati n'est pas encore explorée par l'affirmation suivante : « Avant que le destin nous frappe, il faut le conduire. Mais s'il nous a atteint une fois, il faut chercher à l'aimer » (12, 323). En effet, là encore ce qui est un est temporellement séparé. Mais, sur le plan existentiel il est vu justement, que je ne peux et ne dois pas travailler directement à mon destin, comme si je le connaissais et pouvais en faire un but.

Même le fondement de l'Amor fati par la pure adaptation de mon propre destin au tout du devenir n'est pas la définition dernière « Que toute action humaine a une influence illimitée sur tout ce qui arrive » (13, 74), que « la fatalité de son essence ne saurait être détachée de la fatalité de tout ce qui était et sera » (8, 100), signifie que « Le fatum est une pensée qui élève celui qui se conçoit comme y appartenant » (14, 99) (et me montre de façon juste qu'il s'agit encore de moi). L'Amor fati dépasse cependant ce qui est atteint par ces oppositions. Il est l'affirmation de la nécessité même, qui est l'unité du devenir et de l'être dans le destin de l'individu et de son monde, l'unité de son vouloir et son acceptation. De la sorte l'éthos de l'action véritable du soi s'identifie avec l'expérience de l'être en devenir. Tout dépend de ce que Nietzsche entend par nécessité.

Cette nécessité n'est pas la nécessité causale des lois de la nature et du mécanisme. Nietzsche pense à celle-ci lorsqu'il s'oppose « à la divinisation du nécessaire » (10, 401), et objecte à la prétendue nécessité totale de l'histoire humaine que « Je n'enseigne pas l'abandon à la nécessité — car il faudrait tout d'abord la connaître comme nécessaire » (10, 403). En face de l'attribution à cette catégorie d'une valeur absolue, Nietzsche parle même « de liquider le concept de nécessité » (16, 396).

C'est seulement la nécessité qui n'est plus catégorie, par conséquent ni loi de la nature, ni loi finale, ni contrainte, ni intention qu'il appelle fatum. Celle-ci comprend le hasard et la loi, le chaos et la fin. C'est cette nécessité qui est sous-entendue par le retour éternel. Si tout se produit nécessairement dans la forme selon laquelle il se produit, il semble bien que je suis moi-même un anneau de cette nécessité, un morceau de la fatalité (dans le mouvement de ce retour la pensée même de celui-ci est la force la plus puissante et la plus agissante). Au lieu d'une soumission passive à une nécessité qu'on prétend connaître, l'Amor fati est plutôt conscience de la nécessité du fatum : « jouissance de toutes sortes d'incertitudes, d'essais » (16, 395), en tant qu'ils sont expression d'activité libre.

C'est seulement l'apparition de la nécessité véritable transcendant toute catégorie déterminée, qui permet l'Amor fati, auquel Nietzsche revient continuellement et qu'il entend seulement ainsi : « Pas seulement supporter le nécessaire, moins encore le cacher — tout idéalisme est mensonge devant le nécessaire, — mais l'aimer » (15, 48). « Oui je veux seulement aimer ce qui est nécessaire. Oui ! que Amor fati soit mon dernier amour » (12, 141). « Je veux apprendre toujours davantage à voir dans les choses la nécessité plutôt que le beau ... Amor fati, que ce soit à l'avenir mon amour ! » (5, 209). Ce que Nietzsche veut seulement, il l'exprimera bientôt comme son essence : « Le nécessaire ne se blesse pas ; Amor fati est ma nature la plus intérieure » (8, 115).

L'attitude essentielle à laquelle on parvient est identique à celle qui apparaît comme le oui du retour éternel. « Etat suprême qu'un philosophe peut atteindre ; avoir à l'égard de ce qui est une attitude dionysiaque — ma formule pour cela est Amor fati » (16, 383).

Lorsque Nietzsche voit dans sa doctrine « l'achèvement du fatalisme » (13, 75), celui-ci n'est point du tout la contrainte telle

qu'elle est pensée par la catégorie de nécessité comme loi de la nature ou loi du devenir ou disposition quelconque qui peut être connue. Le fatum échappe non seulement à toute possibilité déterminée de pensée, mais devient, lorsqu'il est exprimé, lui-même contradictoire. « Fatalisme suprême, cependant identique au hasard et à ce qui est créateur (aucune répétition dans les choses, mais il faut la créer) » (14, 301). L'identité de l'opposé exprime par manière de dépassement l'essence de l'être qui ne peut être saisie par aucune catégorie. Aussi le fatalisme de Nietzsche est identique avec l'absence de liberté de la volonté du chrétien en face de Dieu, au lieu d'exprimer la passivité, il est plutôt mouvement d'une activité véritable et élevée qui surmonte toutes les nécessités connaissables dans le monde, parce qu'elle se trouve en face d'une autre nécessité. Celle-ci est en fait invoquée par Nietzsche comme la divinité :

« Ô nuit ! ô silence, ô bruit de mort ! —

Je vois un signe,

Des lointains les plus éloignés

Descend vers moi, lentement, une constellation étincelante.

.....
Suprême constellation de l'être !

Table des visions éternelles !

Tu viens à moi ? ...

.....
Emblème de la nécessité

Constellation suprême de l'être

— Que nul vœu n'atteint,

Que nulle négation ne souille,

Éternelle affirmation de l'être,

Éternellement je suis ton affirmation :

Car je t'aime, ô éternité ! »

(8, 435 sq.).

LES MYTHES DE NIETZSCHE

L'homme ne peut pas être touché par ce à quoi les profondeurs de son essence se refusent. Aussi (à la différence de Hegel, Schelling, Bachofen), Nietzsche n'a jamais vu la profondeur des mythes, de même que, à la différence de Kierkegaard, il n'a jamais sondé les profondeurs de la théologie chrétienne. A proprement parler, Nietzsche n'expose, ne renouvelle, ne fait sien aucun mythe, sauf exception apparente de Dionysios, mais d'un autre point de vue ce défaut est sa force.

Nietzsche rejette les mythes, pour autant qu'ils sont seulement costumes, non essence. Puisque l'homme a peut-être besoin de mythes, on ne saurait faire du savoir de la disparition du mythe un nouveau mythe. En effet, un mythe non authentique cherche intentionnellement à évoquer ce qui, à se placer du point de vue de la vérité, ne peut être objet de vouloir, c'est cette attitude théâtrale que de son vivant Nietzsche a impitoyablement combattue. On ne peut pas créer des Dieux et des hommes (6, 123) ; il faut entrer en

contact avec eux. Leur être doit être lu en chiffres et en symboles. Pour Nietzsche, qui resta honnête, les mythes et les symboles traditionnels auxquels d'autres se rapportaient, comme s'ils y croyaient, ne sont pas langage, qui pénètre réellement jusqu'à lui comme existence. Au lieu d'un mythe de remplacement il cherchait, par sa réflexion philosophique, l'essence. Aussi, au lieu des mythes et de la théologie, la réalité historique qui le stimulait était plutôt la première source historique de la philosophie. Il cherchait sa propre pensée dans le renouvellement des interprétations fondamentales de l'être, chez les présocratiques, en particulier chez Héraclite.

Mais on ne doit pas s'illusionner du fait que, spécialement dans Zarathoustra, il utilise abondance de symboles. Ils ne sont pas du même genre que les symboles en qui l'on croit, mais un langage qui n'engage pas ; jamais il n'a envisagé rien d'autre. Souvent, dans sa jeunesse, comme philologue classique Nietzsche parla des mythes. Plus tard le mot apparaît à peine.

Sans qu'on ne puisse parler de la volonté de créer des mythes ou de les remplacer, la force de la présence du paysage et des éléments, nature et vie, de tout le monde non humain, fait apparaître de façon d'autant plus marquée chez lui une nouvelle réalité pour ainsi dire mythique.

LE MYTHE DE LA NATURE.

Le paysage est l'arrière-fond de la pensée de Nietzsche. Celui qui une fois a vu cet arrière-fond est dominé par lui. La façon dont, à travers les changements infinis d'expression, il parle au lecteur et passe imperceptiblement en lui, est une langue universellement compréhensible où le contenu de l'être nietzschéen — sa noblesse, sa pureté, son destin — est comme caché. Par là on peut accéder plus facilement à l'enchantement de Nietzsche et à l'état d'âme, qui est la présupposition de toute compréhension. Dans son monde, la nature et les éléments ne sont pas seulement des tableaux qu'on peut contempler ou une musique qui est entendue, mais le type non représentable du réel qui s'exprime immédiatement lui-même.

Dans la façon dont le paysage et la nature parlent à Nietzsche, il y a un saut entre sa première manière qui est contemplation imaginée et peinture, par exemple « et in Arcadia ego » (4, 354) et sa manière postérieure qui opéra comme une identification avec le paysage. Au début il est saisi par la nature, qui lui reste autre ; plus tard, c'est comme si la nature était le destin de l'homme, la corporalité sensible et l'être s'identifient. Ce n'est que dans les dix dernières années de sa vie consciente que le monde devient transparent, la nature mythe. Maintenant, tout en souffrant de la réalité empirique Nietzsche peut cependant y voir la réalité authentique et à la vérité, de façon à la fois visionnaire et charnelle. Elle n'est pas seulement expression élevée de tout ce qui est visible, mais par elle peut se faire entendre le langage de l'être.

C'est surtout dans les poésies et dans Zarathoustra qu'il faut entendre ce langage. La reconstitution biographique nous permet de nous en approcher. La promenade journalière dans la campagne

était la vie de Nietzsche. Sa sensibilité au climat et au temps lui fait sentir (douloureusement ou amoureuxment) jusque dans ce qu'il y a de plus intérieur dans son âme et la force de son essence, toutes les nuances du lieu, les heures du jour et les saisons. Il se donne beaucoup de peine pour connaître le paysage jusque dans sa profondeur. « La beauté de la nature est, comme toute autre, très jalouse et veut qu'on la serve uniquement » (à Gast. 23 juin 81). La nature est pour lui le monde qui l'entoure. Elle reste au milieu de toutes les désillusions et de toute solitude. Elle apparaît continuellement dans ses lettres et ses œuvres comme ce qui est présent. Elle lui donne ce langage pur, parce que non alourdi par tout ce qui est romantisme, théologie et mythologie : « Et pourquoi toute nature est-elle créée, sinon pour que j'aie des signes par lesquels je peux parler aux âmes ? » (12, 257). Nietzsche respire le bonheur profond que procure la satisfaction au contact de la nature ; c'est comme s'il trouvait appui et consolation en elle. Toute sa corporalité y participe. Par elle, il participe intérieurement à l'être.

Le bonheur de s'identifier avec la nature peut remplacer pour Nietzsche la communication perdue avec les hommes. Cependant, la volonté de communication est comme enclose dans cette identification avec le paysage. Tout d'abord l'engourdissement de la nature est encore « beau et horrible » : « dans le grand silence » (4, 291). Mais, c'est déjà quelque chose d'autre, lorsque Zarathoustra s'adresse au pur ciel avant le lever du soleil : « Nous sommes des amis depuis toujours. Nous ne nous parlons pas l'un à l'autre, parce que nous savons trop de choses — nous nous taisons, nous nous sourions et par là nous nous communiquons notre savoir » (6, 240). Enfin, la souffrance de sa solitude se confie à la nature, demandant sans attendre de réponse, sentant une présence sans la voir : « ô ciel au-dessus de moi, tu me regardes ? Tu écoutes mon âme singulière ? Quand absorberas-tu mon âme en toi ? » (6, 403 sq.). Cette question révèle un abandon infini qui cependant, parce que question attend, comme lorsque son âme, dans l'obscurité de la nuit de Venise, chanta ce chant qui finit : « quelqu'un l'écoute-t-il ? » (8, 360).

L'amour de Nietzsche pour la grande nature vient de ce que « dans notre tête manquent les grands hommes » (5, 181). La nature ne doit pas être ce qu'il y a de dernier pour lui. Il connaît autre chose que l'immédiat mysticisme naturaliste de sa jeune vitalité. Il veut plus que toute grande nature : « Nous voulons nous enfoncer dans la nature avec quelque chose d'humain. Nous voulons puiser chez elle ce dont nous avons besoin pour rêver d'un au-delà de l'homme. Quelque chose de plus magnifique que la tempête, la montagne et la mer, doit encore naître » (12, 361).

Si nous recherchons quelle nature, quels événements élémentaires, quels paysages font de l'impression sur Nietzsche et dans quel sens, il est en vérité impossible d'en donner une systématisation concrète, mais une vue panoramique montre, au moins de façon extérieure par quelques exemples, ce qui se produit et n'est compréhensible que par une lecture d'ensemble des textes.

Le déroulement de la journée dans les nuances des heures. Midi par exemple, devient l'instant où le temps est anéanti, l'éternité

expérimentée, la perfection atteinte (6, 400 sq. ; 3, 358 sq.). Minuit, semblable à midi, est le temps du chant ivre, de la profondeur de l'être, l'éternité est révélée (4, 464 sq.).

Les éléments : Le pur ciel aimé, les nuages détestés, le ciel de l'hiver, le ciel avant le lever du soleil — le soleil du matin, le vent, le vent du dégel, le silence, feu et flamme.

Types de paysages : Les montagnes, la neige, les glaciers, la mer, le lac, le désert, le Sud comme Sud toujours autre, toujours plus loin, jamais entièrement présent : « l'africain » (à Gast, 31 octobre 86). D'innombrables images particulières de la nature. Des pins surplombant la côte, debout sur la hauteur le figuier ; les vagues du rivage ; les prairies ; l'enivrement solitaire d'un papillon sur les rochers bordant le lac ; le cheval, le buffle, le chamois, le taureau ; une voile sur l'eau, un canot sur le lac et les rames dorées dans le soleil du soir.

La nature se confond avec la vitalité du corps, avec la marche, avec les ascensions, avec les danses et le vol en rêve (12, 222 ; 6, 241-281 sq.). Il fait l'expérience de la nature lorsque, comme un lézard, il est couché au soleil (15, 81, à Overbeck, 8 janvier 81). Les pensées essentielles lui viennent dans la nature. Il est habitué à « penser au grand air, marchant, sautant, montant, dansant et de préférence sur les montagnes solitaires ou tout près de la mer, là où même les chemins deviennent méditatifs » (15, 318).

Nietzsche a pour ainsi dire des paysages qui sont siens et ses villes. Il préfère l'Ober Engadin « mon paysage, si loin de la vie, si métaphysique » (à Friches, 14 avril 88). « Dans plus d'une région, nous nous redécouvrons nous-mêmes avec une agréable horreur ... A cette région-ci où l'Italie et la Finlande se sont rencontrées, je me sens intimement apparenté, proche par le sang et encore plus » (3, 368). « L'air plein d'odeurs, comme je l'aime » (à Overbeck, 11 juillet 81), « ce mélange admirable du doux, du grand et du mystérieux » (à Gast, 25 juillet 84) est le lieu où sa philosophie se retrouvait véritablement elle-même (5, 359 sq.). Il vivait là « avec des montagnes pour compagnie, non des montagnes mortes, mais des montagnes avec des yeux, c'est-à-dire avec des lacs » (7, 415).

L'incomparable état d'âme de Nietzsche sur la Riviera à 400 m. au-dessus de la mer s'exprime dans une description à Gast (10 octobre 86). « Supposez une île de l'archipel grec avec un bois et une montagne jetés à l'abandon, qui, grâce au hasard d'un jour, a abordé la terre ferme et ne peut plus retourner. Il y a sans aucun doute quelque chose de grec là dedans : il y a aussi quelque chose de piratesque, de soudain, de caché, de dangereux. Enfin, à un tournant solitaire un morceau de forêt tropicale de pins, où on est loin de l'Europe, quelque chose de brésilien comme me le disait mon compagnon de table qui a fait plusieurs fois le tour de la terre. Jamais je n'ai autant flâné dans un oubli et une insularité véritablement robinsonienne, plusieurs fois, je fais flamber de grands feux, pour voir la flamme inquiète monter vers le ciel sans nuage avec sa fumée d'un blanc sale — la bruyère à la ronde, et cette béatitude d'octobre, qui s'entend à cent sortes de jaunes ... »

Trois villes surtout lui étaient chères, Venise, Gênes et Turin. Pour lui elles étaient presque des paysages, avec leur atmosphère, la particularité de leur situation, leur *genius loci*. Il avait une répulsion marquée pour Rome.

DIONYSIOS.

La réalité mythique universellement présente pour Nietzsche tire sa force de sa simplicité et de son évidence. Elle est ce qui, sans avoir besoin de tous les symboles choisis par lui, parle imperceptiblement dans ses œuvres. La symbolique qui a été mise en valeur (comme Dionysios) est chez lui au contraire importune et en même temps contestable. Cependant il est essentiel pour Nietzsche que, sous le nom de Dionysios il ait — à l'encontre des instincts le dominant par ailleurs — choisi une forme mythique traditionnelle lui permettant, de saisir dans son unité la totalité de l'être. Ce qu'il ne peut et ne veut pas atteindre dans un système intellectuel achevé métaphysiquement, lui sera présent sous la forme de symbole.

L'être était pour lui vie, volonté de puissance, retour éternel. C'étaient des complexes intellectuels, presque indépendants l'un de l'autre, chacun avec une origine indépendante. Ils ont tous une unité par le fait qu'ils sont rapportés à l'instant historique où, après que Dieu est mort, le mouvement nihiliste doit, grâce à Nietzsche, rencontrer le mouvement de réaction. Il voit dans toutes ses conceptions philosophiques de l'être la *Weltanschauung* de cette race future de maîtres, qui par la force et le rang de leur vie, vaincront le nihilisme.

L'unité se trouve aussi dans la vision totale du monde, où Nietzsche ramène tout ce qu'il a pensé de l'être, sa métaphysique et sa mystique. Devenir, Vie, Nature : « Ce qu'est le monde pour moi ? ... un monstre de force, sans commencement, sans fin ... qui ne s'épuise pas, mais seulement change ... entouré par le néant comme par sa limite ... non étendu à l'infini ... une mer de forces, en elles-mêmes impétueuses et gonflées ... retournant éternellement, avec le nombre incroyable d'années du retour, avec le flux et le reflux de ses formations, allant des formes les plus simples aux plus compliquées, de ce qu'il y a de plus figé, de plus froid à ce qu'il y a de plus sauvage, de plus contradictoire, et ensuite, retournant à nouveau de l'abondance à ce qu'il y a de simple, du jeu de la contradiction au plaisir de l'unisson, s'affirmant elles-mêmes encore dans cette similitude de ses chemins et de ses années, se bénissant elle-même comme un devenir qui ne connaît aucun rassasiement, aucune fatigue — ce monde dionysiaque de la création éternelle de soi-même, de la destruction éternelle de soi-même ... cet au-delà du bien et du mal, sans but, à moins que le bonheur du cercle ne soit un but ; sans volonté, à moins qu'un anneau ait pour lui-même bonne volonté — voulez-vous un nom pour ce monde ? Ce monde est la volonté de puissance et rien autre ! Et vous-mêmes aussi, vous êtes cette volonté de puissance, et rien autre ! » (16, 401).

Que l'unité de cette vision du monde — (où éternel retour, volonté de puissance et vie dionysiaque sont pris dans leur unité), ne soit pas pensée en tant qu'unité, mais seulement comme

symbole, qu'ici on ne pense pas un tout à partir d'un principe, mais que grâce à l'élan d'une rhétorique s'appuyant sur une abondance de motifs, on produise seulement le sentiment du tout, résulte de l'attitude fondamentale de Nietzsche, pour qui il n'y a pas et ne doit pas y avoir de tout.

Il est vrai que Nietzsche a également pensé la totalité qui pour ainsi dire abrite et justifie : « Un esprit devenu libre se tient avec un fatalisme joyeux et confiant au milieu de l'univers, dans la foi, que seul le particulier peut être rejeté, que dans la totalité tout se sauve et affirme — il ne nie plus » (8, 163). Ainsi, Nietzsche, le prédicateur de l'héroïsme et l'ennemi de toutes les religions de rédemption, vient cependant à cette antique pensée philosophique de « la rédemption », à la croyance dans une totalité, où tout se transcende et est en ordre. S'il a vu dans « l'idéal du total développement harmonieux » l'opposé de l'idéal héroïque, s'il a tenu cet opposé pour désirable, cependant il a appelé avec mépris cet idéal harmonieux : « un idéal pour hommes bons » (12, 295). Toutefois, il en vient lui-même à une pensée de réconciliation ou plutôt à un sentiment de la totalité.

Mais l'attitude conséquente et totale est l'attitude opposée, qui reconnaît et veut qu'il n'y ait pas de tout (15, 381). A son avis, il est essentiel qu'on se détache de l'idée de tout, d'unité. Pourquoi ? « On ne pourrait pas s'empêcher de le prendre comme instance suprême et le baptiser Dieu. Il faut réduire le tout en fragments. Ce que nous avons donné à l'inconnu et au tout, le reprendre pour en faire ce que nous avons de plus proche » (15, 381). C'est seulement parce que Nietzsche se crée involontairement un remplacement de Dieu qu'une telle totalité peut s'imposer passagèrement à lui dans une vision du monde, mais ensuite pour ainsi dire comme mythe d'un mono-athéisme.

Dionysios est la forme sous laquelle, malgré ses sentiments philosophiques de base, Nietzsche objective son mythe méthodiquement voulu. Fondant ensemble tout ce qui était pure pensée, il voulait y ramasser tout son philosophe. C'est comme si relativement à ce qu'il y a de plus inaccessible, il cherchait à rendre vraie la phrase : « Plus la vérité que tu veux enseigner est abstraite, plus tu dois y amener les sens » (7, 103). Bien qu'apparaissent des traits du mythe antique, Nietzsche ne cherche, ni ne s'attache à comprendre ce mythe. Il cherche seulement un symbole qu'il puisse utiliser pour son philosophe. C'est pourquoi le mythe de Dionysios est chez lui tout à fait différent du mythe antique, quelque chose qui, au fond, ne devient pas forme.

Dionysios est tout d'abord le symbole de l'ivresse où l'existence fête sa propre transfiguration. « Lorsque le corps grec et l'âme grecque fleurirent ... naquit ce symbole riche en mystère. Ici est donnée une norme par rapport à laquelle tout ce qui se développe depuis apparaît trop court, trop pauvre, trop étroit. Qu'on prononce seulement le nom de Dionysios devant les noms et choses nouvelles et meilleures, par exemple devant Goethe ou Beethoven ou Shakespeare ou Raphaël. Nous sentons tout à coup jugés nos choses et nos instants meilleurs. Dionysios est un juge » (16, 388).

De plus, en tant qu'opposé au Christ, Dionysios est la vie tragique en tant qu'opposée à la vie crucifiée. « Dionysios contre le Crucifié ». Cette opposition n'est pas « une différence de martyr — elle a un autre sens ... le problème est celui du sens de la souffrance : un sens chrétien, un sens tragique. Dans le premier cas, elle doit être le chemin vers un être saint ; dans le second, l'être est assez saint pour justifier encore une souffrance incroyable. L'homme tragique affirme encore la souffrance la plus rude. Il est pour cela assez fort, plein, divinisant. Le chrétien refuse encore le sort le plus heureux sur terre. Le dieu en croix est une malédiction sur la vie, une invitation à se détacher d'elle. Dionysios coupé en morceaux est une promesse de vie : elle renaît éternellement et reviendra de la destruction » (16, 39 sq.).

Devant la forme évanescence de ce dieu, la contemplation indéterminée de Nietzsche (comme auparavant sa pensée) se termine « par une théodicée, c'est-à-dire par un oui absolu au monde, mais pour les raisons qui font qu'autrefois on lui disait non » (16, 372).

Cependant Dionysios n'est jamais aux yeux de Nietzsche un Dieu auquel il est possible d'adresser une prière, dont le culte serait possible. Il est finalement « un Dieu qui philosophe » (14, 391). Il a toutes les qualités du nouveau philosophe, que Nietzsche voit venir ou qu'il se sent lui-même. Il est le tentateur (le dieu tentateur) et le grand ambigu. Nietzsche a conscience de ce qu'il y a d'étrangement nouveau dans un tel symbole. Déjà « le fait que Dionysios est un philosophe et donc, que les dieux aussi se livrent à la philosophie, me semble une nouveauté qui n'est pas sans danger » (7, 272). L'identification que Nietzsche fait de lui-même avec Dionysios est encore cachée dans la phrase : « moi, le dernier disciple et confident du Dieu Dionysios ». Elle sera effectivement accomplie par lui au début de sa folie.

Ce qui est dit en outre par le symbole de Dionysios, est répétition de ce qui apparaît déjà de façon prégnante et parlante dans la philosophie de Nietzsche, par exemple « par le nom de Dionysios, le devenir est activement saisi, subjectivement senti, comme volupté furieuse du créateur qui connaît et en même temps comme rage de celui détruit » (14, 364). Ce qu'il y a d'excitant, mais non de définitif dans les déviations naturalistes des formulations intellectuelles, semble revenir en des formes multiples à travers l'expression de la forme mythique. Tandis que dans une appropriation imperceptible le naturalisme mythique de Nietzsche a enrichi le fond et la langue des philosophes modernes, personne n'a fait sien son symbole de Dionysios, tout aussi peu que le surhomme ; l'éternel retour et toutes les affirmations métaphysiques de l'être positivement déterminées et par là rétrécissantes, accomplies par lui.

TROISIÈME LIVRE

LA PENSÉE DE NIETZSCHE À LA LUMIÈRE
DE LA TOTALITÉ DE SON EXISTENCE

La vie de Nietzsche avait montré comment, pour ainsi dire dans un sacrifice continu, elle révélait une vérité. L'exposé de ses conceptions fondamentales éclairait la largeur illimitée de sa pensée, le dépassement objectivement contradictoire de toutes les positions, même des positions apparemment définitives, et l'étrangeté insoutenable des rares doctrines qui pour Nietzsche deviennent presque dogmatiques. Il nous faut maintenant saisir la vérité de Nietzsche dans la totalité de son existence. C'est une tâche que sa nature rend finalement irréalisable, ou que chaque génération doit réaliser à nouveau.

Si on cherche à voir en Nietzsche une signification clairement transparente, on est nécessairement désillusionné. L'exposé de ces conceptions, intégré dans la dialectique (faisant tout disparaître) d'une critique qui naît de lui-même et lui est propre, le rend plus infini qu'il ne le fut peut-être lui-même. L'interprétation, attachée au mot, à la certitude du contenu dogmatique, le rend plus étroit qu'il ne l'était. Ces deux interprétations ne lui permettent pas de réaliser ce qu'il s'est proposé d'être proprement dans une impulsion, qui peut-être n'a jamais pris conscience d'elle-même.

En effet, il y a une énigme consistant en ce que, si l'on va à Nietzsche de façon critique conduit par Nietzsche lui-même, tout semble disparaître. Cependant après le dégoût des désillusions, l'enchantement de cette pensée se rétablit. Ceci vient de ce que la vérité de Nietzsche, qui ne se trouve dans aucune doctrine et dans aucun idéal fixe, peut cependant avoir sa force attractive, la plus pure et la plus décisive, lorsqu'on n'est plus enchaîné par le premier attrait, et frappé par des phrases particulières.

Nietzsche est non seulement la source de nouvelles conceptions, le créateur d'un nouveau langage, mais par la totalité de sa vie et pensée, un événement. Ce que par delà toutes ses conceptions fondamentales, Nietzsche signifie (pas seulement comme expression de la crise de son époque), ne peut le dire avec une détermination historico-philosophique, que celui qui croit en une philosophie de l'histoire englobant universellement le contenu et embrassant du regard l'humanité. Il nous suffit de voir que Nietzsche est un principe historique qui pour nous (ses successeurs), est devenu inévitable, un appel à notre honnêteté, un présupposé de notre réalité et par là de notre vraie présence à la philosophie. On ne peut la déduire dans ses profondeurs essentielles, de même que tout ce qui pour ainsi dire entre dans la réalité par un saut.

Suivons à nouveau, sous la direction de Nietzsche, le premier chemin pour savoir comment il concevait le tout comme apparition de son essence en train de philosopher.

PREMIER CHAPITRE

LA PENSÉE DE NIETZSCHE

COMMENT NIETZSCHE COMPREND SA PENSÉE ET LUI-MÊME.

VIE ET CONNAISSANCE.

L'unité et séparation de la vie et de la connaissance. — Pensée à partir de la dialectique réelle.

LA CONSCIENCE DES FORMES LOGIQUES DE PENSÉE.

Opposition et contradiction. — Le tout. — Le système.

LA POSSIBILITÉ DE LA COMMUNICATION.

Nécessité de la communication. — Fondement de l'incommunicabilité. — La communication indirecte. — Nécessité et vérité du masque. — Symbole et chant. — Polémique.

CE QUE NIETZSCHE EST A SES PROPRES YEUX.

COMMENT NIETZSCHE COMPREND SA PENSÉE ET LUI-MÊME.

Lorsque la connaissance abandonne le fondement qu'elle possède dans un objet déterminé pour se poser en tant que philosopher la question de l'être lui-même, alors la source, l'accomplissement et la communication de la pensée et la conscience de soi de cette pensée doivent être différents du commerce journalier et scientifique avec les choses, qui semblent être incontestablement présentes dans les mots et les concepts.

La conscience de soi de la pensée est, comme conscience de la méthode, moment de tout savoir scientifique, mais comme compréhension de soi, elle devient moment essentiel de l'activité philosophique. Philosopher ne peut pas se satisfaire de l'auto-contrôle de la connaissance scientifique qui fait des constatations concrètes pour éprouver ses affirmations. Il s'éprouve plutôt en se mesurant à l'existence possible de celui qui pense et se comprend par elle. Il s'accomplit comme un penser dans la lutte par laquelle l'homme total se rapporte continuellement à lui-même.

La réalité véritable de cette compréhension de soi demeure, par delà toute possibilité de saisie du savoir méthodique à son service, le secret du philosophe. On peut seulement en voir l'expression pour la rapporter ensuite à l'ensemble de ce philosophe. Lorsqu'on parle directement de cette auto-compréhension, il est plus facile de dire ce qu'elle n'est pas que ce qu'elle est.

En effet, lorsque l'être-soi encore obscur à lui-même de celui qui philosophe veut savoir ce qu'il est, il tombe facilement dans des malentendus. Premièrement, dans l'observation psychologique de son existence et, deuxièmement dans l'auto-réflexion indéfinie.

Que Nietzsche reconnaisse avoir peu de bonne volonté pour l'auto-observation, signifie qu'il n'est pas psychologue à la manière

d'un observateur purement empirique (qui établit des faits de façon expérimentale, casuistique, statistique et cherche à les expliquer par voie causale), mais à la manière d'un philosophe éclairant l'existence. Comme auto-observation, la psychologie se distingue de la psychologie éclairant l'existence dans la forme de l'auto-compréhension. L'auto-observation se rapporte au donné empirique, même au donné qui me constitue, l'auto-compréhension se rapporte à une existence possible. Selon certains côtés (donc dans un indéfini incommensurablement particulier), mon être-là doit être connu par l'observation. Il y a un sens à s'efforcer de le connaître par l'observation : premièrement, pour autant qu'il est possible de lui apporter de la sorte une aide technique (ainsi Nietzsche observe ses états psychiques par rapport à la diète et au climat), deuxièmement, pour autant qu'apparaissent des manifestations dans lesquelles s'exprime ou auxquelles parle une existence possible (ainsi la plupart des analyses psychologiques de Nietzsche, même lorsqu'il saisit des faits, sont des éclaircissements qui en appellent à l'existence). Mais l'observation n'a plus de sens lorsqu'on tourne autour de soi comme fait empirique, comme si on pouvait arriver grâce à l'auto-observation psychologique à se trouver soi-même comme existence.

Lorsque je cherche à me comprendre moi-même, non par l'observation de ce que je suis, mais par l'auto-réflexion, je me vois dans le miroir du possible, comme dans un mouvement qui peut faire apparaître en moi tout ce que je pense de moi, de façon encore autre, même opposée. Plus je demeure honnête, plus le possible, en tant que je le reflète seulement, devient illimité. Je m'éclaire en lui, mais par la dissolution de tout soi véritable, qui disparaît plutôt dans la forme où je voudrais le connaître .

« Au milieu de cent miroirs,
Faux devant toi-même ...
Connaissance de toi-même !
Bourreau de toi-même »

(8, 422).

C'est seulement dans le saut insaisissable de la possibilité à la réalité, dans l'intériorisation de la source, dans une certitude qui n'est pas un savoir de quelque chose, de moi, et aucunement détermination définitive d'un contenu, que naît l'auto-compréhension, qui est le philosophe accomplissant, non plus dissociant. Le fait que l'honnêteté de cet accomplissement philosophique dépende de l'éclaircissement indéfiniment décomposant du possible, donne son sens à cette autoréflexion. Mais y persister amènerait la mort de l'être-soi et même du philosophe.

Bien qu'il ait faite l'une et l'autre Nietzsche se tourne contre l'auto-observation et contre l'auto-réflexion, pour les limiter et trouver le chemin véritable de l'auto-compréhension, dont celles-ci ne sont ni la source, ni le but. Il n'a parlé de la pure auto-observation que pour la rejeter. Elle ne s'étend pas loin. « Habituellement, l'homme n'est pas capable de percevoir de lui-même plus que ses oeuvres extérieures. La forteresse véritable lui est inaccessible, même invisible » (2, 364). Il lui est interdit d'accéder à lui-même dans la forme du savoir. « Chaque jour je m'étonne :

je ne me connais pas moi-même » (11, 381). Comme connaissance de soi-même l'auto-réflexion est dangereuse. Lorsqu'elle réalise, en les dissolvant, les cent possibilités intellectuelles d'un éclaircissement qui met en question l'existence, inversant celui-ci en un prétendu savoir psychologique de soi, il apparaît à la fin « que celui qui se connaît est son propre bourreau ». L'attachement à l'auto-observation et à l'auto-réflexion est cause de ruine pour la véritable connaissance psychologique (Nietzsche s'y appelle souvent « le psychologue ») : « Nous psychologues de l'avenir ... nous sommes des instruments de la connaissance et voudrions avoir toute la naïveté et la précision d'un instrument — par conséquent nous ne pouvons pas nous connaître » (15, 452). Aussi Nietzsche témoigne : « J'ai toujours très mal pensé à moi et de moi ... Il faut qu'il y ait en moi une sorte de répugnance à croire quelque chose de précis sur mon compte » (7, 263), et « ferme les portes de la connaissance aussitôt qu'on s'intéresse à son cas personnel » (15, 451).

A la différence des chemins mal compris de l'auto-observation et de l'auto-réflexion illimitée, l'auto-compréhension est l'éclaircissement dans l'action intérieure — le philosopher. Celui-ci porte non seulement sur mon être individuel (la subjectivité) et non seulement sur ce qui s'impose à tous (l'objectivité), mais dans les deux cas sur l'existence. L'existence est l'être-soi que je suis, uniquement du fait que je suis dans le monde, que j'ai affaire aux choses et vis dans le tout. L'auto-compréhension se rapporte à l'individu comme existence possible. Il est cette auto-compréhension, du fait que son être se confond avec la manière dont l'être lui apparaît. Aussi l'auto-compréhension rencontre dans l'être-soi un universel ou un être d'exception, qui est universellement essentiel. La pensée de Nietzsche est pour une grande part auto-compréhension, se réalisant dans des contenus particuliers qu'il comprend cependant grâce à sa position dans le tout. Déjà jeune, il écrit : « Je cherche l'endroit où ma misère est quelque chose d'universel, ce qui conduit à devenir personnel » (à Rhode, mai 1874). Plus tard, il écrit : « A chaque instant je suis dominé par la pensée que mon histoire n'est pas seulement une histoire personnelle, que je fais quelque chose pour beaucoup, lorsque je vis ainsi et me forme et me dessine » (11, 384).

Aussi l'auto-compréhension que Nietzsche a de lui-même est liée à sa pensée, non comme une compréhension qui en vient mais la produit. Elle n'est pas quelque chose de secondaire, en sorte que nous nous demandions ce que l'auteur a pensé d'elle, mais d'essentiel, en sorte qu'elle porte l'unité interne du tout. Si on ne les intègre pas dans le processus par lequel Nietzsche se comprend, ses pensées restent dans la fausse univocité d'une affirmation momentanée. De ce point de vue, l'étude de toutes les interprétations autobiographiques, auto-critique de ses propres œuvres, est accès essentiel à sa philosophie.

Dans notre exposé de la vie et des conceptions fondamentales, l'auto-compréhension de Nietzsche était l'arrière-fond déjà mis en valeur ici ou là. Nous devons donner maintenant un exposé clair et explicite de l'auto-compréhension consciente, que dans sa dernière réflexion Nietzsche a de ce qu'il fait intellectuellement et de ce qu'il

est. Par la façon dont, dans ses écrits et ses esquisses, Nietzsche a communiqué distinctement cette auto-compréhension de la totalité de sa compréhension, il atteint un libre point d'appui pour lui et son œuvre, qui l'élève au-dessus des contenus particuliers de sa pensée. L'auto-compréhension est une clarification du tout, surmontant tous les contenus particuliers et rapporté au philosophe propre de Nietzsche, qui n'atteint cependant pas son but. Car, ou bien il se comprend comme un universel, c'est-à-dire comme le représentant de la condition humaine (il ne fait pas de la compréhension qu'il a de lui-même la totalité systématique d'un savoir, puisque tout universel lui apparaît contestable), ou bien il se comprend comme exception et alors ne peut nécessairement pas rendre universellement compréhensible cet être d'exception.

L'auto-compréhension consciente de Nietzsche porte premièrement sur le fait que sa connaissance se fonde dans sa vie, deuxièmement sur la forme logique de sa pensée, troisièmement sur la possibilité de sa communication, quatrièmement sur le sens de toute sa réalité.

VIE ET CONNAISSANCE

Que le principe de la connaissance philosophique ne se trouve pas dans la réflexion sur un pur objet ou dans la recherche portant sur une chose, mais dans l'identification de la pensée avec la vie, de sorte que la pensée naisse de l'action de tout l'homme, est pour la conscience de soi de Nietzsche le caractère véritable de sa vérité : « J'ai toujours composé mes écrits avec tout mon corps et toute ma vie ». « Toutes les vérités sont pour moi des vérités sanglantes ». « Je parle seulement de choses vécues et n'expose pas uniquement des événements de tête » (14, 361).

Nietzsche voit dans la connaissance intellectuelle, la subjectivité d'une vie qui pénètre dans l'être-là, dans le monde et qui est elle-même ce tout. « Nous appartenons au caractère du monde ..., nous n'avons d'accès à lui que par nous » (13, 228). Par l'authentique subjectivité, par l'être-là interprétant de ma vie propre, par toutes les manières dont je suis, je participe au donné, au monde. Mais par tout ce qu'il est, comme il est, par ce qu'il fait et pense, l'homme n'est pas aussi proche de l'être-soi que de l'être. Aussi le chemin de la réalité (la pensée avec tout le corps et toute la vie) est le chemin de la condition humaine totale, qui devient maintenant véritablement consciente du caractère du monde. « Il conçoit la réalité comme elle est, ne lui est pas étranger, éloigné ... il est la réalité elle-même » (15, 122). Pour qu'il y ait une connaissance parfaite il faudrait que l'individu connaisse tout, soit lui-même ce qui est et le reconnaisse comme son propre être. En tant qu'il se dit oui à soi, il dit oui à l'être et, en tant qu'il dit oui à l'être, oui à soi car l'un et l'autre se confondent pour lui : « Ce qui est au principe de tout événement, devrait, s'il était senti par un individu comme son caractère fondamental, l'amener à approuver triomphalement tout instant de la réalité universelle » (15, 185). Inversement, l'homme se connaît du

fait qu'il connaît les choses et : « ce n'est qu'au terme de la connaissance de toutes choses que l'homme se connaît lui-même. Car les choses sont seulement les limites de l'homme » (4, 52).

UNITÉ ET SÉPARATION DE LA VIE ET DE LA CONNAISSANCE.

A en croire un certain nombre de citations, il pourrait sembler que Nietzsche se sépare de la vie et cherche à atteindre la connaissance par la contemplation. Il serait alors, d'une part celui qui vit, d'autre part celui qui regarde cette vie, grâce à un point d'appui qui lui-même n'est pas vie. Dans ce sens il dit déjà en 1867 que c'est une bonne capacité « d'avoir même dans les souffrances et la douleur ... ce regard de Gorgone, qui pétrifie immédiatement tout ». Celui qui connaît n'accède qu'après le matin turbulent de la vie, à la connaissance de lui-même, à la tranquillité de midi : « Il ne veut rien, son cœur est au repos, ses yeux seulement vivent — c'est un mort avec des yeux éveillés. Comme il est homme il voit beaucoup de choses qu'il ne vit jamais ». Mais comme il est une essence vivante, il doit abandonner à nouveau l'état, la situation dans laquelle il se trouve lorsqu'il connaît. « Enfin, le vent s'élève dans les arbres, midi est passé, la vie l'attire encore vers elle, la vie des yeux aveugles » (3, 358).

Cette séparation entre la vie qui ne connaît pas et la connaissance qui ne vit pas, signifie que l'une trouble l'autre, mais qu'il faut vivre la vie aveugle pour acquérir la matière de la connaissance. Dans l'intérêt de la connaissance, la vie doit être vécue sans être troublée. Mais celui qui se contente de regarder, perd précisément par là la possibilité de vivre l'expérience de l'être et aussi le fondement de la connaissance véritable. On ne doit pas chercher à voir en temps inopportun. « Durant qu'il nous arrive quelque chose, il faut l'abandonner à l'événement et fermer les yeux, c'est-à-dire ne pas jouer l'observateur tant que l'on y est. Si l'on est exercé et habitué à réfléchir à ses actions, on sera cependant forcé de fermer l'œil intérieur pendant l'action ... Même dans la conversation avec des hommes de la moyenne, il faut s'entendre à penser en fermant les yeux de l'esprit, — car c'est la seule façon d'atteindre et de comprendre la pensée moyenne. Cette action de clore les yeux peut s'accomplir d'une façon sensible et volontaire » (3, 324). Nietzsche veut donc vivre sans s'abandonner lui-même à la vie, s'il s'identifie avec elle, c'est plutôt pour connaître ce qui est. Dans ses réflexions, sa vie et les événements de celle-ci paraissent à Nietzsche un devenir qu'il faut accepter et se garder de déranger par sa propre activité, afin de pétrifier ensuite ce qui s'est passé dans une connaissance postérieure. Mais dans la compréhension que Nietzsche a de lui-même, ce point d'appui est seulement passager, il est plutôt englobé dans l'activité de sa connaissance. Selon lui, celle-ci est une « tentative ». Déjà la connaissance apparemment contemplative des événements involontairement acceptés est un discernement actif. S'opposant à ceux qui falsifient ce qui leur arrive, Nietzsche veut que nous envisagions « nos événements aussi sévèrement qu'une expérimentation scientifique » (5, 243). La vie elle-même devient à ses yeux une série d'essais : « Nous-mêmes voulons être nos expériences et nos animaux de laboratoire » (243). « L'idée que la vie

peut être expérience de celui qui connaît » est pour lui la grande libération. De la sorte la connaissance devient « un mode de dangers et de victoires » (5, 245). « Oui, pour devenir sage, il faut vouloir que certaines choses arrivent dans votre vie, donc se jeter dans la gueule des événements. Il est vrai que c'est très dangereux ; plus d'un sage y a été dévoré » (3, 356). Nietzsche a franchement reconnu que ses essais tendaient à transformer ce qui arrive en leur imprimant une direction intentionnelle. « Voir les choses comme elles sont ! Moyen : les regarder par cent yeux, de beaucoup de personnes ! » (12, 13). Tandis que ceux qui n'ont pas de personnalité, à qui rien n'arrive, sont dans leur neutralité aveugles aux phénomènes réels, tandis que les natures fortes, dans leur tyrannie ne voient qu'elles-mêmes, mesurent tout par rapport à elles, se mettent en tout et aussi deviennent fausses, Nietzsche veut prendre le troisième chemin : être personnel en d'innombrables formes : « Il faut se former de nouvelles essences », pour devenir juste, quelqu'un doit être passé à travers beaucoup d'individus et s'en servir comme de fonctions. Il ne suffit pas d'être un homme » (12, 14), « il faut savoir se perdre de temps en temps pour se retrouver ensuite » (3, 359). « Celui qui veut prendre part à toutes les bonnes choses, doit aussi s'attendre à avoir des heures où il est petit » (3, 230). Il demande aux connaisseurs prétendus de l'homme : « Avez-vous vécu de l'histoire au fond de vous-mêmes, des commotions et des secousses, de longues et vastes tristesses, les coups de foudre de la joie ? Avez-vous été insensés avec de grands et petits jours ? Avez-vous vraiment porté l'illusion et la douleur et cette façon de bonheur des hommes mauvais ? » (4, 314). Tout devient essai, et rien fondement sur lequel la connaissance pourrait rester.

S'il nous paraît que Nietzsche veut faire de sa vie et ce qui s'y passe un essai, la question se pose inévitablement de savoir s'il reste encore à la vie le sérieux existentiel, si, en tant qu'il devient moyen de connaissance tout ne se volatilise pas pour elle et si finalement la connaissance même ne perd pas tout fondement. Celui qui a suivi et approuvé Nietzsche, lorsqu'il dissolvait toute l'unilatéralité de la situation de l'être (pour autant que celle-ci a la forme du savoir philosophique de l'en-soi) reculera d'horreur, lorsque sous toutes ses formes, la vie elle-même est réduite à n'être qu'essai et semble par là dépouillée du sérieux d'une décision.

Il faut répondre que, si pour Nietzsche, le don de soi au possible conditionne l'amplitude de la connaissance, celle-ci n'atteint sa vérité que par le sérieux du possible. Ce que Nietzsche éprouve dans la réalité et la possibilité est, en fait inséparablement impliqué et demeure vrai dans la mesure où dans la possibilité elle-même parle le sérieux du réel, qui le dévore lui. C'est précisément à ses essais intellectuels du possible qu'il pense, lorsqu'il distingue sa pensée de celle des autres. « Vous connaissez ces choses comme pensées, mais vos pensées ne sont pas ce qui vous arrive, mais l'écho de ce qui arrive aux autres : comme lorsque votre chambre tremble quand une voiture passe. Mais moi je suis assis dans la voiture et suis souvent la voiture elle-même » (11, 382). Aussi à cause de sa connaissance, Nietzsche devient l'homme pour qui l'événement a tout le sérieux de l'épreuve du possible, lui permettant de

s'identifier avec le cours de l'être même, et l'homme qui connaît en même temps de façon philosophique cet événement. Souvent ce n'est pas le même homme qui connaît ce qu'il vit : alors s'impose : « C'est depuis longtemps déjà que j'ai vécu les fondements de mes opinions. » D'autres fois, événement et connaissance sont pour lui le même acte ; mais, l'événement n'est plus chez lui substance certaine de soi et la connaissance savoir non subsistant. Aussi il n'est pas toujours sûr de lui. Il s'est consciemment exposé au danger du possible, de l'expérience dissolvante du pur essai, de l'intrication de la vérité et de la non-vérité, il a éprouvé ce danger jusqu'à la limite que la plupart des hommes ne connaissent pas, sur laquelle ils périssent. Lui seul peut dire de lui-même : « Usage des moyens dangereux sans hésiter ; perversité et multiplicité du caractère devinée et utilisée comme préférence. Mon indifférence profonde envers moi ... je maintiens mon caractère » (15, 451). Cette souveraineté dangereuse qui détruit peut-être l'existence en l'accomplissant historiquement, ne nous est cependant compréhensible que comme l'exception d'une existence du possible sacrifiée comme réalité. La tentative de Nietzsche est son identification avec le monde, selon qu'il la comprend. Sa possibilité est sa réalité même, son expérimentation les modalités de ses décisions historiquement existantes. En voyant dans sa vie intellectuelle une tentative, Nietzsche parvient à une unité qui lui est propre de la vie et de la connaissance.

PENSÉE A PARTIR DE LA DIALECTIQUE RÉELLE.

Telles que Nietzsche les comprend, vie et connaissance s'unifient en devenant tentatives ; elles sont dans un mouvement perpétuel. Ce mouvement est tout d'abord involontaire, puis conscient et voulu. Parce qu'il est l'un dans l'autre pensée et vie, Nietzsche y est présent à tout instant. La position est embrassée de façon absolue à la manière exclusive d'une force vivante. C'est comme si, maintenant, Nietzsche pensait justement l'unique vérité véritable. Mais le renversement dans le contraire, le mouvement de mise en question s'accomplit bientôt avec la même énergie. Le fait que Nietzsche ne pense pas selon la méthode traditionnelle, dans un rapide aperçu dialectique, mais doit avec toute son essence traverser de façon vivante les positions, est pour nous la dialectique réelle. En elle sont données les oppositions et les contradictions, sans se rattacher à une synthèse connue d'avance, elles sont plutôt pensées dans une synthèse existentiellement ouverte. « Ce penseur n'a besoin de personne qui le réfute : il se suffit à lui-même pour cela » (3, 327).

Lorsqu'il se penche sur lui-même Nietzsche comprend cette dialectique réelle de la manière suivante. Premièrement, le mouvement n'est pas un devenir quelconque, sans direction, mais se rapporte à lui-même. Nietzsche l'appelle « dépassement ». Grâce à la liaison à l'existence possible mettant en mouvement la vie, cette pensée est deuxièmement substantielle et doit être distinguée de l'arbitraire intellectuel. Troisièmement, elle est une œuvre d'édification, mais elle risque continuellement de se perdre dans le non. Son chemin, bien qu'ayant une direction, conduit quatrièmement à

l'infini, perd tout fondement, sans en acquérir un nouveau. Cette pensée n'a sa substantialité que dans son inachèvement.

1° Dans l'impossibilité de séparer possibilité et réalité dans son existence d'exception, Nietzsche atteint par la compréhension qu'il a de lui-même le dépassement selon qu'il s'accomplit aussi bien dans sa vie que dans sa connaissance, qui est sa vie. C'est grâce à la tâche que lui impose sa connaissance, pénétrant jusqu'aux sources du tout que Nietzsche comprend son essai. Cette connaissance cherche à être au fait de toutes les possibilités, pour les dépasser dans leur réalité particulière. Mais, comme une possibilité purement pensée ne devient pas vie authentique et reste par là extérieure à l'expérience véritable, Nietzsche doit être lui-même ce dont il parle toujours. Cependant il transforme en pur mouvement de sa pensée vitallement, éclairante ce qui est pour les autres quelque chose d'exclusif et où ils en restent, parce que constitutif de leur réalité. Comme il peut être tout, il n'est rien de façon définitive et ne peut s'arrêter nulle part. La dialectique réelle pousse de l'avant son expérience grâce à un autodépassement impitoyable. Sachant qu'il naît du danger propre à sa vie et à sa pensée, Nietzsche appelle cet autodépassement sa « qualité la plus forte ». « C'est ce dont j'ai le plus besoin — je suis toujours devant l'abîme » (12, 221).

Pour Nietzsche l'apparition de ce dépassement signifie que continuellement s'y accomplit une mise en question, une attaque, un essai de négation, mais que ce qui est nié doit commencer par avoir été réel et vécu, être véritable. Aussi, il veut dans toute leur richesse les contenus qui deviennent pour lui réels comme possibilité. Il critique ceux qui cherchent à acquérir « pour toutes les situations de la vie une attitude du cœur, une espèce d'opinion », cette uniformisation dont on dit que c'est avoir un sentiment philosophique. Il pense que pour l'enrichissement de la connaissance, il peut y avoir une valeur plus haute à écouter la douce voix des diverses situations de la vie : « Celles-ci apportent avec elles leurs points de vue propre. Ainsi on prend une part reconnaissante à la vie et à l'essence de beaucoup en ne se traitant pas soi-même comme un individu fixe, consistant, un. » Tandis que « celui qui n'a pas traversé des convictions diverses, reste dépourvu d'intelligence, rebelle atout enseignement » (2, 407). Nietzsche cherche à « parcourir tous les cercles de l'âme moderne, de s'asseoir dans chacun de ses coins — mon ambition, ma torture et mon bonheur » (16, 378). Donc, à en croire son auto-compréhension, Nietzsche est lui-même ou a été tout ce qu'il combat, ceci s'applique à ce qu'il respecte et à ce en quoi il croît, ceci s'applique surtout à ce qui, à ses yeux, est la fatalité propre et la disparition menaçante de l'homme : au nihilisme et à la décadence. Il se reconnaît pour « le premier nihiliste achevé de l'Europe, celui qui a déjà vécu en soi jusqu'à l'achèvement son nihilisme même » (15, 138), ou : « Décadent et commencement ... je suis les deux » (15, 9). « Voir selon l'optique des malades les concepts et les valeurs plus saines et inversement, selon l'abondance et la certitude soi de la riche vie, abaisser ses regards sur le travail secret de l'instinct de décadence — ce fut mon exercice le plus long, mon expérience propre » (15, 11).

Dans son dépassement Nietzsche ne s'abandonne définitivement à rien de négatif et à rien de positif appartenant à l'expérience possible, il risque plutôt toutes les positions pour redevenir leur maître par une négation dialectique. « Secouez-moi toutes les larmes, toute misère humaine : il faut toujours que je retrouve le dessus, comme l'huile sur l'eau » (12, 253), et « quelle que soit la chose que je crée et la façon dont je l'aime — il faut que bientôt j'en sois l'adversaire et l'adversaire de mon amour » (6, 163).

Cela devient une technique consciente chez Nietzsche, lorsqu'il a affaire avec lui-même, de « résister à toutes ses inclinations naturelles et de chercher s'il n'y a pas en lui aussi quelque chose de l'inclination opposée » (14, 349). « Pourquoi j'enlève la parole à la passion ? D'autres ont tout leur esprit dans la passion, moi je l'ai dans la passion supprimée et combattue » (il, 387). Aussi cherche-t-il la vérité « en résistant et contre disant à tout ce qui fait du bien à son sentiment le plus immédiat » (14, 350). En effet : « j'ai échoué dans toutes mes affections. J'ai toujours opposé l'une à l'autre » (12, 224).

2° C'est seulement parce que dans la vie de Nietzsche, où il soit et quoi qu'il fasse, la dialectique réelle prend immédiatement la forme de la pensée, de même qu'inversement sa pensée devient réalité de son essence, qu'il peut dire de cette pensée substantielle : « Si la pensée est ton destin, vénère ce destin avec des honneurs divins et sacrifie-lui ce qu'il y a de meilleur, de plus aimé » (11, 20). Il ne songe pas à une pensée quelconque mais à cette nécessité qui le rend philosophe, à savoir que la pensée est l'incessant mouvement substantiel de son essence. Certes il veut être tout ce qu'il entend dépasser, mais il lui semble qu'on ne saurait véritablement dépasser ce qui est pensé de façon intellectuelle seulement et par là n'est rien. Aussi, se sépare-t-il du « Don Juan de la connaissance », qui lui est formellement semblable par son mouvement continu (ce qui n'empêche pas que pour un instant il peut même le devenir et faire ses expériences). « Il lui manque l'amour des choses qu'il découvre, mais il a de l'esprit et de la volupté et il jouit des chasses et des intrigues de la connaissance ... jusqu'à ce qu'enfin il ne lui reste plus rien à chasser, si ce n'est ce qu'il y a d'absolument douloureux dans la connaissance » (4, 260).

3° La connaissance dialectique dirigée par l'être-soi ne peut jamais faire uniquement œuvre de négation. Le non est le chemin du oui nouveau. C'est pourquoi Nietzsche postule par exemple « qu'on dépasse tout ce qui est chrétien par quelque chose de plus et pas seulement qu'on s'en défasse » (16, 390). A celui qui se fait violence de façon seulement négative, il crie : « Tu t'es dépassé. Mais pourquoi me montres-tu seulement comme celui qui est dépassé ? Je veux voir le victorieux ; ... » (12, 283). Le victorieux est celui qui a conquis le oui, dont naît à titre de pure conséquence un non. Pour lui « le dépassement de soi n'a de sens que comme moyen pour cultiver la forme dominante » (14, 273). La façon dont le oui procède du non, est pour Nietzsche le secret du créateur : « Je scrutais les profondeurs ; alors tout respect me devint étranger ... mais en moi-même le principe du respect poussa secrètement ; il naquit de moi un arbre à l'ombre duquel je me suis assis, l'arbre du devenir »

(12, 252). Le premier discours de Zarathoustra donne une image de cette dialectique réelle. Les trois transformations de l'esprit (procédant du support de ce qu'il y a de plus lourd) s'accomplissent au-dessus de la libération de ses entraves, par le saint non, afin de se donner le droit à des valeurs nouvelles — à la création pour un saint oui (6, 22-36).

La négation dialectique, comme démarche pensée ou réellement accomplie, n'a de sens que dans le mouvement de construction. Celui-ci résulte de la liaison historique des démarches entre elles, dans la conservation de ce qui a été. « Deviens continuellement celui que tu es ! formateur de toi-même ! ... Conserve ta mémoire pour tes bons instants et trouve leur unité intérieure, la chaîne d'or de ton moi » (12, 177). Mais si dans le continuel dépassement de soi, tout devient contestable et finalement ce chemin même de la libre connaissance — (« Malheureux ! Tu as pénétré dans la vie du solitaire, du libre et par la connaissance précisément tu t'es refermé le chemin qui y conduit) — reste encore la tâche philosophique : « je veux tout ce que je nie, ordonner et chanter tout le chant » (12, 224). Il en résulte une unité intérieure qui peut devenir le tout de la connaissance dialectique des possibilités de l'être. Toutefois, cette objectivation intellectuelle n'est chez Nietzsche qu'une perspective passagère. Il ne s'en serait jamais satisfait. La dialectique réelle demeure pour lui principe et le destin.

4° Mais le dépassement et le dépassement de soi, cette traversée de toutes les possibilités ne semble pas avoir de but. Où conduit le chemin de la dialectique réellement expérimentée, créée dans le sacrifice continuel de soi-même ? Si le dernier dépassement (par exemple celui des hommes supérieurs dans le quatrième livre de Zarathoustra) est pur mouvement résultant de la pensée des exigences suprêmes de véracité, sans que se dessine un idéal et que soit créé l'homme même, par là aussi sans réconciliation et sans décision autre que celle de la négation, il semble qu'en fait il ne s'agisse véritablement que d'une continuelle crucifixion de soi se terminant dans le néant. Mais là où il n'expose pas son idéal de façon visible, Nietzsche appréhende cependant le sens positif du dépassement dans son inachèvement ; il évoque l'infini.

En vérité, le jeune Nietzsche pensait autrement lorsqu'il reconnaissait dans la finitude des horizons la condition d'une vie pleine : « Ceci est une loi universelle, tout ce qui est vivant, ne peut devenir saint, fort et fécond que dans les limites d'un horizon déterminé. Pour la puissante nature l'horizon est fermé et forme un tout » (1, 287). Mais plus tard, dans une vision rétrospective de ses écrits, Nietzsche se comprit de façon opposée, il remarque chez lui « une bonne volonté pour les horizons fermés, une certaine, prudente réserve devant les convictions » (15, 354). En fait, à travers sa volonté consciente et sa pensée concrète revient l'aspiration vers l'infini ; il comprend de façon de plus en plus claire la menace incroyable et inévitable de l'infini, qu'il ose non seulement pour les instants du possible, mais — comme l'exception qu'il est — de façon totale et absolue.

Il se sent comme « un oiseau cherchant des côtes lointaines » (12, 323). Un nouveau mal du pays le ronge, « le mal du pays sans avoir de pays » (12, 255). « Avec la force de son regard spirituel grandit la distance ... son monde devient alors plus profond, toujours de nouvelles étoiles, toujours de nouvelles exigences et de nouvelles images se présentent à la vue » (7, 80).

Mais Nietzsche connaît l'horreur devant le danger « à l'horizon de l'infini ». Nous avons quitté la terre et nous sommes montés à bord du bateau ! Nous avons brisé le pont — mieux, nous avons derrière nous brisé la terre ! et maintenant, petit bateau ! fais attention ! ... Malheur à toi, si tu es saisi du mal du pays de la terre, comme s'il y avait là-bas plus de liberté, maintenant il n'y a plus de terre ! (5, 162). « Ton oeil formidablement me regarde, ô infinité ! » (5, 559).

A rester il n'y a que le chemin. Il est souvent décrit par Nietzsche. Dans l'*Encouragement à un progrès désespéré* il est dit : « en outre nous ne pouvons plus retourner à l'ancien, nous avons brûlé nos vaisseaux, il ne reste que d'être vaillants » (2, 252). Dans le *Voyageur* : « Celui qui veut seulement, dans une certaine mesure, arriver à la liberté de la raison n'a pas le droit pendant longtemps de se sentir sur terre autrement qu'en voyageur » (2, 413). C'est de ce chemin qu'il s'agit aussi dans le paragraphe : « En avant » (2, 413), dans : « Nous aéronautes de l'esprit » (14, 371), dans : « Nous argonautes de l'idéal » (5, 343).

Qu'à l'horizon de l'infini, pour autant qu'il doit être connu de façon universelle, cette dialectique réelle devienne de plus en plus étroite et à chaque pas plus inaccessible et par là soit dans tout dépassement, déterminée par un soi non connu qui au lieu du néant crée la plénitude, en fait quelque chose d'unique et d'insaisissable. Non seulement on ne peut ni l'enseigner, ni la connaître, mais elle devient relativement à la compréhension de soi que Nietzsche a de lui-même, d'une possibilité contestable. « Je peux me trouver encore au degré le plus étroit de la vie ; mais qui serais-je si je vous montrais cet art ? Voulez-vous voir quelqu'un qui marche sur une corde lisse ? » (12, 283).

LA CONSCIENCE DES FORMES LOGIQUES DE PENSÉE

La compréhension de soi qu'à chaque philosophie s'exprime avant tout dans la conscience logique qu'elle a d'elle-même. L'activité philosophique sait en même temps ce qu'elle fait et comment elle le fait, et cela de façon méthodiquement claire.

La pensée de Nietzsche, qui ne se développe pas seulement dans la pure rationalité de l'objective déduction logique, mais procède des profondeurs de la dialectique réelle dans la forme de la déclaration intellectuelle, se caractérise par la contestabilité de toute expression particulière et son caractère totalement contradictoire. Dans la dialectique réelle de la pensée vitalement accomplie et éprouvée naît ce qui s'exprime dans une dialectique objective, c'est-à-dire dans le mouvement du contenu intellectuel, se dissolvant ou

s'intensifiant dans les contradictions. Cette dialectique objective résulte de l'ambiguïté et la mobilité de tout ce qui est pensable.

Si la dialectique commande chacune des pensées de Nietzsche, si dans sa véracité inquiète celui-ci s'est confié à elle, il ne l'a cependant pas méthodiquement modelée. La véhémence des inspirations qui se suivaient à un rythme précipité, l'auto-destruction d'une vie intellectuelle toujours tendue qui ne trouvait le repos qu'en des instants mystiques l'en empêchait. Il en était aussi empêché parce qu'il n'avait pas réussi à faire consciemment siennes les méthodes philosophiques de pensée. En fait, c'est à l'occasion seulement que Nietzsche a essayé de la compréhension logique de soi, il ne l'a pas développée. Néanmoins il connaît le problème commandant la possibilité de toute philosophie, le problème des formes logiques, ainsi lorsqu'il parle de l'opposition et de la contradiction du tout, du système.

OPPOSITION ET CONTRADICTION.

Le jeune Nietzsche entrevoyait déjà la pensée métaphysique suivante : « Si la contradiction est l'être véridique, si le devenir est le propre de l'apparence, comprendre le monde dans sa profondeur veut dire comprendre la contradiction » (9, 198). Très jeune il avait entrevu cette énigme. « A l'âge de 12 ans, je m'inventais ... Dieu-le diable. Ma conclusion était que Dieu pour pouvoir se penser lui-même devait penser son opposé » (14, 347).

La question devient : la contradiction et l'opposition se trouvent-elles dans l'être même ou sont-elles seulement les formes de son apparition, de soi non constantes ? Le devenir dissout-il les contradictions et la possibilité de la contradiction est-elle transcendée dans la réalité dernière du devenir ? Ou le devenir est-il plutôt phénomène et les contradictions sont-elles la réalité dernière dans l'être ? Nietzsche n'a pas poursuivi ces essais de façon conséquente. Cependant il est toujours revenu à ce problème fondamental et éternel de la philosophie, où logique et métaphysique se rencontrent.

Que par exemple, les problèmes philosophiques reprennent maintenant pour Nietzsche « la même forme qu'il y a deux mille ans : comment une chose peut-elle naître de son contraire, par exemple le raisonnable du déraisonnable ? » (2, 17), il en résulte immédiatement « qu'on peut se demander premièrement si d'une façon générale, il existe des contrastes, et deuxièmement si les évaluations que le peuple s'est créées pour apprécier les valeurs ... ne sont pas peut-être des évaluations de premier plan » (7, 10). C'est pourquoi par sa pensée et ses jugements Nietzsche met en garde « contre toutes les oppositions grossières, carrées » (14, 354). « C'est seulement sur la place publique qu'on est assailli par des oui, des non ? » (6, 74).

Par ces remarques, Nietzsche semble brusquement plonger son regard dans les profondeurs. Le plus souvent il se meut déjà dans des intuitions particulières. Elles lui montrent que la vérité n'est pas atteinte par des antithèses et des alternatives grossières. Les opposés sont liés l'un à l'autre, la vérité et l'être vrai ne peuvent naître que

dans la contradiction. Il est possible que « la valeur des choses bonnes consiste précisément en ce qu'elles sont parentes, liées et enchevêtrées d'insidieuse façon et peut-être même identiques à ces choses mauvaises, d'apparence contradictoire » (7, 11) et « que l'homme le plus élevé soit l'homme qui représentait de façon la plus forte le caractère contraire à l'existence. Les hommes ordinaires se brisent rapidement, dès que croît la tension des opposés » (16, 290). Aussi, Nietzsche peut dire : « L'homme le plus sage est l'homme le plus riche en contradictions ... et ses grands instants sont ceux de l'harmonie grandiose » (15, 336).

De cette conception de l'être comme contradiction et opposition, qui cependant ne subsistent pas, résulte la forme dialectique de la philosophie et le fait que la vie libre, profonde prend la forme de dialectique. Le non est en même temps un oui. Zarathoustra, « cet esprit le plus affirmatif de tous se contredit dans tout ce qu'il dit. En lui toutes les oppositions sont réunies en une nouvelle unité. Les forces les plus élevées et les plus inférieures ... sortent à grands flots avec la sûreté immortelle d'une source » (15, 95). Aussi, est-ce pour Nietzsche signe de « médiocrité que de ne pas comprendre la nécessité du revers des choses, de repousser les inconvénients comme si on pouvait vivre sans eux, de ne pas vouloir accepter l'un avec l'autre » (16, 295). Il loue la manière allemande (chez Leibniz, Goethe, Bismarck) : « Ils vivent sans hésitation entre deux opposés, pleins de cette force élastique qui se garde des convictions et des doctrines, puisqu'elle se sert de l'une contre l'autre et se réserve à soi-même la liberté » (16, 397).

La libération de toute fixation résultant de l'exclusion des oppositions, comme la force de supporter l'opposition et la contradiction, amène dans les relations avec les autres, non seulement à pouvoir supporter la contradiction de l'autre, mais même à ce que l'homme libre désire la contradiction et la provoque (5, 227). Cette liberté est le ressort de la dialectique réelle : « Il faut que tu veuilles te brûler dans ta propre flamme ..., tu suis le chemin du créateur, tu veux te créer un dieu de tes sept démons » (6, 94).

Il est clair que de l'expérience faite par Nietzsche du caractère contradictoire n'est cependant pas née la pleine conscience de la méthode et la compréhension totale et durable que sa pensée a elle-même. Pour lui, sophistique et dialectique ne se distinguent pas expressément, pas plus que la réunion des opposés ne se distingue de la décision entre eux. Nietzsche ne développe pas la logique polyvalente de l'opposition et de la contradiction ; il devient pour ainsi dire clairvoyant par à-coups, sans expliquer davantage ce qu'il a vu. Cependant il accomplit en fait ce que logiquement il ne voit que par instant. La compréhension logique qu'il donne de lui-même porte, mais sans l'éclairer entièrement sur ce qui, dans sa forme, est le noyau de son philosophe.

LE TOUT.

Dans son fond la conscience que Nietzsche a de l'unité intérieure de tout son être et de toute sa pensée dans la suite constructive du temps n'est pas logique. « Nous croissons comme des arbres, non à un endroit mais partout, non dans une direction mais aussi bien vers en haut qu'en bas et en dessous — nous ne sommes plus libres de faire quelque chose de particulier, d'être quelque chose de particulier ... » (5, 328).

De là résulte premièrement pour Nietzsche (pour la connaissance telle qu'il la conçoit) l'exigence logique de totalité : « Nous ne pouvons ni faire une erreur particulière, ni atteindre une vérité particulière » (7, 289). Tout ce qui est pensé est quelque chose de particulier. Aussi la vérité de tout ce qui est pensé ne peut pas avoir une valeur absolue. Nietzsche rejette comme le péché originel des philosophes « de gâter des propositions » en les prenant de façon absolue. La « volonté » de Schopenhauer est devenue un désastre à cause de la rage de généralisation des philosophes, lorsqu'il a été affirmé que toutes choses dans la nature ont de la volonté. « Il est impossible de peindre l'image de la vie, car il ne se forme jamais que des images tirées d'une seule vie » (3, 22). Mais la totalité ne devient pas objet. Elle demeure pour Nietzsche à titre de tâche, mais dans la réflexion logique, elle s'évanouit en un pur « tout ». « Celui-ci vous dit : le monde est pensée, volonté, guerre, amour, haine, mes frères et moi je vous dis : pris en particulier tout ceci est faux, mais dans son unité, vrai » (12, 240).

Deuxièmement, il en résulte pour Nietzsche (relativement à l'évaluation des valeurs) que la totalité ne peut être évaluée. L'horizon né de l'idée de totalité postule que dans l'évaluation de la valeur des événements, on s'élève à une contemplation « d'une hauteur telle qu'on conçoive comment toutes choses vont réellement comme elles doivent aller : comment toutes sortes d'imperfections appartiennent à la possibilité la plus élevée du désir » (16, 362). Même les malentendus portant sur les conceptions de la perfection (16, 365), les aspects récusés du donné devraient être conçus non seulement comme nécessaires, mais encore comme dignes de désir (16, 383).

Nietzsche, qui a vu dans sa profondeur la situation logique (tout ce qui est pensé est particulier, toute évaluation de valeur est particulière, il n'y a de connaissance et d'appréciation vraie que dans la mesure où elle cherche à porter sur le tout) devance cette marche vers le tout par l'exigence concrète de réconciliation de toute réalité dans le tout. Pour lui, disparaît alors le saut entre un tout qui doit être imaginé, où les contradictions se transcendent, et la finitude de l'existence qui doit décider entre les contradictions. Ici, il aborde passagèrement, sans le savoir, l'antique pensée de la réconciliation dans le tout. Mais, l'homme n'est pas capable d'être lui-même dans la décision concrète ce que dans le mouvement de sa pensée il peut voir comme tout. Il n'y a de réconciliation que dans la transcendance, non dans un tout pensé ou une action mettant un terme. Entre la totalité de la connaissance renfermant en soi toutes les contradictions et la particularité de l'existence qui décide dans l'action demeure dans le temps une définitive contradiction.

Je ne puis pas me comporter envers l'être de la contradiction en moi, comme si je pouvais moi-même être le tout, sans me dissoudre existentiellement dans le néant.

Mais la philosophie concrète de Nietzsche est incomparablement plus forte que la conscience logique qu'il en a. Il est vrai qu'il peut faire naïvement ce qu'il reproche à d'autres philosophes, chez qui l'inclination à la réconciliation dans le tout se réalise en pensée. Cependant par delà ces instants, il adopte avec tout autant d'énergie l'attitude de la finitude. Lorsqu'il dit : « Je suis une chose, mes écrits en sont une autre » (15, 49), il semble substantiellement sentir le saut entre l'existence de la possibilité de connaître le tout. Mais surtout, il a définitivement reconnu « qu'il n'y a pas de tout », « qu'il n'y a point de processus total (celui-ci conçu comme système) » (16, 169) ; il n'a même pas essayé de réunir dans un système la totalité de ce qui est pensé, et lui a plutôt préféré l'ouverture et l'infini ouvert. Malgré tout apaisement, l'exigence de l'existence pénètre ce qui est connu.

LE SYSTÈME.

Les philosophies existent sous la forme de systèmes. Selon Nietzsche, elles sont des créations qui apparaissent nécessairement dans une forme multiple. Les systèmes des présocratiques « ont un point qui, en soi, est tout à fait irréfutable, un état d'âme personnel. En tout cas une manière de voir les choses humaines a déjà été une fois, elle est donc possible » (10, 5). « Les différents systèmes philosophiques doivent être regardés comme des méthodes d'éducation de l'esprit. Avec leur exigence unilatérale de voir les choses ainsi et non autrement ils ont le mieux développé une force particulière de l'esprit » (13, 82). Les « systèmes » ne sont pas l'effet de l'arbitraire, ils naissent au contraire d'un terrain qui leur est toujours propre : « La lutte des systèmes est une lutte d'instincts totalement déterminée (les formes de la vitalité, de la décadence, des classes, des races) » (15, 448).

Mais Nietzsche ne suit pas le chemin de ces systèmes. Il se sait très éloigné des philosophes « qui habitent la maison de la connaissance, bien charpentée et tenue pour solide ». Il a « la force et la mobilité suffisantes pour rester dans un système inachevé, avec des perspectives libres, non fermées », et n'a pas besoin d'un monde dogmatique.

Les systèmes ont leur origine dans ce « préjugé fondamental, que l'ordre, le caractère clair, la systématisation doit coller à l'être vrai des choses, inversement ... que le désordre n'apparaît que dans un monde faussement ou incomplètement connu » (13, 57). A ce préjugé inclinent certaines espèces d'hommes. Il en est ainsi « des têtes schématiques pour lesquelles un assemblage de pensées est plus vrai lorsqu'on peut en donner le contour d'après les tables de catégories auparavant esquissées » (13, 57), ou de ceux qui souffrent de l'incertitude et poussent en conséquence à une foi figée (13, 72). A cause de sa volonté de vérité Nietzsche rejette le système. « La volonté de système est un manque d'honnêteté » (8, 64). « Dans la réalisation, il y a la comédie du systématique : comme ils veulent

remplir un système, ils doivent essayer de faire paraître leurs qualités plus faibles dans le style des qualités plus fortes, ils veulent représenter des natures achevées et fortes » (5, 255). Il en résulte que : « C'est une sorte de fraude si un penseur établit maintenant une totalité de connaissance, un système » (13, 72), et : « Moi, je ne suis pas assez borné pour un système — pas même pour mon système » (14, 354).

Que Nietzsche cherche néanmoins un système a un autre sens. Ou bien celui-ci est logico-technique : « Il suffit que par-dessus un ensemble de présuppositions, nous nous entendions sur la méthode » (13, 72). Nietzsche n'a pas adopté cette vue. Ou bien, à l'opposé des systématiques malhonnêtes, le système est le fruit d'une essence qui pense le tout, bien qu'elle schématise à regret et soit amie de l'incertitude (13, 72). Cette essence est Nietzsche, lui dont le sens du tout est tellement décisif, ne saurait être indifférent à une forme quelconque de son système. Voyons quel est son aspect.

La forme aphoristique domine la pensée de Nietzsche.

Sa méthode de travail est aphoristique. Elle paraît pour l'essentiel être demeurée la même durant toute sa vie. Les idées lui viennent en marchant. Dans la dernière dizaine d'années il passait le matin et le soir de nombreuses heures dans la nature, jetait des notes sur son carnet et, retourné chez lui, remplissait ses cahiers de ce qu'alors il couchait par écrit dans un style soigné. Ainsi naquit une extraordinaire multitude de fragments, qui, dès leur naissance, apparaissaient dans la forme de pensée. De ce matériel proviennent aussi bien les exposés continus que les livres d'aphorismes, les plans de la grande oeuvre systématique des dernières années. Les fragments édités comme œuvres posthumes sont aussi nombreux que ceux publiés par Nietzsche. Comme toutes les publications sont ou des aphorismes, ou des essais qui référés à l'idée du tout ne sont aussi que des aphorismes, toute la forme littéraire de la pensée nietzschéenne est en fait restée aphoristique.

Nietzsche a consciemment choisi la forme aphoristique. Il est vrai que contraint par sa maladie, il doit se contenter, durant de longues années de perfectionner ses aphorismes, pour la publication. Il se plaint de ce que « le lecteur soit par là très exposé au malentendu. » « La brièveté, le détestable style télégraphique auquel m'obligeaient ma tâche et mon œil, en sont la cause » (à Gast, 5 novembre 1871). Mais il s'en fait une tâche. « Comme c'est seulement pendant leurs voyages, lorsque les hommes modernes sont libérés des exigences de leur travail professionnel, qu'ils ouvrent leur âme, ceux qui travaillent au changement des opinions générales doivent s'adresser aux voyageurs. Il en résulte une forme déterminée de communication. Au voyage répugnant des systèmes de pensées longuement poursuivis. Il faut qu'il y ait des livres qu'on ne lise pas en entier, mais qu'on ouvre souvent » (11, 5). Il ne répète jamais ce point de vue, mais plus tard il trouve d'autres justifications : « Quelque chose de brièvement dit peut être le fruit et la récolte de beaucoup de choses longuement pensées » (3, 71). Pour la communication de

quelque chose d'essentiel la forme aphoristique est nécessaire : « est-ce qu'une chose ne reste pas incomprise du fait seulement qu'elle est atteinte seulement en vol ? Au moins il y a des vérités, dont on ne peut prendre possession que de façon secondaire ... » (5, 341). Aussi « les livres les plus profonds et les plus inépuisables auront toujours quelque chose du caractère aphoristique et soudain des « Pensées » de Pascal » (15, 450). Jusqu'à la fin Nietzsche préfère cette forme. « L'aphorisme, la sentence, où je suis le premier des maîtres allemands, sont des formes d'éternité, mon ambition est de dire en dix phrases ce que cet autre dit, en un livre — ce que cet autre ne dit pas en un livre » (8, 165).

Néanmoins, lorsqu'il écrit cela, depuis longtemps sa volonté tend à une vaste œuvre d'ensemble, de caractère non aphoristique. Cependant, ces nombreux plans n'esquissent pas des systèmes, mais des exposés. Ils ne développent pas dans le temps la construction méthodique d'une élaboration systématique, dont les démarches se trouveraient peut-être dans les esquisses. Ces plans ont même plutôt un caractère multiple et aphoristique. La construction d'un système d'ensemble serait en fait un contre-sens pour Nietzsche, il peut esquisser pour son usage des systématisations possibles, mais elles doivent demeurer ses instruments ; elles ne peuvent pas saisir le tout de sa pensée.

A la différence aussi bien du système comme œuvre d'exposition, que du système comme conception du monde à la manière des métaphysiciens antérieurs (s'il n'était pas devenu malade et s'il en avait eu le temps, Nietzsche aurait pu créer tous les deux, mais seulement comme fonction de sa pensée totale, non comme forme de cette pensée elle-même), la totalité de l'ensemble est « plus que ce qui fut jamais appelé philosophie » (à Overbeck). Le tout chez Nietzsche est le trait d'union dont la grande politique, la construction systématique de l'être, la saisie mystique de l'être sont moments, qui les uns sans les autres n'auraient pas de sons. C'est pourquoi la pensée de Nietzsche est analogue seulement aux systèmes antérieurs. Comme telle inconsciente la totalité organique de sa pensée n'est pas thème ou objet de ses pensées et cependant résulte de leur réunion. Lorsqu'on cherche le système (comme dans notre exposé des pensées fondamentales), on se heurte à une tâche infinie. Ce qu'on en tire est dans le meilleur cas une nouveauté qui dépasse peut-être la totalité désormais consciente, mais en tout cas est aussi moins, parce qu'il faut oublier, ignorer, séparer. Ce que Nietzsche tire de sa vie intellectuelle lorsque dans des écrits aux contours délimités, il expose les vestibules de sa pensée, les chocs polémiques, les traits fondamentaux aphoristiques, n'est plus le tout.

Ce tout réside dans la traversée de tous les types d'assimilation possible de la vérité. Dans la réflexion, dans la contemplation, dans l'expérience et dans l'élan mystique, partout Nietzsche marchait de possibilité en possibilité. De même que Kierkegaard, il lisait « l'écrit primitif des relations humaines existentielles ». Tout type de vérité, pour autant qu'elle est existentielle, bien qu'en des formes non vraies, déviées, apparaît chez lui. Mais cette marche est un mouvement qui s'étend sur des dizaines d'années. La vérité de

Nietzsche ne se situe pas à un stade quelconque, ni à la fin, ni au début, ni sur une hauteur, mais dans le mouvement total où tout type, chacun en son lieu, a son sens irremplaçable.

Cette énergie faisant l'unité intérieure du tout et apparaissant grâce au mouvement, n'est pas, comme chez Hegel, exprimée comme telle, par une œuvre, sous forme de système. La force visionnaire dans le détail, la construction de relations internes concrètes, les tentatives intellectuelles embrassant les possibilités totales, tout ceci disparaît à nouveau de la même manière dans le mouvement total.

Aussi le système de Nietzsche n'est pas le fruit d'une construction d'ensemble. C'est un germe toujours nouveau. Mais ses vues les plus profondes s'étendent partout et ne sont pas continuellement présentes. Ce que Nietzsche dit ne peut être lu sur un plan ; il y a des degrés de proximité et d'éloignement pour la substance de son mouvement. L'absence de méthode consciemment suivie limite la lumière, permet l'injustice, la banalité même, le dogmatisme qui attribue une valeur absolue et exclusive. Ce qui frappe dans les révélations psychologiques devient aussi ce qui tue. Mais la sûreté d'instinct de Nietzsche et sa conscience méthodique suffisent à révéler ces absences par la façon dont il se comprend lui-même. A cette auto-correction correspond le mode dont les propositions de Nietzsche se limitent, se suppriment, s'interprètent, les unes les autres. On ne saurait nier que, de même qu'il n'avait que durant les bonnes heures devant ses yeux l'ensemble de son œuvre dans sa plastique, de même la substance de sa philosophie n'est pas identiquement présente dans l'abondance de ses écrits. La force de celle-ci consiste en ce que le particulier s'isole et se détache pleinement ; la force de la dialectique systématiquement efficace chez Nietzsche et distinctement exprimée dans les instants de plus grande conscience, est que celle-ci ne continue pas à subsister.

LA POSSIBILITÉ DE LA COMMUNICATION

A Nietzsche lui-même sa vie apparaissait dominée par la solitude. Lorsqu'il voyait la vérité dans un dépassement par discontinuité, l'impossibilité de communication et le silence étaient une limite essentielle. Dans son philosophe Nietzsche n'a jamais réfléchi sur aucune question de façon plus réitérée que sur celle de ce qui est communicable et de ce qui en résulte.

NÉCESSITÉ DE LA COMMUNICATION.

Que l'être-vrai et l'être-communicable s'identifient c'est ce que Nietzsche a exprimé dans la simple proposition : « Un individu isolé a toujours tort, mais avec deux commencera vérité » (5, 203). Nietzsche a expérimenté cela non seulement lorsque lui manquait le retentissement, mais aussi lorsque personne ne lui paraissait comprendre ce qu'il voulait. Peter Gast fut pour lui le remplacement de la compréhension manquante. Lorsque Nietzsche songeait à toutes les bonnes choses qui nous sont communes, il écrivait son

bonheur profond : « Vous pouvez à peine savoir comment cette pensée de la communauté m'est réconfortante — car un homme seul avec ses pensées a l'air d'un fou et assez souvent même pour lui-même. Avec deux hommes commencent la sagesse et la confiance et le courage et la santé spirituelle » (à Gast, 10 avril 1881).

Mais de telles satisfactions restent passagères. Le caractère contestable de toute communication augmente plutôt pour Nietzsche. Il devient l'aiguillon de son auto-compréhension : « Notre doute en la communicabilité de notre cœur s'approfondit » (16, 330). Il s'agit des autres : « On n'a pas sous la main la possibilité de se communiquer ... Il faut trouver celui avec qui il peut y avoir communication » (à sa sœur, 20 mai 85). Il s'agit de lui-même : mais : « Je suis le plus caché de tous ceux qui sont cachés » (12, 257). Que ces phrases se répètent continuellement ne signifie pas chez Nietzsche une renonciation, mais un mouvement passionné vers la communication inaltérable du vrai. Même devant l'incommunicabilité de sa pensée la plus profonde, Zarathoustra, affirmant encore l'apparence de la communicabilité, peut dire aux animaux qui parlent en vain : « Votre bavardage m'est un repos. Combien sont dignes d'amour mots et sons ; ne sont-ils pas un arc-en-ciel et comme un pont entre ceux qui sont éternellement séparés ? ... C'est précisément entre ce qu'il y a de plus semblable que l'apparence est la plus trompeuse. En effet, c'est sur le gouffre le plus petit qu'il est le plus difficile de jeter un pont ... Quelle belle folie que la parole ! ... » (6, 316 sq.).

LE FONDEMENT DE L'INCOMMUNICABILITÉ.

Selon Nietzsche la raison pour laquelle l'essentiel, qui est la vérité, est incommunicable, est la suivante : n'est communicable que ce qui est dicible, n'est dicible que ce qu'on peut penser, mais toute pensée est interprétation. Aussi Nietzsche sait que « pour pouvoir être communiquée, la chose doit être figée, simplifiée, précisable » ; c'est-à-dire façonnée (16, 68). Ce qui est dit n'est plus, en tant que tel, le vrai. Tout ce qui est communiqué ne reste vrai que dans le dépassement de la détermination chaque fois atteinte. Mais dans sa philosophie Nietzsche a cependant développé des symboles et des dogmes très déterminés. Pour autant que ceux-ci ne sont pas un aveuglement et un rétrécissement du regret de Nietzsche, pour autant qu'ils sont plus que la drastique de la formulation du moment, plus que ce qu'il y a d'exclusif dans toute affirmation, plus qu'une doctrine avec quelques lignes, au-dessus desquelles tout le reste est négligé, et plus que des traits de lumière éblouissante retenus seulement par force, qui ne révèlent que pour voiler d'autres choses de façon d'autant plus décisive, ils doivent, comme tout ce qui est dit par Nietzsche, être enfermés dans le mouvement comme des vérités à nouveau transcendées, non définitives. Aussi le lecteur est poussé par Nietzsche lui-même à ne pas négliger dans les doctrines en voie de solidification de sa dernière dizaine d'années les mises en question auxquelles est subordonné, (rarement en vérité), même le surhomme, l'éternel retour, la volonté de puissance. Sa propre doctrine ne lui est qu'un essai d'interprétation nouvelle. Mais, puisque cette interprétation et le dépassement par une nouvelle interprétation n'a pas de limite,

« le monde est redevenu infini ; pour autant que nous ne pouvons pas récuser la possibilité qu'il enferme lui-même des interprétations infinies. Nous sommes pris encore une fois par le grand frisson » (5, 332). C'est là l'infinité véritable de Nietzsche, qui empêche de communiquer la vérité, soit à soi-même, soit aux autres, pour autant que celle-ci veut être univoque quant à l'essentiel.

Puisque Nietzsche sent au plus profond de sa pensée la présence de la vérité, l'accomplissement de l'infinité prend nécessairement la forme d'une insatisfaction continuelle relativement au contenu intellectuel, qui est mesuré en fonction des profondeurs dont il provient. « Ah ! mes pensées écrites et peintes ! ... quelques-unes d'entre vous sont, je le crains, prêtes à devenir des vérités ... nous qui perpétons ce qu'on peut écrire, que désirons-nous uniquement peindre ? Ah ! toujours ce qui tend à devenir fané » (7, 274).

Quant à celui qui ne fait pas sienne l'incommunicabilité, l'immuabilité d'une conviction à laquelle il s'est attaché comme à une affirmation, le rend d'une façon inverse radicalement faux dans une absence effective de communication, sans communication propre bien qu'il semble se communiquer. Un tel homme a perdu la possibilité d'être formé, il est « dur, déraisonnable, ne peut être instruit, n'a pas de douceur, éternellement suspecté, n'hésitant jamais, prenant tous les moyens pour imposer son opinion, parce qu'il ne peut concevoir qu'il dût en exister d'autres » (2, 407). Il est incapable de toute communication, véritablement privé de communication, du fait qu'il se comporte comme si la vérité était unilatéralement trouvée et communicable.

Mais l'impossibilité apparente de communiquer ce qui est premier ne supprime pas toute communication qui en vient. L'effort de Nietzsche et la compréhension qu'il a de lui-même tendent tous deux à la vraie communicabilité, qui ne peut plus maintenant avoir le caractère définitif, inaltérable, d'une vérité, s'appliquant à un contenu qu'on envisage.

LA COMMUNICATION INDIRECTE.

C'est apparemment l'effet d'une technique extérieure, lorsque celui qui communique ne dit pas simplement ce qui pour lui est la vérité, mais atteint l'autre, du fait que ce dernier doit retrouver le contenu de cette affirmation grâce à une attention ambiguë. Si ce qui est directement dit, apparaît faux, lorsqu'il veut s'ériger en valeur absolue, la question est de savoir lorsque je dis indirectement quelque chose, si par cette communication j'entends dire la vérité sur la vérité. Nietzsche aperçoit ce détour quand il se rappelle l'exhortation indirecte fréquente dans son *Aurore* : « l'exhortation directe et l'invite, ont par contre quelque chose de précoce » (à Gast, septembre 81). Toute vérité affirmée directement est prophétie que Nietzsche rejette. Il demande : « Est-ce que je parle comme quelqu'un qui a eu une révélation ? Défiez-vous de moi et ne m'écoutez pas » (12, 218). Déjà le caractère extrême de l'expression lui est suspect, lorsqu'il dit de ses écrits antérieurs : « Le langage extrême montre la violence par laquelle on cherchait à retenir l'illusion » (11, 383). Il est effrayé parce que ses écrits ont d'affirmatif

et d'autoritaire : « Ils parlent le langage du fanatisme. Presque partout, là où se fait jour le langage à ceux qui pensent autrement, on remarque cette sanglante façon d'injurier ... caractère affreux qui fait que je n'aurais pas lu ces écrits jusqu'à la fin, si l'auteur n'avait seulement été un peu moins connu » (11, 407).

Lorsque la communication indirecte devient un problème pour sa réflexion critique, se référant à son ouvrage *Humain trop humain* Nietzsche pense : « ne plus parler soi-même, mais faire parler une forme, c'est cela la forme du langage indirect. Il faut décrire l'esprit à la façon d'un portrait et essayer de faire parler l'esprit, de lui tendre un livre » (11, 7 sq.). Cette pensée de parler par pseudonyme a été bien conçue par Nietzsche, mais non exécutée. Elle ne se trouve que rarement, dans les oeuvres posthumes et dans les lettres. Lorsque, après Zarathoustra, il achève *Au delà du bien et dit mal*, « la difficulté était de trouver un endroit d'où je puisse parler ... c'est ici que me vint opportunément aider le type du libre esprit qui avait été préparé auparavant ». Même Zarathoustra n'est pas Nietzsche : « Ne crois pas que mon fils Zarathoustra exprime mes pensées. Il est un de mes prologues et de mes entr'actes » (à sa sœur, avril 85). A la place des figures qu'il fait parler, Nietzsche veut finalement prendre lui-même la parole : « Décision : je veux parler et non plus Zarathoustra » (1885. Biographie, 11, 546).

La réalité concrète amène Nietzsche au même problème que Kierkegaard a consciemment résolu par ses pseudonymes et l'éclairement qu'il apporte par « la communication indirecte ». Nietzsche ne l'a touché que de façon occasionnelle. La plupart du temps il se sent en fait identique avec le libre esprit et avec Zarathoustra, même lorsqu'il s'efforce ensuite de le dépasser.

NÉCESSITÉ ET VÉRITÉ DU MASQUE.

Si ce qui est vrai n'est pas direct, alors le masque fait partie de l'être-là. Non le masque qui cherche à tromper, mais le masque qui protège, pour ne se laisser traverser que par l'authentique regard qui atteint la vérité. Le caractère indirect n'est pas seulement technique de la communication, mais encore vérité sur l'être et la parole même. Dans le masque il y a aussi bien le mensonge courant que la vérité authentique ; l'œuvre comme masque recèle une possibilité d'illusion du fait qu'elle constitue un premier plan ambigu.

Par son attitude essentielle Nietzsche apprend vite « à se taire à temps, de même qu'à parler, afin de se taire de façon juste ; qu'un homme avec des arrière-plans a besoin de premiers plans, soit pour les autres, soit pour soi-même, car les premiers plans sont nécessaires pour se reposer de soi-même, pour permettre aux autres de vivre avec nous » (14, 348). Il sait depuis que « Tout ce qui est profond aime le masque. Il y a des événements d'espèce si délicate qu'on fait bien de les recouvrir d'une grossièreté et les rendre inconnaissables. Tout esprit profond a besoin d'un masque ; plus encore, autour de tout esprit profond, croit continuellement un masque, grâce à l'interprétation fausse, c'est-à-dire banale de tout acte, de tout pas, de tout signe de vie qu'il donne » (7, 60).

La sérénité est un masque de ce genre : « Il y a quelque chose de fragile en nous ... il semble que nous sommes sereins, parce que nous sommes immensément désolés. Nous sourions en nous-même mélancoliques du goût ... car nous ne sommes pas assez heureux pour pouvoir nous permettre leur tendre tristesse. Nous avons un savoir que nous craignons, avec lequel nous ne voulons pas être seuls ... Demeure bravement à notre côté, ironique esprit léger ... Nous voulons prier le masque comme notre dernière divinité et notre dernier sauveur » (13, 385).

Bien qu'il soit partisan du masque, Nietzsche s'oppose à l'attitude théâtrale où le vrai disparaît. « Dans l'acteur nous reconnaissons l'homme dionysiaque ..., mais il en est seulement l'expression théâtrale » (9, 87). « Même dans la bouche de l'acteur qui intérieurement convainc le plus, une pensée profonde, un symbole, même au fond tout mot nous paraît atténué, profané ... ; ce qui en d'autres temps nous touchait comme révélation la plus profonde du monde, est maintenant pour nous un jeu agaçant de masques » (9, 247).

Le théâtre comme jeu du fou (de l'arlequin, du bouffon) peut devenir même une manière de masque, cependant dans l'ambiguïté de la folie proprement dite et du jeu de la folie, qui pour le regard de celui qui joue, sont indissolubles. « Nous devons par instants nous reposer de nous, du fait que nous rions, nous pleurons sur nous ; nous devons découvrir le héros et aussi le fou, qui se dissimulent dans notre passion de connaître ... rien ne nous fait plus de bien que la marotte ... nous avons besoin de tout art pétulant, dansant, moqueur ... pour ne pas perdre cette liberté qui nous place au-dessus des choses ... Comment pourrions-nous en cela nous passer de l'art et du fou » (5, 142-145). Selon Nietzsche l'impossibilité de séparer l'être et le phénomène, l'être authentique et l'être fou, n'apparaît pas seulement à l'artiste pour qui « Dieu et l'arlequin sont voisins » (16, 244), mais à tous les hommes plongeant leur regard dans les profondeurs de l'être : « j'estime la valeur des hommes selon la façon dont ils savent nécessairement comprendre que le Dieu ne se distingue pas du satyre » (15, 35).

Nulle part Nietzsche semble plus contradictoire que dans les questions de la folie comme masque. Bouffon, polichinelle, arlequin, cynique réapparaissent toujours chez lui, aussi bien comme s'opposant à lui-même que comme identiques avec lui, dans une ambiguïté significative.

Le bouffon est comme un double inquiétant de Zarathoustra, qui lui est tout proche. Par contraste il semble celui précisément à qui fait défaut la vraie vérité. Là où Zarathoustra veut véritablement dépasser l'homme, le bouffon pense de façon impudente et agréable : on peut sauter l'homme (6, 291). Zarathoustra sans action sur la masse même, voit les bouffons tapageurs prendre sa place (7, 74) et Zarathoustra d'appeler avec mépris les hommes supérieurs : « Ô vous, fols espiègles, pantins » (6, 458).

Socrate est l'objet des perpétuelles critiques de Nietzsche. Il nous dit de lui : « Partout où l'autorité est encore de bon ton, partout

où l'on ne « raisonne » pas, mais où l'on commande, le dialecticien est une sorte de polichinelle ; on se rit de lui, on ne le prend pas au sérieux. Socrate fut le polichinelle qui se fit prendre au sérieux » (8, 71). Mais il semble que Nietzsche se sent proche de Socrate, lorsqu'il écrit : « Je crois sentir que Socrate était profond (son ironie était avant tout la nécessité de se rendre superficiel, afin de pouvoir en fait commercer avec les hommes), mais ensuite le refus paraît décisif : « Chez Socrate tout est exagéré, excentrique, caricature, un bouffon avec les instincts de Voltaire dans le corps » (15, 461).

La valeur du cynisme est reconnue, mais évidemment dans un sens éloigné de l'essence de Nietzsche : « Le cynisme est l'unique forme sous laquelle les âmes basses frisent ce qu'on appelle la sincérité » (7, 45). Mais, en s'approchant de lui, il est ensuite atteint sur un autre plan : « Il y a des esprits libres et impudents qui voudraient cacher qu'ils ont le cœur brisé, mais fièrement incurables (le cynisme d'Hamlet — le cas Galliani) ; et parfois la folie même est un masque qui cache un savoir fatal et trop sûr » (7, 259).

Dans *Julius Caesar* Shakespeare par deux fois fait apparaître un poète et par deux fois il le couvre du dernier mépris ... Brutus lui-même sent la patience l'abandonner lorsque le poète apparaît, ... parce que c'est une essence qui paraît être gonflée de possibilités de grandeur, même morale et n'arrive pas que rarement dans la philosophie de l'action et de la vie, à l'équité la plus élémentaire : « S'il connaît le temps, je connais ses lubies — enlevez-moi ce pantin » s'écrie Brutus. Qu'on le retradise tel que ce fut conçu dans l'âme du poète qui le trouve (5, 129). « Je ne connais aucune lecture plus navrante que Shakespeare. Qu'est-ce qu'un homme doit avoir souffert pour avoir de cette façon besoin d'être arlequin ! Comprend-on Hamlet ? Ce n'est pas le doute, mais la certitude qui rend fou. Mais il nous faut être profond, abîmé, philosophe pour sentir ainsi ... Tous craignons la vérité. » (15, 36).

De la réunion de tous ces documents les dernières interprétations que Nietzsche donne de lui-même reçoivent tout leur sens. De ses livres il dit : « Ils atteignent ici et là le plus haut qui peut être atteint sur terre, le cynisme » (15, 54). De lui il dit : « Je ne veux pas être un saint, mais plutôt un arlequin ... peut-être suis-je un arlequin et cependant la vérité parle par moi » (15, 116). Il écrit à propos de lui-même à Avenarius : « Pour prouver ma force il faut que je sois, je puisse être arlequin, satire ou si vous préférez feuilletoniste, comme je l'ai été dans le cas Wagner. Que l'esprit le plus profond soit en même temps l'esprit le plus frivole, c'est là à peu près la formule de ma philosophie ». Du Nietzsche fou qu'il rencontra à Turin, Overbeck rapporte : (Bernouilli, 11, 234) « Dans l'ensemble les propos de Nietzsche sur la profession qu'il m'attribuait, propos par lesquels il se faisait le bouffon des nouvelles éternités, l'emportaient. »

Tout cela ne saurait avoir un sens unique. Le masque en soi, l'arlequin, est aussi bien approprié à Nietzsche que refusé comme contraire. Il est d'abord la futilité derrière laquelle rien ne se cache, le caractère théâtral de l'inauthentique qui se met en scène devant lui et devant d'autres. Comme tel son masque est à Nietzsche

essentiellement étranger, objet d'effroi et d'hostilité parce qu'il s'est laissé profondément tromper par lui. Il est ensuite la protection du désespoir lorsque l'homme ne veut pas savoir ce qu'il sait : « Environné de cent souvenirs incertains ... étranglé dans ta propre corde » (8, 422). Il est finalement la possibilité qui paraît exprimer ce qu'il a de plus profond et cependant manque de profondeur qui dans le regard qu'elle jette sur l'être du non-être avec une véracité renversante saisit paradoxalement l'être par le fait qu'elle l'abandonne apparemment. « Avoir du respect pour le masque est le fait d'une humanité délicate » (7, 259).

La nécessité du masque jette son ombre sur l'œuvre. Celle-ci ne peut jamais exprimer la vérité elle-même. L'impropriété de toute détermination entraîne l'ambiguïté de ce qui est authentique, l'incommunicabilité entraîne la solitude apparaissant dans le masque. L'œuvre du penseur qui a accueilli dans son être cette expérience de la limite est comme marquée d'un stigmate. « Dans les écrits d'un solitaire on entend toujours quelque chose comme l'écho du désert ... ; dans ses paroles les plus fortes, dans son cri même, il y a le sous-entendu d'une manière de silence ... Pour celui qui est resté ... seul avec son âme ... pour celui qui dans sa caverne, — elle peut être un labyrinthe, mais aussi une mine d'or — est devenu un ours ou un chercheur ... dont les idées finissent par prendre une teinte de demi-jour, une odeur de profondeur et de bourbe, quelque chose d'incommunicable ... Le solitaire ne croit pas qu'un philosophe ait jamais exprimé dans les livres sa pensée véritable et définitive ... Il ne croira pas qu'un philosophe puisse avoir les opinions « dernières et essentielles », que chez lui, derrière une caverne, il n'y ait pas nécessairement une caverne plus profonde ... un bas-fond sous chaque « fondement » ... Toute philosophie est une « philosophie » de premier plan » ... « Toute philosophie cache aussi une philosophie » (7, 268).

L'abyssale réalité vivante se manifeste dans l'œuvre selon que Nietzsche comprend la sienne, de façon ambiguë. S'il voit « la forme suprême de la spiritualité » de l'Europe moderne « dans la bouffonnerie géniale » (14, 228), cela signifie uniquement semble-t-il la dissolution de la substance spirituelle, la perte du sentiment pour la couleur uniforme du style, la veste bariolée d'arlequin, la virtuosité dans toutes les sortes de style (10, 264). Mais, c'est cela précisément que Nietzsche paraît dire de son style : « Comme la multiplicité des états intérieurs est extraordinaire chez moi, il y a chez moi de multiples possibilités de style l'art le plus multiple du style en général dont un homme a disposé. Tout style qui communique réellement un état intérieur est bon. Il n'existe pas de bon style en soi. Une pure folie, un pur idéalisme » (15, 56). On peut distinguer le virtuose jouant de toutes les gammes du style et le penseur qui crée dans tous les styles possibles, le revêtement inauthentique du masque et la richesse profonde de celui qui est masqué. Mais parfois Nietzsche s'attache à cette distinction de la façon la plus décisive, parfois il en abandonne apparemment l'expression.

La communication n'est pas limitée à ce qui est pensée et interprétation. Symbole et chant, qui sont communication que Nietzsche se fait à lui-même du fond de son obscurité, deviennent pour la compréhension que dans son œuvre il a de lui-même la communication la plus authentique et dernière. Ses poésies appartiennent à sa philosophie, non comme habillement d'une pensée qui peut aussi s'exprimer autrement, mais comme accomplissement terminal de son mouvement philosophant. Elles ne naissent pas des pensées arrivées à leur terme, mais des profondeurs d'un silence plein.

L'authentique saisie de l'être ressent l'horreur du silence : « Maintenant tout se tait ! La mer s'étend ..., elle ne peut pas parler. Le ciel ..., il ne peut pas parler. Les petites falaises et les récifs ... tous ils ne peuvent pas parler. Cet énorme mutisme qui nous surprend soudain, comme il est beau et cruel ... Hélas ... mon cœur ; il s'effraie ... lui aussi ne peut pas parler. La parole, la pensée même me deviennent odieuses ; est-ce que je n'entends pas derrière chaque parole rire et l'erreur, et l'imagination, et l'esprit d'illusion ? ... Ô Mer ! Ô Soir ! Vous êtes des maîtres malicieux ! Vous apprenez à l'homme à cesser d'être homme ... Doit-il devenir comme vous êtes maintenant ..., immense, se reposant sur soi-même ? Élevé au-dessus de lui-même ? » (4, p. 291 sq.).

La manifestation de l'être (la délivrance du silence) se produit chez Nietzsche par le symbole, lorsque « l'élévation de la vie élève la force de communication de l'homme » (16, 238), comme Zarathoustra l'expérimente quand il retourne dans sa caverne : « Ici toutes choses s'approchent à ta parole, elles te cajolent et te prodiguent leurs caresses : car elles veulent monter sur ton dos. Monté sur tous les symboles tu chevauches ici vers toutes les vérités. Ici se révèle à moi l'essence et l'expression de toutes les vérités : tout ce qui est veut s'exprimer ici et tout ce qui devient veut apprendre de moi à parler » (6, 270-271). Cependant, il est dit par manière de rejet : la vérité est « une armée mobile de métaphores », les vérités sont « des illusions ... des métaphores usées » (10, 196) ; « celui qui pense de façon plus précise, n'aime pas les images des poésies ; et « on persuade, mais on ne prouve pas par des images et des symboles ; c'est pourquoi dans la science, il y a une telle peur des images et des symboles » (3, 273). Mais, là où il parle de l'être même en symboles, il y a plus que la science : « est fou qui veut leur demander la connaissance » (6, 111). Ici s'impose ce que Nietzsche dit de lui-même : « La non-spontanéité de l'image, du symbole est ce qu'il y a de plus étrange, on n'a plus idée de ce qu'est l'image, le symbole. Tout s'offre comme l'expression la plus proche, la plus juste, la plus simple » (15, 91). Cette hauteur créatrice est irremplaçable : « Prenez garde aux heures où votre esprit veut parler en symboles » (6, 111). A la vérité, Zarathoustra peut aussi dire : « J'ai honte d'être obligé d'être encore poète (de parler en symboles) » (6, 288 sq.). Mais, il pense alors à l'opposition entre la vision présente et la réalité encore à venir.

Plus encore que le symbole il y a le chant. Là où tout disparaît, reste : « Qu'il me faille chanter de nouveau — je m'inventais cette consolation et cette guérison » (6, 320). A la fin du *Gai Savoir*

Nietzsche écrit : « Les esprits de mon livre eux-mêmes viennent m'assaillir. Nous n'y tenons plus. Qui nous chantera un chant, un chant du matin ? » Dans le nouveau prologue ajouté plus tard à la *Naissance de la Tragédie*, il reconnaît de lui-même : « Cette nouvelle âme aurait dû chanter — et non pas parler ! » (1, 5). Nietzsche peut avouer : « quand je lis les penseurs et chante leurs mélodies, je sais que derrière toutes ces paroles froides se meut une âme avide ; je l'entends chanter, car sa propre âme chante quand elle est émue » (11, 386).

POLÉMIQUE.

Nietzsche se sert de la polémique pour atteindre d'autant plus certainement l'autre, en en faisant l'objet d'une attaque. En l'attaquant on force l'homme à écouter ; et on ne devient conscient de sa propre vérité que lorsqu'on est attaqué. La compréhension que Nietzsche a de lui-même explique le sens de sa polémique. Par essence elle n'est pas la lutte réelle pour détruire ce qui est futile (dans les illusions et les renversements, dans ce qui est vide et forcé) — bien que cette lutte joue aussi un rôle — mais lutte contre ce qui est le meilleur. « Je n'attaque que ce qui est victorieux, je n'attaque que des choses où je ne trouverai pas d'allié, où je suis seul ... je n'attaque jamais des personnes, — je me sers des personnes seulement comme d'un fort verre grossissant par lequel on peut rendre visible un état universel de misère » (15, 21). Nietzsche veut respecter celui dont il se fait l'adversaire. La grandeur de R. Wagner est précisément caractérisée par le fait qu'il lutte contre lui durant toute sa vie. Nietzsche n'attaque que ce qui est de rang. Il désire un adversaire de même niveau. Il ne combat pas ce qui est bas. Quelque chose peut être extraordinaire et cependant non vrai. Nietzsche ne désire pas l'écarter, car il manifeste la grandeur d'une réalité qui appartient à l'être-là. Le vrai doit se détacher dans une forme communicable, qui est celle de la lutte. Sans cela il ne parvient pas à la conscience et à la réalité. La communication combative est même une forme de la vérité qui ne peut par nature, nulle part être simplement établie, affirmée et fixée.

Si ce que Nietzsche a essentiellement combattu ne doit pas être détruit, mais plutôt affirmé, le champ de bataille est au fond Nietzsche lui-même ; ses adversaires sont des formes de lui-même ; la vérité communicable n'est pas quelque chose en repos au delà des adversaires, mais seulement l'impulsion animant toutes formes de communication, l'une d'entre elles étant la lutte.

CE QUE NIETZSCHE EST À SES PROPRES YEUX

Nietzsche ne peut pas avoir distinctement conscience de ce qu'il est comme tout. Lorsqu'on réunit ses propos, apparaît aussi bien le caractère décisif de la certitude qu'il a de lui-même que le doute continu dans lequel il se pose.

La certitude s'exprime dans la conscience qu'il a de sa tâche. Cette tâche n'est pas une chose saisie réflexivement, mais son essence

même qui, à un moment historique, remplace tout sans faire de lui un prophète et un fondateur de religion.

Depuis longtemps Nietzsche a conscience de sa tâche encore indéterminée. Depuis 1880, celle-ci devient service impitoyable et exclusif de la tâche qu'il s'est reconnue. Déjà en 1872, il écrit à Rhode : « Un sérieux immense me saisit dans tout ce que j'entends là-dessus (*la Naissance de la Tragédie*), parce que je devine dans ces voix l'avenir de ce que je me propose. Cette vie devient encore très lourde » (22, 172). Le chemin devient plus déterminé, lorsqu'en 1877, il reconnaît qu'il lui faut abandonner son poste de professeur. « Je le sais, je le sens, il y a pour moi une détermination plus haute que celle qui s'exprime dans ma si respectable situation à Bâle » ; (à M^{me} Baumgartner, 30 août 1877). Plus tard, il comprit ce qui se passait alors en lui : « Je ne me comprenais pas, mais l'impulsion était comme un ordre. Il semble que notre détermination lointainement à venir dispose de nous » (14, 387). « Le choix des hommes et des choses, le rejet de ce qui est le plus agréable, souvent de ce qui est le plus respecté — cela nous effraie comme si éclatait en nous un hasard, quelque chose d'arbitraire parfois semblable à un volcan ; mais c'est la raison supérieure de notre tâche future » (13, 33).

Depuis 1880, s'impose sans répit quelque chose qui entraîne tout son être à son service. « C'est ce quelque chose de caché et d'impérieux, pourquoi depuis longtemps nous n'avons pas de nous, jusqu'à ce qu'il se révèle finalement comme notre devoir » (3, 8). Depuis lors Nietzsche connaît la crainte de ne pas venir à bout de cette tâche incroyable « que je réussisse à remplir ma grande tâche dépend de situations qui ne dépendent pas de moi, mais de l'essence de choses » (à sa sœur, 29 novembre 1881). « Cette marche est tellement dangereuse ! Je n'ai pas le droit d'en appeler à moi-même, je suis comme un somnambule » (11, 383).

Cependant cette tâche se confond pour Nietzsche avec la tâche des hommes en cet instant historique. Tandis qu'il écrit dans sa jeunesse : « Ma tâche : comprendre l'unité intérieure et la nécessité de toute vraie culture. Les moyens de protéger et de guérir la culture, le rapport de celle-ci au génie du peuple » (10, 116). Dans sa période moyenne il dit de façon indéterminée : « Le but de l'esprit libre : l'avenir de l'humanité » (11, 397). Et à la fin : « Ma tâche : préparer à l'humanité un instant de pure réflexion sur soi, un grand midi où elle regarde en arrière et en haut, où pour la première fois, elle pose comme tout la question du pourquoi, dû à quoi » (15, 82).

Ce qu'il est véritablement lui-même par l'accomplissement de sa tâche, devient finalement contestable même pour Nietzsche. Assurément il est certain d'être sur le plan de l'histoire pour le moins « un événement capital dans la crise des jugements de valeur » (14, 361). Il fait de lui-même un être historique qui, en tant qu'origine de la grande politique de l'avenir, est au tournant de l'histoire. Il est ce tournant historique lui-même ; car il est le premier qui le comprend. « Si je ne parviens pas à ce que des millénaires fassent leurs vœux suprêmes sur mon nom, je n'ai rien atteint à mes yeux » (à Overbeck, 21 mai 1884). Il est celui qui transvalue les valeurs et par là le législateur de l'avenir, car il crée au tournant de l'histoire la réaction contre le nihilisme.

Métaphysiquement, Nietzsche a conscience de se trouver non seulement au tournant de l'histoire humaine, mais aussi à celui du devenir mondial. Il est le penseur de l'éternel retour et par là le lieu où se réalise le renversement de l'être total du monde. En lui le donné vient à lui-même dans le savoir de soi. Mais, ce n'est pas seulement dans l'allégresse, mais encore dans le tourment de son être humain, que Nietzsche a conscience d'être un fait inouï. Le type d'homme pour lequel il est cette crise, s'exprime rarement cependant essentiellement dans une série de symboles.

Il peut sembler que Nietzsche veut ironiquement minimiser le principe de son renversement des valeurs, lorsqu'il dit : « Et moi-même, mes amis insensés — que suis-je, si je ne suis pas ce sur quoi on se dispute : un goût » (12, 256).

Mais le rejet de ce qu'il a été en même temps que la conscience de la signification historique de son tourment, s'expriment symboliquement « pour autant que je me considère dans ma totalité, je me fais souvent l'effet d'un griffonnage qu'une puissance inconnue trace sur le papier pour essayer une nouvelle plume » (à Gast, août 1881), et « depuis 1876, j'ai été sous divers rapports, dans mon âme et mon corps, plus un champ de bataille qu'un homme » (à Gast, 25 juillet 1882).

Il compare le mouvement irrésistible de son soi, qui le consume, à la flamme, à la lumière, à l'incendie, à l'éclair : « Embrassement et combustion sont ma vie » (11, 362). « Je veux être pour toutes les âmes desséchées un embrassement et un danger » (12, 253). « Je veux disparaître dans l'orage obscur et à mes derniers instants être en même temps homme et éclair » (12, 256), et surtout la noble expression de son essence :

« Oui ! je sais d'où je viens !
Inassouvi comme la flamme
Je brûle pour me consumer.
Tout ce que je touche devient lumière,
Charbon tout ce que je délaisse :
Flamme je suis assurément ! »

(5, 30).

DEUXIÈME CHAPITRE

LA COMPRÉHENSION DE NIETZSCHE

LA CRITIQUE.

Critique logique. — Critique du contenu. — Critique existentielle.

LA VOLONTÉ DU PUR EN-DEÇA.

La position de l'athéisme. — Les substituts de la transcendance et le refus de celle-ci. — Le dépassement accompli par Nietzsche. — La réflexion philosophique en face de l'athéisme.

LE NOUVEAU PHILOSOPHE.

La négativité absolue. — Essai. — Nietzsche comme victime. — Ce que Nietzsche est et fit, demeure ouvert.

L'APPROPRIATION DE NIETZSCHE.

L'illusionniste. — L'éducateur philosophique. — L'attitude envers l'exception.

On croit voir Nietzsche, cependant il n'est pas ceci ou cela, mais quelque chose d'autre. Cet autre lui-même paraît chaque fois échapper. Un trait fondamental de son essence est la possibilité de se méprendre sur son apparition. L'appel de Nietzsche : « Surtout, ne vous méprenez pas ! » (15, 1), le caractérise véritablement. « On a l'habitude de se méprendre sur moi ; je l'avoue, et aussi on me rendrait un grand service, si quelqu'un autre me défendait et me délimitait en face de ces méprises » (14, 360).

La possibilité de se méprendre sur Nietzsche ne réside pas seulement dans tout ce qu'il dit, mais dans tout ce qui apparaît de lui. De même qu'à la masse, Socrate et les sophistes semblent faussement se confondre, de même c'est toujours ce vrai, que tout le monde ne peut saisir de la même façon par l'entendement, qui risque de se confondre avec son contraire.

Chez Nietzsche la possibilité de confusion n'est pas telle qu'après avoir écarté celle-ci, on l'atteigne lui-même sans possibilité de méprise. Son énigme et sa difficulté viennent précisément de ce que l'immense possibilité de confusion sur lui semble découler de son essence même. Si on écartait cette ambiguïté qui ne peut être supprimée, et sa multiplicité de significations, Nietzsche ne resterait pas lui-même.

Nous commencerons par examiner les principales critiques de Nietzsche, jusqu'à ce que nous voyons qu'aucune ne peut atteindre son but qui est de saisir le Nietzsche véritable. Cette vue nous sera une préparation, car elle nous fera prendre conscience de l'échec total de cette critique.

LA CRITIQUE

Du fait qu'il suppose une construction, tout exposé tombe de façon indirecte et involontaire, sous les coups d'une appréciation qui reste cependant indéterminée. Mais une critique consciente, tendant à porter un jugement, prendra les chemins suivants :

CRITIQUE LOGIQUE.

La critique est d'abord logique. Il y a une contradiction dans ce qu'avance Nietzsche.

Mais, il n'y a qu'une difficulté extérieure à ce que, par les mêmes mots, Nietzsche entende selon le contexte quelque chose de tout différent, d'opposé (par exemple, par l'apparence, le masque, la vérité, l'être, le peuple, la volonté, même par presque tous les mots essentiels qui chez lui ne sont jamais que des termes passagers) ; ce dont il a rarement conscience et qu'il ne corrige presque jamais. Néanmoins, dans l'ensemble, son instinct de vérité lui fait prendre partout des positions qui se rattachent au tout de sa pensée. Les contradictions dans le pur emploi des mots ne sont pas des contradictions authentiques et doivent être écartées.

La question véritable porte sur la signification de caractère contradictoire qui se rencontre partout chez Nietzsche. Écrit-il ce que précisément lui inspire l'humeur ? Ce qu'il a pensé est-il l'expression d'une multiplicité chaotique d'états d'âme ? Ou ce qui est contradictoire n'est-il pas dominé par une nécessité ; les états d'âme ne forment-ils pas une unité intérieure, sont-ils unis par une loi n'apparaissant que dans le tout ?

Ces questions perdent leur sens, si on s'approche de Nietzsche en présupposant que c'est là seulement où on l'atteint de façon non contradictoire, qu'on le comprend de façon juste ; ce qui est contradictoire devrait être écarté comme erroné. Par cette présupposition, Nietzsche perd finalement tout poids à cause de l'universelle contradiction qui se rencontre chez lui ; en effet il a toujours pensé ce qui est contradictoire, bien que souvent sans avoir conscience de la relation entre ce qui se contredit respectivement. Ou bien il faut arbitrairement saisir ce qui, chez Nietzsche même, n'était qu'un trait particulier de pensée, à quoi on a le tort d'attribuer ensuite une valeur bien définie en excluant ce qui, parce que contradictoire, ne s'y harmonise pas.

Dans l'exposé des conceptions fondamentales, nous nous sommes imposés de voir dans les contradictions ce à quoi Nietzsche peut ne pas avoir pensé (c'est-à-dire leur exclusion mutuelle) puis de réunir ce qui relie les unes aux autres les propositions contradictoires, sans que Nietzsche le dise (ou en d'autres termes : par la reconstruction des propositions qui perdent apparemment toute valeur par leur auto-dépassement, en venir aux pensées qui, dans leur contradiction, sont encore pleines de sens) ; finalement nous avons exposé les vraies contradictions, qui continuent à subsister en face d'une dialectique qui devient faussement illimitée et réconcilie tout.

Nietzsche lui-même n'a pas répondu de façon suffisante aux questions. Nulle part plus que dans ces perspectives on peut s'apercevoir que l'explication méthodique de la logique n'est pour

lui rien autre qu'un thème occasionnel. Il n'a jamais eu conscience que lui manquait la formation philosophique donnée par le travail avec les grands penseurs. Il est compréhensible que ce fait lui demeure inessentiel, car il se tint lui-même de façon de plus en plus marquée aux sources du philosophe. Sa propre originalité lui permet de passer facilement sous silence ce manque de métier. Mais la contradiction indisciplinée et l'abandon subséquent à une pensée rationnelle non dialectique, que cependant il ne tarde pas à dédaigner, est l'origine d'un défaut de forme d'ensemble, qui est fatal à la compréhension de Nietzsche.

Aussi toujours à nouveau, il va objectiver, figer, attribuer une valeur absolue, naturaliser ce que dans d'autres perspectives il réduit à néant sans en parler explicitement. Le lecteur incapable de faire l'unité (c'est-à-dire qui voit ce que Nietzsche fait effectivement) devra, s'il est honnête être troublé par les discordes, les contradictions, l'arbitraire qui apparaissent universellement. Notre persuasion fondamentale, qui se confirme toujours à nouveau, est que Nietzsche saisit l'unité intérieure de la philosophie non par une méthode consciente, mais grâce à un instinct incroyable de la vérité. Sans cette conviction, le philosophe de Nietzsche perdrait toute valeur et se réduirait à des aphorismes spirituels. Bien que l'on parvienne à éclairer le sens positif de la contradiction nécessaire, on ne saurait cependant nier que demeure un reste considérable de contradictions qui n'apparaissent pas nécessaires.

Une analyse logique devrait aussi bien limiter le champ du savoir, où en tant qu'expression de la vérité présumée des affirmations univoques peuvent être portées sans contradictions, qu'éclairer le champ philosophique où, pour porter la vérité l'affirmation doit être ambiguë ou se communiquer dans le mouvement issu de la contradiction.

Un exemple des contradictions que Nietzsche a lui-même conçues et déduites est la double appréciation de ce qui est apparemment semblable : le pessimisme et le doute sont appréciés de façon positive et négative, selon qu'il faut les comprendre comme force ou comme faiblesse ; il y a deux sortes de pitié (7, 269 sq.), de décadence (15, 454) ; le désir de l'être (la volonté d'éternité) et le désir de devenir (la volonté de destruction) sont tous les deux ambigus (5, 326 sq.).

Il y a une difficulté essentielle du fait qu'il faut concevoir la contradiction non seulement comme une antithèse subsistant pour ainsi dire sur un plan où son mouvement ne fait que l'inverser, mais encore comme allant dans un deuxième mouvement de plan en plan, grâce à quoi s'édifie une multiple antithétique. Dans ce deuxième mouvement se produit une séparation ; il y a d'une part ce qui demeure comme moment du plan antérieur et est référé à son opposé (par exemple les maîtres sont essentiellement différents des esclaves ; mais comme se référant mutuellement l'un à l'autre et positivement fondés, tous deux font partie intégrante de l'être total de l'humanité dans son achèvement). Il y a d'autre part ce qui, sans qu'il y ait défaut de mouvement, est cependant séparé (par exemple l'inauthentique, le faible, le figé, ce qui n'a pas la puissance et la nécessité pour persister et s'achever), car il n'est pas uni de la même

façon à son opposé. Cette opposition conduira grâce seulement à une alternative non logique, mais existentielle, à la clarté de la décision sur l'être ou le non-être, non à une réconciliation de ce qui est pensable.

Celui qui en face d'une compréhension logico-dialectique en reste à trouver des formules fixes, des positions déterminées dans des alternatives, ne peut pas comprendre Nietzsche. Ni il ne connaît la dialectique immanente des choses, à laquelle Nietzsche obéit sans le savoir toujours (mais qu'il fait valoir parce qu'elle est dans la chose), ni par l'appropriation expérimentative des mouvements dont Nietzsche a conscience, un tel lecteur ne devient lui-même. Nécessairement il dogmatise faussement ce que en fait Nietzsche recommande partout d'une façon apodictique, il regarde comme une formule permanente ce qui n'est qu'une démarche, transforme les formules en jargon, en démagogique instrument d'action ou en excitation journalistique.

A cause de son manque de méthode, Nietzsche se répète toujours, ceci apparaît peut-être, dès le premier début de sa lecture : on heurte au mur de ce qui est apparemment exclusif et non dialectique au pur, il en est ainsi et il doit en être ainsi. C'est seulement par l'étude philosophique de Nietzsche (qui est toujours une action intérieure tendant à une autoformation intellectuelle) que se révèle toute sa profondeur. Mais pour la conserver, il faut un dépassement continu de la forme rationnelle et unilatérale de la pensée nietzschéenne, forme qu'il reconnaît lui-même et néanmoins accentue.

Le défaut de réflexion philosophique méthodique, qui est au premier plan chez Nietzsche, rend apparemment facile l'accès à la forme rationnelle de sa pensée. Elle est aussi bien la condition de sa grande diffusion que ce qui permet de la mal comprendre. Mais la vraie philosophie de Nietzsche est aussi rarement comprise que toutes les autres philosophies.

CRITIQUE DU CONTENU.

La critique porte deuxièmement sur les contenus objectifs. On indique l'erreur qui se trouve dans ses affirmations concrètes. Nietzsche accomplit, en fait, une affirmation inconditionnée de la pure science, par exemple lorsque « dans la foi à l'utilité suprême de la science et de ceux qui savent » il postule « plus de respect pour ceux qui savent » (3, 155), ou lorsqu'il demande : pour devenir ceux que nous sommes, ceux qui se créent eux-mêmes « nous devons devenir les meilleurs apprentis et explorateurs de ce qui est légal et nécessaire dans le monde » (5, 258). Il avait conscience d'un défaut de savoir et de méthode de recherches, qui pouvait le tourmenter comme quelque chose l'arrêtant : « J'ai reçu un si mauvais enseignement ! et dois savoir réellement tant de choses ! » (à Overbeck, septembre 81) — et « plein de besoins d'apprendre, et sachant bien où se trouve ce qu'il me faut apprendre, je dois laisser passer la vie, comme mes organes misérables, la tête et les yeux, l'exigent » (à Gast, 30 mars 81). Il désire plusieurs fois recommencer

ses études à l'Université. Il doit se contenter de lire les livres de science naturelle et d'histoire de la civilisation.

Ce défaut, à quoi le réduisait sa précoce maladie, n'était que de peu d'importance relativement à ce qui est proprement philosophique. Lorsqu'il parle de sujets scientifico-méthodiques et développe des conceptions qui dépendent de la forme méthodique de la communication, Nietzsche est capable, grâce à son regard visionnaire, de tirer souvent de peu de données la vision de quelque chose d'extraordinaire (même s'il s'agit de questions physiques). Le savoir de Nietzsche n'était mince que mesuré à l'extension de son contenu.

Dans l'étude de Nietzsche, il faut avoir présentes les limites de son savoir. Adonné dans sa jeunesse à l'étude des langues et des textes anciens, Nietzsche a eu une profonde expérience de la philologie comme méthode scientifique et s'est enrichi d'images de la réalité humaine, mais il lui manque (ce qu'il a regretté) une connaissance profonde des sciences naturelles, médecine, économie, technique, bref, la connaissance du réel en tant que causalement explorable. Il lui manque aussi des connaissances de droit, de théologie, d'histoire générale basée sur la recherche critique.

Mais combien Nietzsche reconnaissait et ne reconnaissait pas le défaut sur lequel il revenait tellement, apparaît dans ce qu'il écrit postérieurement de sa valeur : « Il en va plus mal avec mon manque de savoir, que je ne pense pas me déguiser. Il y a des heures où j'ai honte de moi-même ; il y a aussi des heures où je rougis de cette honte. Peut-être que nous, philosophes, nous sommes mal disposés à l'égard du savoir, ... notre tâche est et demeure de ne pas nous méprendre sur nous-mêmes. Nous sommes autre chose que des érudits, bien qu'il ne puisse nous échapper que nous aussi, nous avons été instruits par d'autres » (5, 341-342).

Il est évident que partout où Nietzsche traite de choses biologiques, sociologiques, physiques, etc. ... que l'expérience permet d'explorer, le lecteur n'accepte pas simplement ce qui est dit. Les impulsions qui traversent Nietzsche amènent le lecteur au savoir méthodique partout où il est possible. Il faut appeler Nietzsche contre Nietzsche là où, par des jugements rapides, il séduit son lecteur, faire ce qu'il se permet à titre d'essai. Seule la connaissance de la biologie peut débrouiller le naturalisme de Nietzsche. C'est seulement la connaissance prégnante et méthodiquement sociologique qui peut vérifier les jugements sociologiques de Nietzsche.

CRITIQUE EXISTENTIELLE.

La critique porte troisièmement sur l'interprétation de l'existence partout où celle-ci se manifeste, que ce soit dans l'œuvre, les lettres et la réalité concrète de la vie de Nietzsche. Comme objet de connaissance l'existence est en vérité inaccessible et toute interprétation existentielle (comme telle critique) n'exprime pas un savoir de l'autre, mais l'attitude communicative de celui qui interprète, attitude qui prend sa source aussi bien dans ses propres possibilités et manques que dans l'essence de ce qui est interprété.

Bien que ne prétendant pas à la valeur universelle, la critique ainsi née serait essentielle, si elle était possible avec un sérieux dernier dans une totale univocité. Que ceci ne réussisse pas constitue l'étrange impossibilité où l'on est d'atteindre Nietzsche. L'attitude critique relativement à son existence permet de dépasser les distinctions sans sérieux, les demi-vérités et les possibilités qui ne deviennent pas dignes de foi ; si par là on ne tombe pas dans un aveuglement, qui perd des yeux le Nietzsche véritable et voit finalement en lui une incarnation funeste du néant, on y discernera une exception qui continuellement met tout et nous-mêmes en question.

Nous devons voir et retenir quelques types de critique existentielle, mais de façon qu'on puisse voir comment l'extérieur de Nietzsche permet ces interprétations erronées et à moitié justes. Elles ne sont pas totalement arbitraires et dues au hasard. On ne peut comprendre Nietzsche que dans son sens le plus grand. Il ne peut vivre et penser que par ce qu'il y a de plus élevé dans la tâche dont il a conscience. Là où la présence de cette tâche lui devient incertaine ou voilée, sa critique existentielle s'exprimant par voie psychologique, devient superficielle et importune. Nietzsche vit dans un extrême dont il ne peut se dépouiller un instant. Aussi est-il toujours contestable et abyssal. Tous les types de critique existentielle deviennent finalement non vrais. S'ils ne l'étaient pas et si la mise en question devenait une négation de l'existence de Nietzsche, son essence deviendrait caduque pour celui qui croirait à cette négation. Il n'aurait plus besoin de s'occuper philosophiquement de lui.

Nous débuterons par une critique particulière de l'existence de Nietzsche, pour montrer comment, en apparence, elle est fondée, mais cependant n'est pas vraie. Puis nous esquisserons des constructions qui portent sur la totalité de son existence, pour montrer comment elles n'atteignent cependant pas Nietzsche dans son tout.

On reproche à Nietzsche d'être individualiste et d'être étranger au peuple. Son œuvre est remplie par la glorification des grandes individualités et le mépris des trop nombreux, de la masse. Mais on se trompe lorsqu'on s'attache aux mots.

S'il y a des expressions comme les suivantes, qui semblent distinctement exprimer la valeur absolue et inconditionnée de l'individu : « Le désintéressement n'a aucune valeur » (5, 276) ; « On doit fermement s'appuyer sur soi » (15, 361) ; « Le moi sanctifié » (12, 395) ; « Ce moi qui crée, qui veut et qui apprécie est la mesure et la valeur de toutes choses » (6, 43) ; « Veuille être toi-même » (3, 173) ; il y en a qui les contredisent ; il est dit de l'homme : « Nous sommes les boutons d'un seul arbre ... l'individu même est une erreur ... cesser de se sentir comme tel ego fantastique ! » (12, 128).

En fait, Nietzsche n'est ni individualiste, ni perdu dans le tout. L'alternative et la mise en question qui en résulte, lui sont étrangères et ne se trouvent pas dans les phrases citées. Son individualisme est don de soi aux choses, il n'a valeur que dans la mesure où la nécessité de l'être parvient à parler en lui. Une réalité individuelle qui boucle sur elle-même a toujours été pour lui quelque chose

d'étrange et de bas, mais l'essentiel ne peut acquérir l'existence que sur le fondement de l'authentique être-soi.

De cela témoigne que dans les innombrables expressions par lesquelles il condamne la masse, on ne peut pas trouver quelque chose sans existence et étranger au peuple. Qu'il dise souvent peuple, quand il pense masse est une manière de parler qui ne doit pas tromper. Dans sa substance le peuple authentique lui est, non seulement non étranger, mais présence continuelle de son désir qui ne veut pas être trompé par des confusions. C'est son tourment que « nous ne possédons aucune unité populaire dans la culture » (10, 186). « Comment un grand esprit productif pourrait-il encore vivre au milieu d'un peuple ... lorsque l'unité du sentiment populaire est perdue » (1, 317). « Le caractère non populaire de la nouvelle culture de la Renaissance est pour Nietzsche un fait abominable » (10, 410).

L'individualisme de Nietzsche et son éloignement du peuple peuvent donc être prouvés par les nombreuses phrases arrachées de l'ensemble et réfutées par d'autres. Il faut voir comment dans les divers instants Nietzsche n'a pas l'attitude qu'on lui reproche, comment il veut vivre véridiquement précisément dans ce qui est appelé autrement le tout et le peuple. Ce dont on a tant abusé en paroles ne fut pas dans son principe combattu par Nietzsche ; ce n'est pas dans sa réalité véritable et sa possibilité continuelle, mais dans ses inversions secondaires en des réalités non véridiques, des irréalités qu'il le rejetait. Aussi dans les formulations de Nietzsche, il y a quelque chose d'étrangement fuyant.

Son éloignement du peuple est la volonté d'un peuple qui lui soit propre : « La valeur d'un peuple ... consiste à imprimer sur sa vie elle-même le sceau de l'Éternité » (1, 163). « Un peuple est moins caractérisé par ses grands hommes que par la façon dont il les reconnaît et les honore » (10, 14). Le peuple est pour lui la minorité des maîtres qui, à cause de leur essence créatrice, sont appelés à légiférer et à édifier progressivement les possibilités, se conditionnant et s'affirmant mutuellement, qui naissent de l'inégalité des hommes. Dans sa jeunesse, croyant y être parvenu, puis renonçant, à la fin appelant désespérément, Nietzsche cherche son peuple dans le lointain avenir. Il savait non seulement que ceux qui le conduisent ne le précèdent pas de trop loin, lui sont proches comme chefs de file, restent dans leur réalité présente, sont liés au peuple, mais aussi que ceux qui prennent les devants, éprouvent les possibilités, lui montrent ce qui est présentement sans action sur le tout. Un peuple qui est réellement peuple (c'est-à-dire non une masse qui passe dans un moment) et vit par conséquent dans le souvenir le plus vaste et de larges possibilités d'avenir, produit ces hommes qui pour ainsi dire essaient, ces aventuriers de l'esprit du peuple, cet héroïsme de questions et d'explorations solitaires, réalisateurs et inventeurs d'une humanité vraie, ces examinateurs et révélateurs impitoyables. Le peuple est à leur principe, il les tolère, il les craint lorsqu'il les remarque, mais présentement il ne les suit pas. Ce sont eux peut-être que, longtemps après leur mort, il suit comme les véritables vivants, les transformant, à moins qu'il les comprenne mal. Nietzsche était attaché à ce peuple, à cette substance de son peuple. C'est seulement grâce à cette auto-identification que doit être

comprise comme son auto-critique, cette critique radicale de l'Allemand, tel qu'il apparaissait alors, critique qui, considérée superficiellement, paraît inspirée par l'hostilité.

Le reproche d'éloignement du peuple et d'individualisme n'est qu'un reproche particulier, qui étendu à toute l'existence devient affirmation du manque de substance de la pensée de Nietzsche et par là de Nietzsche lui-même. Il y a intérêt à essayer une construction radicalement critique, car le reproche est poussé à son sommet pour forcer à la décision grâce à l'authentique expérimentation existentielle de l'étude de Nietzsche.

La pensée de Nietzsche ne s'effraie de rien : « Nous prenons cent égards devant chaque individu ; mais si on écrit, je ne comprend pas pourquoi on n'avance pas jusqu'à l'extrême bord de son honnêteté » (11, 174). Cette honnêteté prend une forme qui permet à Nietzsche d'essayer presque toute pensée et de la communiquer. Pour lui il n'y a plus aucune limite, aucun refus de l'impossible. L'immensité pousse à simplifier les choses en des antithèses simples, ce qui est cause d'un manque de respect devant la grandeur (Kant : le Chinois de Kœnigsberg ; Schiller : la trompette morale de Säckingen, etc. ...), de sorte que l'image des substances spirituelles et des hommes se dissout à ses yeux. L'acceptation de l'expression, des appréciations criardes, de la conscience de soi, de la recherche de l'excentricité ne peut que duper ou dégoûter.

Dans sa jeunesse Nietzsche se connaît déjà « deux choses comme tout à fait supérieures : la mesure et le milieu » (3, 129 sq.) ; il a souvent exprimé son rejet de ce qui est fanatique. Mais Nietzsche peut cependant rejeter la mesure, bien qu'avec horreur d'un destin non voulu. « La mesure nous est étrangère, avouons-le ; notre joie secrète est précisément la joie de l'infini, de l'immense » (7, 179). Notre existence moderne a l'air de « quelque chose d'hybride et d'impie ... Hybride est notre position vis-à-vis de Dieu, je veux dire d'une espèce d'araignée d'impératif et de finalité qui se cache derrière la grande toile, le grand filet de la causalité. Hybride notre position envers nous-mêmes, — car nous expérimentons sur nous, comme nous n'oserions le faire sur aucun animal, ... que nous importe encore le « salut » de l'âme ! Et puis nous nous guérirons nous-mêmes ! L'état du malade est instructif » (7, 420). Et finalement résonne comme un chant de triomphe : « Nous immoralistes, nous sommes aujourd'hui l'unique pouvoir qui n'a besoin d'aucun allié — nous serions arrivés à la victoire et au pouvoir même sans la vérité. L'enchantement qui combat pour nous c'est la magie de l'extrême, la séduction exercée par tout ce qui est extrême. Nous immoralistes, nous sommes ce qu'il y a de plus extrême » (16, 194).

On peut se demander si en dehors de cet effort vers l'illimité, l'affirmation de la démesure a encore un fondement existentiel dans la totalité de sa pensée. Il faut y lire l'apparition de l'exception. Celui qui, au milieu d'un monde déjà ancien, qu'on peut pénétrer jusque dans le détail et qui est déjà dévoilé pour lui dans son apparaître, vient à l'être grâce à une nouvelle source et cherche à se communiquer, celui-là continuellement menacé d'étouffement parce qu'on ne l'attend, ni le comprend, fait montre dans l'obscurité de ce

monde de quelque chose d'excessif, d'une agressivité démesurée, qui est le symbole de sa démesure et de la possibilité où il est d'être mortellement blessé. Il devient, bien qu'essentiellement dépourvu du fanatisme quant aux sentiments et au but, l'apparition d'un fanatisme toujours autre. Nietzsche ne peut pas parvenir à la prudence objective, possible à un esprit non révolutionnaire et au bon sens jamais en défaut. Il se prodigue et s'expose, de sorte que sa propre prudence profonde devint — comme pour Prométhée — Hybris. La démesure est l'expression d'une tâche que son existence ne peut résoudre.

Dans une interprétation qui méconnaît ce qu'il y a d'inévitablement étranger dans l'exception, le fondement permettant la démesure peut paraître tout autre. Il semble que l'amour qui limite et qui pose des limites ne fait pas accéder Nietzsche à la plénitude. De même que son atmosphère spirituelle peut exercer une action réfrigérante, même dans l'ardeur de la passion. « Je suis la lumière ; Ah ! si j'étais nuit ! Mais je vis de ma propre lumière. J'aspire en moi-même les flammes qui jaillissent de moi » (6, 153), de même que l'atmosphère de sa vitalité semble également sans action érotique, ainsi la présence inconfusable et fidèle de l'amour, dans sa concrétion historique ne semble jamais pouvoir devenir le fondement de son existence.

Si plus aucun fondement inébranlable de la réalité vivante et historique ne semble parler, tout ce qui a valeur humaine et chaque homme peut dans ce qu'il a de plus intérieur devenir contestable pour Nietzsche. La démesure devient en fait anéantissement de toute détermination. La pudeur paraît cesser, lorsque les déclarations et les jugements incroyables de Nietzsche détruisent la mesure auparavant voulue. Il est vrai que la présence universelle de Nietzsche se transmet par l'expérience vitale de lui et pas seulement grâce à une dialectique simplement pensée. Mais ce sérieux dans la mise en action de son essence peut paraître existentiellement s'éteindre, se consumer lui-même.

Le sérieux de Nietzsche naît du contact avec la réalité, qu'en fait il abandonne ensuite par la pensée et n'introduit qu'intellectuellement dans l'irréalité involontaire d'un être-là presque imaginaire. Il ne paraît expérimenter que pour connaître. Il semble voir de façon visionnaire la réalité comme avenir, mais ne s'identifie jamais lui-même avec sa réalité historique. De ce point de vue, le principe que Nietzsche étudiant indique à l'occasion de son appartenance durant deux semestres à l'association d'étudiants : « par là je surmontai mon principe, de ne m'abandonner aux hommes que jusqu'à ce que j'ai appris à les connaître » (à Mushacke, septembre 65) peut paraître symbolique. Ce qui est troublant est que Nietzsche ne s'abandonne jamais à la contemplation esthétique, à l'impression, mais souffre plutôt jusqu'au désespoir, n'est cependant pas capable de trouver un fond pour son ancre, ne peut jamais devenir un avec un homme, avec l'idée d'une profession, avec la patrie. Il ne communique qu'avec son œuvre. Si l'on suit ces instructions, et voit ensuite le riche savoir de Nietzsche qui porte justement sur ce qui lui serait contesté si elles étaient fixées, — la plénitude de l'existence historique — finalement on se demande paradoxalement si le défaut

existentiel d'essence ne conditionne pas peut-être une existence nouvelle et qui nous est étrangère, inspirée par le souci de l'être humain dans le tout, si le lointain, dont Nietzsche s'est exclu, ne lui est pas le lien et le médium de connaissance qui sont de valeur irremplaçable pour nous autres ? Elles atteignent les possibilités existentielles avec une clarté si nette, parce que à celui qui l'éclaire, cette existence n'est pas accordée, mais il en devient conscient grâce à une autre profondeur — l'exception existentielle. La grandeur de Nietzsche serait de sentir le néant et par là pouvoir parler de l'autre, de l'être, de façon plus passionnée et claire, même de pouvoir le connaître mieux que ceux qui n'en ont jamais conscience et demeurent sourds. La solitude de Nietzsche et sa passion de vérité sont fonction l'une de l'autre dans leur apparition. Ce que la communication avec le prochain, avec des amis, avec ceux qui luttent avec lui et avec son peuple signifie dans le particulier, se révèle à Nietzsche précisément par le fait qu'en réalité il manque de tout.

Il est nécessaire d'esquisser des constructions pour actualiser ces possibilités, afin de savoir si l'on y croit ou non. Le vide soudain peut assaillir celui qui demande fausement à l'être de Nietzsche plus qu'il ne peut donner, c'est-à-dire un accomplissement positif au lieu d'une impulsion, d'une exigence et d'une mise en question, celui qui fait de ces constructions quelque chose de convaincant. Mais, d'elles-mêmes, elles sont caduques. Si on veut montrer le manque d'existence de Nietzsche, elles affirment l'existence fantastique de la possibilité vide. En face de tout reproche contre l'essence de Nietzsche, elles doivent admettre qu'il a pris lui-même la contreposition. Personne n'a vu et exigé de façon plus claire mesure et réflexion que Nietzsche le démesuré, personne n'a conçu plus profondément la communication et le manque de communication que lui, personne ne s'est plus impitoyablement décidé pour sa tâche. Personne plus que lui ne pouvait plus sévèrement mettre en question la vie de la connaissance, lui qui voulait sacrifier la vie à la conscience. Sa démesure, comme tout ce qu'il a de contestable, n'est pas l'effet d'une volonté et d'une position fixe, mais du destin. En allant à la limite, où fait défaut l'accomplissement, il fait du bouffon comme sa forme véritable. En face du doute en son amour ces paroles de lui que nous allons citer rendent un son effrayant et indéterminé : « Tout grand amour ne cherche pas l'amour — il veut davantage » (6, 427), et comme un renversement qui met tout en question : « Que sait de l'amour, celui qui ne méprise pas nécessairement ce qu'il aime » (6, 94). Quelque chose qu'il dise, il faut le concevoir non seulement dans son unité intérieure, mais aussi dans l'unité intérieure du tout.

Cependant, il n'y a pas de tout qui s'impose à nous. Bien que ce soit un orgueil fou et irréfléchi de chercher à avoir une idée et une vision définitive de Nietzsche, il ne devient cependant pas la forme qui subsiste incontestable dans son originalité. Toute construction doit échouer devant sa réalité, parce que plus on croit la voir de façon riche, la connaître de façon multiple, plus celle-ci demeure une énigme. Tandis que tout essai d'imitation par un autre de ce qui est contestable chez Nietzsche serait immédiatement anéanti et condamné dès l'instant où nous en connaîtrions le sens, chez Nietzsche

tout est fondu dans quelque chose d'ultérieur. Il demeure une particularité historique qui se rétablit cependant dans tout ce qui est surprenant, oblique, dévié, se donnant à tous ceux qui s'occupent sérieusement de sa pensée.

Il y a des philosophes tels, qu'à mesure que la compréhension de leurs affirmations fait des progrès, que tout est mis en rapport réciproque, on trouve un fond grâce auquel ce tout reçoit son achèvement, le tout est véritablement à son terme. Il y en a d'autres qui excitent et attirent, mais laissent tomber celui qu'ils ont séduit dans un vide où rien n'est plus. Il y a les vrais philosophes qui n'ont ni fond, ni vide, mais une profondeur qui se révèle de sorte qu'il n'y a pas de fin. Ils attirent de façon toujours plus profonde sans abandonner. Chez Nietzsche tout semble se produire : le glissement du concept, qui s'allège soudainement jusqu'à la platitude, peut apparemment être chez lui le fin et un fond trompeur ; le vide horizon de l'infinité, le néant peut faire qu'on se perde dans ce qui est inconsistant. C'est seulement dans ses essais qu'il s'élève jusqu'à la création spéculative et philosophique. Il a son rang qui est à lui et une nouvelle manière de philosopher.

Aucune des critiques que nous avons discutées n'atteint la substance de Nietzsche. Elles montrent comment il est difficile et épineux de s'approcher véritablement de ce philosophe. Réfutations des conceptions, découverte de la fausseté des contenus, constructive mise en questions de l'existence ne suffisent jamais. Quelque chose d'irréfutable se rétablit pour être maintenant éclairé, bien que de façon indirecte. Au delà de toute critique se trouve une tâche permanente toujours nouvelle qui est l'interprétation de Nietzsche. Afin de voir finalement ceci dans son ensemble et sentir la puissance effective de ce philosophe, représentons-nous premièrement l'attitude dominante de Nietzsche, qui est volonté du pur en deçà. Elle est, ce qui en langage scolaire est appelé « le point d'appui de l'immanence », ce qu'il a formulé comme son savoir du tournant des temps : « Dieu est mort » et qu'on lui a reproché comme athéisme — deuxièmement, la nouvelle manière de philosopher, troisièmement, la possibilité de nous l'approprier.

LA VOLONTÉ DU PUR EN DEÇA

Les thèmes fondamentaux du renversement des valeurs paraissent naître d'une source unique : le renversement de toutes les valeurs est le résultat de la mort de Dieu. Par suite, tout ce qui était contenu de foi est devenu apparence. La découverte de ce vide est révélation de l'imminence de la catastrophe. La croyance en Dieu fut tout d'abord l'origine du processus historique abaissant continuellement le rang de l'homme et devint, après la perte de la foi, source indirecte de la catastrophe présente.

Mais la pensée de Nietzsche porte sur l'être authentique de l'homme qui, libéré des illusions de la foi en Dieu, doit naître d'autant plus puissant de la catastrophe. La mort de Dieu n'est pas seulement pour Nietzsche un fait terrible, mais elle répond aussi

à sa volonté positive d'athéisme. Parce qu'il cherche la hauteur possible de l'être humain, qui seul peut être vraiment réel, il déploie dans sa pensée la volonté du pur en deçà.

Il ne s'agit pas chez Nietzsche d'un thème parmi d'autres, mais de l'impulsion dominante, à laquelle tous ses thèmes sont ordonnés, pour ainsi dire du thème des thèmes. Cette impulsion a apparu dans chaque chapitre et maintenant nous allons la voir et l'interpréter dans l'ensemble du tout.

LA POSITION DE L'ATHÉISME.

La foi dans l'existence de Dieu est, selon Nietzsche, une calomnie du monde, de la pleine vie réelle et une fuite pour se détacher du monde réel avec la grandeur de ses tâches. Il faut dans le monde, faire et réaliser ce qui est possible en lui. Le possible a son origine dans la volonté créatrice et n'est, limité que par elle. Zarathoustra demande que toute invention respecte ces limites : « Dieu est une conjecture ; mais je veux que votre conjecture n'aille pas plus que votre volonté créatrice, je veux que votre conjecture soit limitée dans l'imaginable ... Vous ne devriez être invétérés ni dans ce qui est incompréhensible, ni dans ce qui est irraisonnable ... » (6, 123 sq). Aussi Dieu était « le plus grand danger » et « devait mourir » (6, 418). Inventé seulement comme « œuvre de la folie humaine Dieu devint la plus grande objection contre l'existence » (8, 101). Mais, Dieu n'est pas seulement l'illusion qui détourne de ce qu'en fait il est possible de réaliser. Son existence ne peut être tolérée par le créateur : « S'il y a des dieux, comment supporterai-je de n'être point Dieu ! Donc il n'y a pas de dieux » (6, 124).

Si la tendance dominante de la pensée de Nietzsche est de parvenir sans Dieu à l'élévation suprême de l'homme à la réalité même, il apparaît chez lui de façon d'autant plus décisive, sans qu'il l'ait voulu ou su, que l'homme ne peut pas s'accomplir dans sa finitude sans transcendance. Le reniement de la transcendance provoque immédiatement sa réapparition à la pensée prise dans des imaginations de remplacement, à l'être-soi authentique dans l'ébranlement provoqué par la vraie transcendance non encore conçu dans sa différence d'avec tout faux ébranlement. La hauteur de l'essence de Nietzsche et son honnêteté font apparaître chez lui, dans une époque d'athéisme apparemment universel, cet athéisme sous une forme inquiète qui, selon la façon dont nous sommes capables de le voir, tombe dans des conceptions de la fausseté la plus extrême et dans la rencontre la plus authentique de la transcendance. Nous allons examiner ces deux choses de plus près.

LES SUBSTITUTS DE LA TRANSCENDANCE ET LE REFUS DE CELLE-CI.

C'est par sa relation à la transcendance que l'homme est lui-même. La transcendance est la seule forme d'apparition par laquelle le contenu de l'être et de son soi devient présent à l'homme. Il ne peut pas échapper à cette nécessité ; qu'il la nie, une autre transcendance prend la place de ce qui est renié. Nietzsche veut vivre sans Dieu parce que son honnêteté croit voir que, une vie avec Dieu est impossible sans duperie. Mais de même que comme remplacement

de la communication réelle qui lui manquait, il se créait l'amitié de Zarathoustra figure créée par lui, de même lorsqu'il renie Dieu, quelque chose d'autre doit prendre sa place. Il faut chercher la façon dont cela s'accomplit.

Dans sa doctrine métaphysique, Nietzsche exprime ce que l'être, qui n'est rien autre que le pur en deçà, est véritablement. L'être est le retour éternel de toutes les choses ; la connaissance de ce retour et de ses conséquences pour la conscience de l'être, pour l'action et l'expérience a remplacé la foi en Dieu. L'être est la volonté de puissance ; tout ce qui se produit n'est rien autre qu'un mode de la volonté de puissance qui, sous des formes infinies d'apparition, est l'unique ressort du devenir. L'être est la vie ; celle-ci est désignée par le symbole mythique de Dionysios. Le sens de l'être est le surhomme. « La beauté du surhomme m'a visité comme une ombre. Que m'importe encore les dieux ? » (6, 126).

Chaque fois, au lieu de la transcendance de Dieu, l'être est l'immanence que je peux trouver, explorer ou produire. Nietzsche veut prouver par la philosophie l'éternel retour, empiriquement observer la volonté de puissance et la vie, produire le surhomme. Mais ce n'est plus alors l'être particulier dans le monde à quoi il pense de façon métaphysique. Aussi, pour autant qu'il ne doit être confondu avec aucun objet déterminé dans le monde, le contenu de ces pensées devient en fait une transcendance, mais dans le langage d'immanences auxquelles on attribue une valeur absolue. Aussi, chaque fois cette immanence de dépassement se change immédiatement dans le savoir qu'on a d'une immanence, appartenant à l'individualité d'un être particulier dans le monde. Ceci résulte de ce que, après avoir nié l'affirmation métaphysique de l'essence de l'être, une valeur absolue est attribuée à l'être particulier du monde, dans lequel elle retombe toujours. Cette oscillation de l'être authentique entre une pensée qui transcende et une pensée qui connaît dans le monde est le résultat des continuelles confusions dans la méthode de cette pensée :

a) Comme devenir infini l'être est atteint dans le cercle de l'éternel retour, comme Vie et Volonté de puissance, par une série de sauts allant de ce qu'il y a de prochain et de réel dans l'événement expérimenté à ce qui est lointain et possible dans l'événement et au devenir de tout l'être naturel du monde. Ces sauts, demeurent chaque fois dans le monde, se produisent à la place du saut vers la transcendance. Ils sont déjà eux-mêmes action de transcender, car ils ne connaissent plus de façon cogente et empirique des choses du monde. Ils s'élèvent par delà toutes les choses particulières jusqu'à l'idée d'une totalité immanente de l'être-là, mais ils ne transcendent pas l'être-soi de l'existence ordonnée à la transcendance. Au lieu de chercher dans l'inconcevable la présence éternelle de la transcendance, grâce à la décision et à la réalisation historique de l'être-soi en face de celle-ci, le particulier s'intègre dans le devenir infini et tire son importance dans le tout du fait qu'il revient éternellement, signifie un degré de puissance, est Vie véritable. Comme chez Nietzsche cette inversion de la transcendance reste en fait l'accomplissement d'un dépassement authentique, son état d'âme est

souvent l'écho de ce dépassement, bien que la pensée comme telle se perde dans une pure objectivité.

b) Dans ce dépassement on fait abstraction de la séparation entre la vérité objectivement explorable, capable d'indiquer des moyens efficaces à l'action planifiée dans le monde et la vérité éclairante qui éveille des impulsions sans indiquer à la raison planifiée des chemins déterminés ; on lit des chiffres sans les comprendre. Mais une pensée qui éclaire n'est pas un savoir qu'on peut employer. Le savoir utilisable dans son rétrécissement toujours inévitable n'a plus la force d'explorer à lui seul la conscience de l'être. Si l'un remplace erronément l'autre, cette confusion recèle la possibilité d'être séduit par des tâches qui n'existent pas et qui ne peuvent être saisies qu'en se dupant.

Par exemple, une création fantastique de l'homme doit remplacer la transcendance. Le surhomme devient l'idéal d'une élévation par une planification mondiale ; sa prééminence sur les dieux consiste en ce qu'il doit se trouver dans le domaine de la production humaine. « Sauriez-vous créer un dieu ? — Eh bien, ne me parlez donc plus de tous les dieux ! Cependant vous pourriez bien créer le surhomme ! » (6, 123). S'il y avait des dieux, il n'y aurait rien à créer ; mais maintenant « mon ardente volonté de création me pousse sans cesse vers les hommes. Ainsi le marteau est poussé vers la pierre » (6, 126). Mais comment ? Que ce soit par les pensées que j'amène les autres à penser, ou par un élevage analogue à l'élevage des bêtes, c'est-à-dire par le choix de certaines qualités de grande valeur, utiles et sûrement connaissables — en tout cas l'homme ne peut réellement envisager qu'un but fini, ne sait jamais ce qu'il advient de son action ; où il se met au-dessous de l'homme comme un autre dieu créateur, mais alors il est dans l'illusion.

S'il semble un instant apparaître dans le surhomme quelque chose comme le contenu d'une tâche, le contenu de l'impulsion demeurant dans le monde, contenu remplaçant la transcendance de la divinité dépasse à la fin toute détermination et se perd dans le vide : « Il y a jusqu'ici mille buts, car il y a eu mille peuples ... Il manque encore le but unique. L'humanité n'a pas encore de but » (6, 87). La divinité cependant peut avoir un but pour l'humanité. Pas un homme ne peut le connaître et saisir pleinement comme tâche. La perte dans ce qui est imaginaire, qui a l'air de la suprême réalité possible du monde, mais n'est rien et n'est pas transcendance, est le terme auquel aboutit la pensée qui se substitue à la transcendance.

La position de tâches impossibles fait oublier à l'homme sa finitude et par là ses limites. En effet, elle lui suggère ce qu'un dieu pénétrant tout, et non un homme, pourrait accomplir. Lorsque Nietzsche eut, par exemple, l'orgueil d'enseigner : « meurs en temps opportun » il parle comme si un homme qui, à la vérité, peut risquer sa vie et peut la sacrifier pour une chose et pour d'autres, pouvait embrasser et apprécier sa vie dans son tout et savoir quand il doit mourir et quand il doit introduire lui-même sa mort.

c) La confusion entre la vérité objectivement explorable et la vérité éclairable, ou la confusion entre la connaissance toujours particulière et relative des choses de ce monde avec la transcendance entraîne l'ambiguïté qui naît lorsque, pour s'exprimer, la

transcendance se sert des concepts de la connaissance de la nature, de la psychologie et de la sociologie. Nietzsche ne s'est jamais libéré de cette erreur lorsqu'il se servait de la biologie, de la psychologie et de la sociologie comme instruments d'un appel vers le haut et d'une écriture en chiffres qui éclairât. Par exemple, à côté de l'impulsion passionnée vers le haut, grâce aux images directrices des hommes supérieurs, se trouve la neutralisation dans la morne reconnaissance de l'« homo naturæ », à côté la volonté de dépasser tout ce qui est psychologique, le nivellement psychologique. La confusion pervertissante entre la constatation psychologique et l'éclairement évocateur de l'existence repose finalement sur la volonté de pure immanence, qui veut rejeter toute transcendance, et qui, cependant, accomplit continuellement elle-même l'acte de dépasser.

Les concepts qui restent immanents sont les concepts des choses dans le monde. Ils sont alors déterminés et effectifs. S'ils s'entendent du tout de l'être, ils redeviennent indéterminés et ineffectifs, exception faite de l'action qu'ils font naître chez les hommes qui se trompent par eux ; cette action ou bien atteint quelque chose de tout autre que ce qu'on pensait ou bien est simple processus de destruction. Les concepts remplaçant la transcendance niée deviennent vides, comme tout savoir portant sur le monde, sans cependant permettre à la transcendance de s'exprimer. Mais le contenu de toute pensée humaine provient ou du savoir d'un être-là déterminé, réel, qui est repérable ou bien du langage d'une transcendance qui s'adresse à l'existence tout aussi repérable de l'être-soi. Chez Nietzsche les positions vides naissent de ce qu'il veut demeurer dans le monde et cependant abandonne ce qu'on peut en savoir.

On a de la peine à nier que quelque chose comme un vide assaille le lecteur de Nietzsche en des endroits décisifs, que l'achèvement par des symboles qui ne disent rien le désillusionne. Un devenir vide, un mouvement vide, une création vide, un vide avenir paraissent être le dernier mot muet.

Mais cette apparence n'est pas la vérité définitive sur Nietzsche. On lui reproche son athéisme et on indique son *L'Antéchrist*. Mais l'athéisme de Nietzsche n'est pas une négation unilatérale et plate de Dieu, ni l'indifférence d'un éloignement de Dieu pour lequel Dieu n'existe pas parce qu'on ne le cherche point. Déjà la façon dont Nietzsche remarque que, pour son époque, Dieu est mort, est l'expression de son émotion. De même que son immoralité cherche à anéantir la morale trompeuse et sans généralité sérieuse au profit d'un éthos véridique, son athéisme cherche l'union authentique à l'Être contre le mensonge, niveleur et mortel à la sensibilité de la prétendue croyance en Dieu. Même lorsque l'impulsion impitoyable de son athéisme sert de principe à l'élan de son être et que son exigeante honnêteté élève un non radical à toute foi en Dieu, Nietzsche reste encore remarquablement proche du Christianisme : « C'est cependant le meilleur morceau de vie idéale que j'ai appris à connaître. Depuis que j'ai commencé à marcher, je l'ai suivi, dans de nombreux coins, et je crois que dans mon cœur je n'ai jamais été grossier avec lui » (à Gast, 21 juillet 81).

Tout cela indique que Nietzsche qui, lorsqu'il rejette la foi en Dieu et produit les formes de remplacement du pur en deçà, ne veut pas transcender, ne cesse pas en fait de tendre à ce mouvement.

LE DÉPASSEMENT ACCOMPLI PAR NIETZSCHE.

Le signe le plus certain de ce mouvement de dépassement est que, à la différence de toutes les doctrines positivistes, naturalistes, matérialistes qui se caractérisent toujours par le fait que leur objet s'enferme dans une immobile certitude de soi, Nietzsche est dans sa négativité tout à fait universel. Le positivisme, dont quelques formules apparaissent aussi chez Nietzsche, est rejeté. L'origine du mouvement de pensée de Nietzsche n'est pas l'athéisme habituel qui se contente des objets empiriques du monde comme objets de recherches et d'hypothèses et puis d'une superstition quelconque, lorsqu'il veut savoir ce qu'est l'être, mais l'insatisfaction illimitée devant toute forme de l'être qui lui apparaît. Peut-être tout ce que Nietzsche nie a déjà été nié en d'autres temps, mais isolément (tandis que le reste demeurerait naïvement affirmé) ou d'une manière qui ne menaçait pas existentiellement celui qui nie, parce qu'il y avait en arrière la certitude secrète d'une réalité évidente. Chez Nietzsche la poussée de la négation naît de l'insatisfaction d'une passion et d'une volonté de sacrifice, elle semble provenir de la même origine que celle inspirant les grands génies religieux et les prophètes.

L'acte de dépassement de Nietzsche se confond avec son nihilisme, qu'il reconnaît avoir mené jusqu'à son terme. Il distingue le nihilisme créateur des forts, du nihilisme non créateur et purement destructeur des faibles : « Tout mouvement de l'humanité fécond et puissant a en même temps créé un mouvement nihiliste » (15, 223).

Selon lui, le nihilisme qu'il rejette est apparu dans de grandes formes historiques et dans la décadence moderne. Le brahmanisme, le bouddhisme, le christianisme sont les religions nihilistes « parce qu'elles ont, toutes glorifié un concept opposé à la vie, le néant comme but, comme bien suprême, comme Dieu » (14, 371). Ce nihilisme passif des faibles, où toutes les valeurs se font mutuellement la guerre, est décomposition. Au premier plan apparaît « tout ce qui rafraîchit, guérit, apaise, engourdit, sous des déguisements différents, religieux ou moraux ou politiques ou esthétiques » (15, 157). Le nihilisme « selon le modèle de Saint-Pétersbourg (c'est-à-dire la foi dans l'incroyance jusqu'au martyre) est aussi faiblesse. Il « montre avant tout le besoin de foi, d'appui, d'épine dorsale, de soutien » (5, 281). Le nihilisme est l'apparition d'une décadence. La disparition des nihilistes est forme d'une condamnation qu'ils s'imposent à eux-mêmes. Leur activité va nécessairement à se faire des puissants des ennemis mortels. Il y a en eux un reste de volonté de puissance qui a été changé, puisqu'il force les puissants à être leurs bourreaux. C'est la forme européenne du bouddhisme, l'activité négatrice, après que tout être-là a perdu son sens » (15, 185).

S'opposant aux possibilités opposées que nous venons d'envisager, le nihilisme de Nietzsche est en fait un dépassement accompli par lui, difficile à comprendre dans son ambiguïté. L'être se manifeste à lui dans ce dépassement. Mais à celui qui regarde en spectateur, il semble faire défaut. Nietzsche a dépassé le nihilisme, mais dans une forme en accord avec une époque récusant toute possession ; le nihilisme réapparaît toujours pour toujours être dépassé. Ses constatations en passe de devenir dogmatiques (le défectueux remplacement de la transcendance) peuvent aussi bien que la volonté de foi apparaître chez un incroyant. Chez Nietzsche le saut dans la foi n'est pas celui dans la tradition (comme chez Dostoïewski et Kierkegaard), mais celui dans une foi inventée par lui et dans des symboles créés par lui (Surhomme, éternel retour, Dionysios, etc. ...), qui manquent de toute atmosphère historiquement cogente. Si on rétrécit le regard à ses doctrines dogmatiques, Nietzsche peut paraître un penseur qui en fait n'est pas capable de vivre les conséquences de sa pensée. Son nihilisme avoué paraît n'atteindre par elle qu'une puissante échappatoire, au lieu comme il le croit, le dépassement. Il semble ne plus rien avoir, et saisir dans un vide immanent et cependant imaginaire l'apparence d'une subsistance. Ce qu'il y a d'exagéré dans cette foi désespérée semble s'attacher à quelque chose qui a une action en quelque sorte artificielle. Mais, il n'en paraît ainsi que lorsqu'au lieu du Nietzsche total, on isole ce qu'il y a de positif dans sa doctrine. Son dépassement nihiliste n'accède pas à la tranquillité dans l'être. L'athéisme de Nietzsche est l'inquiétude progressive d'une recherche de Dieu qui ne se comprend peut-être plus.

L'expression donnée par Nietzsche à son athéisme décèle une souffrance indicible : la nécessité de renoncer à Dieu a pour suite : « Tu ne prieras plus — ne plus jamais se reposer dans une confiance infinie — tu t'interdis de t'arrêter devant une sagesse, un bien, une puissance suprême et de psalmodier tes pensées ... Homme du refus, veux-tu porter un refus universel ? qui t'en donnera la force ? Quelqu'un a-t-il encore cette force ! » (5, 216). Cette exigence, cette vue sont telles qu'il désire se tromper : « Finalement pour tous ceux qui avaient un dieu quelconque pour compagnon, il n'y avait point ce qui est pour moi la « solitude ». Maintenant ma vie est traversée par le désir que toutes les choses soient autres que je les conçois, que quelqu'un me rende mes vérités indignes de créance » (à Overbeck, 2 août 86). Il voit son abîme avec clarté et magnifique honnêteté : « un homme profond a besoin d'amis : ce serait alors, qu'il a encore son dieu — Et moi, je n'ai ni dieu ni amis » (à sa soeur, 8 août 1876). Mais bien qu'il s'en effraie, Nietzsche ne recule pas. Ainsi faut-il comprendre le courage véritable de l'homme. « Avez-vous du courage ? ... Non le courage devant des témoins, mais le courage du solitaire, de l'aigle que plus aucun dieu ne regarde ? » (6, 419).

Aussi, il n'est finalement pas étonnant de trouver des indications directement données par lui sur sa relation à la transcendance. Il lui arrive de laisser subsister en pensée le Dieu qu'il doit nier, ainsi lorsqu'il dit : « en vérité c'est seulement le Dieu moral qui est réfuté » (13, 75). Il garde sans hésitation l'espace libre, bien qu'il ne parle jamais d'un seul Dieu, mais seulement des dieux, du Divin.

« Combien nombreux sont les nouveaux dieux encore possibles ! A moi-même, pour qui l'instinct religieux, c'est-à-dire l'instinct qui forme Dieu, devient parfois vivant à contre-temps : comme le divin s'est chaque fois révélé à moi, de façon autre et différente ! ... Tant de choses étranges me sont déjà advenues dans ces instants liés à aucun temps, qui surviennent dans la vie ... Je ne saurais douter qu'il y a beaucoup de dieux » (16, 380). Mais le mouvement qui fait tout reposer sur l'homme est tout aussi marqué : « Il me semble d'importance qu'on se détache de l'univers, de l'unité, de quelque chose d'absolu. On ne pourrait pas s'empêcher de le prendre comme instance suprême et de le baptiser Dieu. Ce que nous avons donné à l'inconnu et au tout, le reprendre pour ce qui est le prochain, nôtre » (15, 381).

Si ce prochain paraît toujours être insuffisant, Nietzsche peut finalement regarder comme l'essence, mais sans cesser de questionner (et par là recommence à l'abandonner complètement) le dépassement de tout ce qui existe : « Peut-être le tout est-il composé de parties mécontentes qui toutes ont des désirs dans la tête ? Peut-être que le cours des choses est justement ce désir de s'ôter d'ici, de s'ôter de la réalité ! L'éternelle insatisfaction elle-même ? Le désir est-il peut-être lui-même la force motrice ? Est-il deus ? » (15, 380-381).

C'est seulement à un endroit que nous trouvâmes chez Nietzsche quelque chose comme le repos dans la transcendance. Il se créa involontairement lui-même son nouveau mythe du paysage comme un mythe de la pure immanence. La noblesse de Nietzsche trouvait un abri dans la nature, qui dans son langage chiffré révélait à l'athée l'identité de son essence avec l'être des choses. C'est l'animation mythique de la nature par celui qui est absolument seul, c'est le paysage en moi, sans autre être humain que l'auditeur, qui devient mythique. Lorsque ce mythe devient expression du manque humain de communication, la question de la limite de l'essence de Nietzsche devient perceptible : est-ce que l'athéisme et le manque de communication sont fonction l'un de l'autre. Dans l'expression de son œuvre intellectuelle et poétique, il y a en fait une telle relation. Mais ce serait faussement conclure d'un trait, en fait dominant dans sa pensée, à la totalité de Nietzsche même, que de dire : il n'a aimé inconditionnellement personne, c'est pourquoi Dieu est mort. Son athéisme radical serait existentiellement fonction de son manque radical de communication. Son désir ardent de communication ne l'amène plutôt à ne jamais faire entièrement disparaître la divinité indéterminée ; son athéisme est l'inquiétude qui a pénétré jusqu'au plus interne de son existence. L'existence et la pensée de Nietzsche vont au delà de cette limite. C'est un signe des possibilités de sens de cette recherche intellectuelle des substituts de la divinité, s'il est possible de déposer un instant, dans ce qu'elle a d'absolu et de non vrai, cette interprétation de l'unité de l'athéisme et du manque de communication.

LA RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE EN FACE DE L'ATHÉISME.

L'athéisme de Nietzsche ne saurait être simplement non-vérité ou vérité. Car il n'y a aucune preuve de l'existence de Dieu, comme il

n'y a pas de preuve en faveur de l'athéisme ; il n'y a pas non plus de preuve pour ou contre le fait, que l'homme n'est qu'un mode de l'animalité. Il est toujours loisible à l'homme de se sentir un animal, s'il le peut. Dans ces questions, l'argumentation ne décide de rien, elle clarifie seulement. La vérité existe ici (au delà du savoir universellement valable) par sa réalité. On ne peut contester son sérieux existentiel ni chez Nietzsche, ni là où elle s'accomplit comme réalité. L'athéisme est une puissance dans le monde. Ce que Nietzsche voyait et exprimait était une réalité de ce genre et le définit encore davantage, maintenant qu'il a été incommensurablement favorisé par lui. Cet athéisme ne se perd pas dans la futilité, mais est passion démoniaque. Nietzsche a créé l'expression la plus magnifique de cet athéisme dans toute son incroyable ambiguïté.

Si l'intelligence n'apporte pas de décision universellement valable et donc cogente pour toutes les essences raisonnables sur la vérité de la foi en Dieu ou de l'athéisme, la véracité exige de voir la réalité de l'athéisme existant et les retentissements concrets de sa puissance. Il est nécessaire pour un philosophe demeurant honnête de référer sa vie à cette réalité. S'il y a de la vérité dans la transcendance de l'être-soi en tant que fondement du philosophe, cette vérité n'existera que si elle supporte la mise en question par l'autre (l'athéisme) et retrouve en elle non seulement la réalité et la force de l'autre, mais le courage du sacrifice, la prodigalité de vie, la force entraînant de cet autre.

Chacun n'est soumis qu'à la nécessité existentielle de décider s'il veut vivre pour soi dans l'athéisme ou dans la relation à la divinité, décision portant non sur ce qu'il y a de dicible, sur un savoir de soi, mais sur l'attitude intérieure et l'estimation des choses, sur le risque et l'expérience de l'être.

La réflexion philosophique sait qu'elle n'est pas tout. Elle n'est pas certaine d'elle-même sans l'autre, qui est *la religion de la Révélation*, qu'elle n'atteint jamais, pour laquelle elle demeure même contestable et que par elle-même elle n'atteint et ne comprend pas. L'athéisme que Nietzsche a embrassé dans sa totalité est aussi quelque chose d'autre par quoi la réflexion philosophique n'en a pas moins été mise en question. Dans son exclusivité il est apparenté à la religion de la Révélation que, de son côté, il veut cependant détruire. La réflexion philosophique basée sur l'être-soi ne lutte ni contre la religion de la Révélation, ni contre l'athéisme, pour autant que toutes deux sont des réalités. Par celles-ci, elle cherche à s'éclairer elle-même, questionner et mettre en question. Elle se distingue de l'athéisme du fait qu'elle reconnaît la religion de la Révélation (bien que non pour soi) c'est-à-dire ne veut pas la détruire ; de la religion de la Révélation du fait qu'elle ne fait pas de guerre d'extermination contre le sans-dieux. Elle ne peut subsister que grâce à l'impuissance effective dans laquelle elle s'adresse à la rationalité de l'être-soi humain, dans laquelle seule elle n'a (à travers les millénaires de tradition silencieuse) sa réalité évocatrice d'hommes, que comme réalité spirituelle qui est tolérée, favorisée ou rejetée dans l'obscurité par les puissances devenant extérieures des religions de la révélation et de l'athéisme. La réflexion philosophique est impuissante. Elle ne peut qu'indiquer par voie

d'argumentation des propositions explicites d'ordre dogmatico-religieux ou athée, éclairer existentiellement les abîmes et les possibilités. Elle est conformément à son essence d'une franchise et disponibilité sans réserve, s'accomplit dans le mouvement de communication avec la religion de la Révélation et de l'athéisme qui, tous les deux, en des endroits décisifs, se referment sur eux. L'horreur de cette rupture effective de communication de la part des hommes (qui comme hommes ont cependant la possibilité de communiquer et ne sont pas de pures puissances de la nature) est un des ressorts les plus forts de la réflexion philosophique qui voudrait éveiller au plus profond de l'homme et rendre agissante toute puissance. Comme telle la réflexion philosophique ne conduit ni à Dieu, ni éloigne de Lui. Elle naît de la relation de l'être-soi au transcendant. C'est la réalité humaine qui, dans sa recherche, veut tirer des profondeurs de la raison et de l'existence ce dont la réflexion philosophique vit en fait, et cela dans un dialogue secrètement révélé durant des millénaires.

Nietzsche a impitoyablement tiré lui-même les conséquences de son athéisme. Le christianisme et toute forme de foi en Dieu sont démasqués. Toute action humaine est interprétation du monde, qui à travers tous les changements ne reste qu'une autre illusion. Toute illusion est le phénomène dans les mains d'une volonté de puissance. Cette interprétation authentique du monde comme volonté de puissance est également interprétation venant d'une volonté de puissance. Aussi maintenant rien n'est-il vrai, tout est-il permis. La volonté de puissance veut agir. L'action la plus indépassable ne se trouve pas dans une vérité quelconque, mais dans la magie de l'extrême. Il n'y a pas d'autre limite que celle de la puissance effective, aucune restriction n'est apportée par des exigences absolues. C'est la lutte pour la lutte. Mais tout est ambigu et le nihilisme est la réalité toujours présente qui, dans cette métaphysique de la puissance, doit être dépassé.

Tout ceci paraît arbitraire et dépourvu de régularité légale. Mais, c'est aussi la forme réelle de l'authentique loi créatrice, quelque chose de victorieux comme puissance sans transcendance, une loi qui est la loi de cette puissance. Ce qui obéit à l'arbitraire de l'instinct est la masse, ce qui est créateur est la force supérieure des maîtres. Tel obéit selon ce qui le pousse, tel ordonne parce qu'il le peut et a la puissance. Tel a besoin d'illusions parce qu'il est trop faible pour dire oui à sa réalité. Tel favorise et crée même les illusions pour ces esclaves. Dépourvu lui-même d'illusions, il se crée avec une supériorité souveraine au lieu de la prétendue illusion de la transcendance, ces interprétations qui sont les intérieures illusions de cette volonté de puissance.

Ce que Nietzsche a ainsi exprimé avec une force suggestive, en des variations infinies, est l'expression efficace d'une réalité vitale, qui ne s'effraie de rien. C'est une réflexion philosophique qui tire sa force du fait qu'elle ne s'effraie de rien et va jusqu'aux conséquences dernières. Ayant pris ce chemin, Nietzsche semble devenir le grand représentant de l'athéisme dans l'histoire. Mais comme il est lui-même davantage, c'est-à-dire transcende le fait de ne s'effrayer de rien, sans se lier effectivement à cette forme d'athéisme, il est le

philosophe, qui en face de l'athéisme, continue à philosopher et n'est pas purement athée. Ainsi, d'une part, il suit le chemin orienté vers la recherche de ce qu'est l'homme qui ne se comprend que comme mode de l'animalité. D'autre part, il dépasse et rejette le positivisme, le naturalisme, le biologisme et le pragmatisme. Nietzsche réalise une philosophie de la limite (enfermée dans ces contenus) qu'il fait immédiatement passer dans la non-philosophie (il tombe dans le biologisme, le naturalisme, ce qui est utile dans le monde). Ce renversement suivi du retour à l'authentique philosophie est continu dans sa pensée ; c'est l'expérience de la réalité de l'athéisme, qui en même temps ne se veut pas.

On ne peut pas dire que sans Dieu, la réflexion philosophique s'arrête, mais bien qu'elle cesse sans la transcendance. Aussi l'intégration de Nietzsche dans un athéisme imperturbable et plat et dans une sophistique cherchant les instruments de combat fournis par le langage, tend infailliblement à nous faire accepter de façon unilatérale cette immanence nihiliste ; cet athéisme est non-philosophie, du fait que son impavidité (à l'inverse de ce qui se passe chez Nietzsche) est limitée dans l'expression, mais illimitée dans la pratique.

Dans le renversement de la philosophie en non-philosophie (du fait que comme contenu ne demeure que la non-philosophie), Nietzsche peut être utilisé de façon erronée par toutes les puissances que précisément il combattait. Il peut servir le ressentiment qui, en noircissant les hommes et le monde, se procure le plaisir de l'impuissance ; la violence, qui confond la volonté de puissance comme hiérarchie avec la justification de toute brutalité ; l'anti-intellectualisme qui glorifie la vie comme une suite d'événements purement vitaux ; le mensonge qui utilise le fait que, selon Nietzsche, l'apparence est vérité, afin de permettre tout mensonge, la futilité insouciant qui nie toutes choses pour affirmer comme naturelle leur pur être.

Parce que Nietzsche se mouvait à la limite de la philosophie et de la non-philosophie, osant intellectuellement toutes choses, il a trouvé l'incroyable expression de l'athéisme existentiel et montré l'autre vérité en présence de quoi se trouve la philosophie. Par là, il a pris de nombreuses positions intellectuelles sur lesquelles il ne pouvait plus rien. Autrement dit : sur l'arbre débordant de vie de la pensée nietzschéenne beaucoup de fleurs se fanent sans produire de fruits.

Mais dans l'athéisme de Nietzsche il y a la grandeur de quelque chose qui reste invincible.

Pour Nietzsche la vérité n'était pas quelque chose de subsistant, ni comme Dieu, ni comme le non-être de Dieu. C'est lorsqu'il dépassait quelque chose que la vérité parlait par sa bouche, sans qu'il pensât pouvoir tenir cette vérité. C'est cela qui le rend invincible.

A la façon d'un visionnaire Nietzsche voit dans l'athéisme la puissance qui dominera peut-être la terre. La réalité de cette puissance, qui ne saurait être niée et ne s'est développée qu'après lui, fait pour la deuxième fois apparaître Nietzsche invincible.

A supposer qu'une erreur ait été faite par lui dans l'expérience radicale de la limite et le refus de la transcendance, erreur magnifique par le sérieux de l'expérience et la force prégnante de l'expression, cette erreur serait une erreur nécessaire, une erreur durable et fructueuse parce qu'elle montrerait indirectement le vrai avec une puissance contraignante. En effet, l'homme saisit le vrai non dans la pure splendeur, mais dans le savoir qui est à la fois savoir de l'erreur et savoir du dépassement de celle-ci, de même que la lumière n'existe pour nous que par l'obscurité.

Bien que l'athéisme domine à peu près totalement la pensée de Nietzsche, il n'est cependant pas tout Nietzsche. Celui-ci opère en même temps et veut opérer une action qui ne s'accorde pas avec cette possibilité l'être-là. Son nouveau philosophe est plus profond que cette forme qui, bien que dominante, n'est finalement qu'une forme particulière de ses déclarations.

LE NOUVEAU PHILOSOPHE

L'athéisme de Nietzsche est l'expression la plus extrême de sa totale rupture avec la substance historique traditionnelle, pour autant que celle-ci parle un langage qui aspire à l'universalité. A ses yeux, tous les idéaux de l'humanité ont disparu, il veut rejeter la morale, abandonner la raison et l'humanité. La vérité est un mensonge universel. La philosophie actuelle est une illusion perpétuelle, le christianisme une victoire des malvenus, des faibles et des impuissants. Il n'y a rien de saint, de valable, qui n'ait été condamné par son jugement. C'est du moins ce qu'il paraît. En face de toutes les ruptures antérieures accomplies par les autres, qui n'étaient que particulières parce que demeurait un terrain commun qui allait de soi, on ne saurait surpasser la rupture nietzschéenne. Il a médité jusque sur les conséquences dernières de la rupture. On ne saurait faire un pas de plus sur ce chemin. La dissociation accomplie depuis et les prophéties de ruine ne sont qu'une répétition de Nietzsche, lui qui vit l'Europe irrésistiblement acculée à la catastrophe. Chez lui, ses visions grandioses de dangers menaçants étaient vraies jusque dans leur fond, mais dans la bouche des autres elles n'ont la plupart du temps qu'une fausse grandeur. En effet, Nietzsche est essentiellement différent de ceux qui le suivirent, par son émotion qui était véritable et ensuite par le fait qu'il risquait toute sa vie intellectuelle pour un avenir qui ne soit pas la ruine de l'homme. Tout ce que Nietzsche a dit est moins essentiel que l'incroyable sérieux de la rupture universelle qu'a été sa vie. Dans cette rupture, ici encore héroïque, ce n'est pas la volonté de rupture, mais la volonté de oui qui le pousse en avant.

On peut se demander comment Nietzsche saisit de façon positive le oui et l'exprime.

L'expression positive que Nietzsche a donnée du surhomme, de la volonté de puissance, de la vie, du retour éternel est telle qu'on retombe pour ainsi dire platement sur le sol. Cependant, dans leur réalisation chez Nietzsche, ces positions sont multiples. Faisant

illusion dans leur objectivité immédiate, elles deviennent cependant excitantes par les profondeurs qui sont comme recouvertes dans l'instant où on les exprime. C'est comme si, en passant à sa métaphysique, dont le contenu immédiat ne nous intéresse plus, Nietzsche éclairait pour ainsi dire l'élément existentiel, bien que ce soit à la façon d'un éclair, non en montrant l'être dans une paisible clarté et comme dans une lumière durable. C'est pourquoi notre exposé a essayé non seulement d'unifier le contenu substantiel, de montrer l'objectivité immédiate (même là où elle était nécessaire dans son vide) qui ne satisfait point aux exigences des questions, mais surtout de faire apparaître le maximum de ce qu'il y a en elles de signification cachée : ceci réussit souvent grâce à des affirmations isolées jetées en passant par Nietzsche, qui disent souvent plus que les positions définitives elles-mêmes.

Nietzsche saisit le positif non dans une immanence qui devient platement déterminée, mais plutôt dans un horizon infini, dans l'indétermination de l'illimité. Pour autant que toutes les liaisons sont dénoncées, tous les horizons limitant rompus, la pensée cependant s'abandonne en fait au néant.

Lorsqu'il cherche finalement ce qu'il y a de positif dans une image et une forme, Nietzsche ne parvient le plus souvent qu'à des symboles vains, qui ont en vérité la force verbale et l'énergie d'un visionnaire, mais sans la force contraignante des chiffres métaphysiques.

Après la rupture, après s'être détaché de tout fondement, après être tombé dans le fleuve entraînant à la mer, Nietzsche s'attache-t-il à l'éternel retour et aux autres contenus qui deviennent dogmatiques, c'est comme s'il se sauvait sur un glaçon qui doit cependant fondre. Pénètre-t-il dans l'infini, c'est comme s'il cherchait à voler dans le vide. Prend-il des symboles, c'est comme si des masques lui tombaient dans les mains. Aucun de ces chemins ne conduit Nietzsche à ce qu'il cherche.

Cependant aucune de ces voies n'est totalement inutile à Nietzsche, car elles lui montrent dans l'historicité de l'existence, l'impulsion et le but. Celui-ci est l'effet de sa volonté d'une substance qui ne soit pas elle-même pensée, mais domine toute pensée. Que celle-ci se fasse connaître en éclairant ou non, c'est là la caractéristique des conceptions particulières, non de cette source même qui ne se communique jamais que de façon ambiguë. C'est comme si la réflexion philosophique de Nietzsche touchait inconsciemment l'existence dans son historicité sans le saisir de façon décisive. C'est comme s'il nous entraînait, aussi bien par sa propre détermination intellectuelle que par son indétermination infinie, à retourner à notre propre historicité. Mais il semble souvent que pour entraîner Nietzsche ne s'appuie pas sur quelque chose d'historique.

La volonté d'une existence véritable, historique, poussait Nietzsche à dissoudre toutes choses afin de parvenir à de nouvelles profondeurs. En démasquant, en renversant tout ce qui était non véridique, façades, vacuités que l'on croyait solides, il fut la tempête créant une pure atmosphère. Le démantèlement de la morale courante accompli par lui fut magnifique et exigé par la situation. Elle libéra le chemin pour la philosophie existentielle. En effet, aussi

longtemps que la vie est dirigée par des évidences que l'on ne met pas en question, bien qu'on ne croit pas qu'elles soient véritables et inconditionnées, la philosophie est une occupation inoffensive à côté d'autres, dont les thèmes sont choisis pour des motifs contingents. C'est seulement lorsque cette vie est abandonnée que l'on peut philosopher sur l'être de l'existence du point de vue du tout.

A la différence des attitudes qui se rencontraient au temps de la Révolution française, la rupture est chez Nietzsche plus radicale, cependant il ne veut pas rompre avec toute tradition. Non seulement Nietzsche voit dans le caractère grec présocratique la hauteur inviolable et le modèle de l'humanité (comme substitut du Nouveau Testament chrétien), mais aussi nulle part il n'estime oublier ce qui a été transmis par l'histoire, recommencer à partir du néant une nouvelle barbarie. Toute son oeuvre est pénétrée de son commerce avec la grandeur du passé, même de celui qu'il a rejeté. Bien qu'elle apparaisse de façon si décisive, agisse de façon si émouvante, évoque si impitoyablement l'inquiétude qui ne laissera plus aucune tranquillité à rien de subsistant, cette nouvelle manière de philosopher n'acquiert cependant pas chez Nietzsche la figure et le caractère définitif d'une forme. C'est une lutte incroyable de toute la manière de sentir, d'expérimenter, de vouloir, qui s'exprime intellectuellement sans atteindre un but.

LA NÉGATIVITÉ ABSOLUE.

Dans le cours de sa dialectique effective, Nietzsche ne fait qu'augmenter la profondeur des oppositions. Dans ce philosophe il est nécessaire que tout passe dans son opposé ; l'honnêteté se met en question ; l'athéisme ne transcende pas l'instinct créant Dieu ; le refus de toute prophétie est cependant prophétie de quelque chose d'absurde ; Dionysios s'oppose au Crucifié et l'un et l'autre peuvent être Nietzsche.

Si ne subsiste que la doctrine du tout envisagé par Nietzsche, ce qu'il y a de décisif dans son philosophe ne saurait être un contenu déterminé, même si c'était ce qu'il y a de plus dominant et de plus efficace dans ses œuvres. Il faut voir ce que signifie que toute affirmation est mise à nouveau en question, que (volontairement et involontairement) tout ce qui est dit semble se supprimer et aboutir à une contradiction.

Nietzsche cherche pour sa pensée la largeur et par là la substance authentique et non voilée de l'être. Selon lui le chemin en est le dépassement de toute forme d'être, de toute valeur, de toute fixation de l'essentiel dans le monde : « Mes écrits ne parlent que de mes dépassements » (3, 3). Alors apparaît la prétention extraordinaire de ne s'attacher à rien pour être authentiquement.

Le dépassement se produit par la suspicion et la trahison. La suspicion est l'attitude pour laquelle plus rien n'existe de façon incontestable, à la différence de ce qui se passe pour le doute après qu'il a été réfuté. Ce qu'on a suspecté ne retrouve pas sa valeur. Il faut le changer pour qu'il participe à l'être. Nietzsche dit : « que, jamais personne n'a regardé le monde avec une suspicion aussi profonde. » Il appelle ses écrits « une école de suspicion » (2, 3).

Il estime « qu'il y a autant de philosophies qu'il y a de méfiances » (5, 279). La trahison n'est pas la perfidie d'un abandon infâme, mais l'abandon à cause de nécessités qu'on ne peut pas encore comprendre de substances historiques devenues vides. Dans le danger qui menace l'existence même, elle est la possibilité d'arriver au principe de quelque chose de radicalement autre. Rapidement Nietzsche écrit : « Nous marchons alors, poussés par l'esprit d'opinion en opinion, à travers le changement des partis, trahissant noblement toutes les choses qui peuvent en somme être trahies » (2, 412).

Cependant l'acte par lequel on lève le masque des choses est finalement révélation de leur caractère phénoménal et ces phénomènes sont l'unique réalité. Une dialectique infinie ne permet pas de se reposer quelque part, de s'attacher à une existence. Pour autant qu'on s'attache à lever les masques, la différence entre le vrai et le faux persiste encore. Mais si le dépassement n'est plus levée des masques au profit d'une vérité, mais destruction universelle de tout ce qui apparaît, il n'y a plus aucune différence entre ce qui peut être trahi et ce qui continue à exister. Il est plus vrai de dire que tout est soumis à la trahison. Ce que Nietzsche pense est changé en pure possibilité, qu'il devient pour un instant. Ce que véritablement il veut lui-même est apparenté à l'ancienne transcendance, du fait qu'il dépasse toute forme appartenant à ce monde, toute position et tout but, opposé à l'ancienne transcendance du fait qu'à la fin rien ne semble rester.

La suite des pensées de Nietzsche ne permet pas de repos ; partout où nous cherchons à saisir une vérité comme définitive, Nietzsche nous force à aller plus loin. Il semble que finalement on retrouve toujours le néant. La négativité absolue (soit sous la forme de suspicion et de défiance, soit sous la forme de dépassement, soit sous la forme de contradiction qu'on laisse subsister) est comme une passion du néant, où précisément la volonté, qui risque tout pour l'être authentique, ne peut pas acquérir une forme. Cette volonté cherche à tirer le vrai de la profondeur, où on ne peut plus se le représenter comme saisissable de façon non contradictoire, elle cherche à faire parler et rendre réel ce qui est caché dans la pensée déterminée, elle cherche le retour à l'historicité de l'authentique existence dans son fond.

L'indication de cela se trouve dans la volonté de oui qui pénètre toute l'œuvre de Nietzsche. Bien que ce oui culmine dans la pensée de l'éternel retour et de l'Amor fati, il est cependant, en de petites choses, partout présent à la pensée de Nietzsche, comme le signe qui l'accompagne continuellement, et n'est pas rien pour lui. Zarathoustra dit dans ce sens : « Combien de choses ont déjà été bien faites ! Comment le monde est-il riche en petites bonnes choses parfaites ; en choses bien faites » (6, 426). Au lieu, par l'échelle des négations de conduire au néant définitif, la pensée de Nietzsche conduit aussi par l'échelle d'innombrables petites affirmations au oui définitif.

ESSAI.

A la négativité absolue appartient la philosophie qui, comme action positive, ne veut être qu'un essai. Devant l'horizon dernier de l'illimité, cette philosophie du « peut-être dangereux » devient quelque chose de provisoire. Aussi il n'y a rien qu'on ne soit prêt à risquer : « Cette philosophie expérimentale que je vis, vit, anticipe elle-même à titre d'essai la possibilité du nihilisme fondé sur des principes ; sans qu'on puisse dire pour cela qu'elle s'arrête à une négation » (16, 383).

Ce philosophe qui procède par voie d'essai, invente et expérimente des possibilités, domine tout ce qui est pensé au lieu d'être dominé par lui. Sans s'enfoncer dans le scepticisme, il veut préparer dans un doute souverain, viril, la réalité de l'existence historique, de l'action qui n'est pas déjà dans la pure pensée de la vérité, mais devient la vérité par rapport à laquelle toute vérité pensée reste seulement essai et possibilité.

De la sorte, la tentative intellectuelle de Nietzsche se distingue du caractère anarchique, non obligatoire de ce qui résulte de l'arbitraire et du caprice. Le caractère inachevé du philosophe de Nietzsche fait que sa pensée ne s'oppose pas à la façon d'une doctrine formulée contre une autre doctrine qu'il rencontre dans le monde, à la façon d'un dogme contre un dogme, ni à la façon d'une certaine vision du monde contre une autre vision. Nietzsche n'introduit pas dans le monde une foi visible et dicible qui lutte à sa place et élargisse son espace, ou qui prouve peut-être par la lutte la fécondité d'une erreur en laquelle on a cru. De la même façon qu'il se comportait dans presque toutes les situations de sa vie (par la pensée Nietzsche poussait à fond les possibilités et finalement rien ne restait, aussi il souffrait, renonçait, se retirait), de même il était, en fait, dans sa philosophie (comme il le dit de façon ambiguë) l'esprit tentateur. Mais au lieu d'être non obligatoire cette tentative repose sur un fond profond, c'est une lutte sur un plan tout autre que celui de l'être-là contre l'être-là dans le monde (qui se réalise même dans la forme de vérités dogmatiquement affirmées et développées). Il mène la lutte de la substance contre ce qui n'a aucune valeur.

Cette lutte se déroule dans le monde entier sur un plan où n'apparaît aucun front réel de combat. Cette lutte est la lutte plus profonde, plus décisive qui se déroule dans l'âme de chaque individu et dans l'âme des peuples, la lutte intérieure, invisible et inaudible pour le sens existentiel de laquelle Nietzsche donne des armes. Celles-ci sont les questions en forme de tentatives, les possibilités de méconnaissance, de dépassement. Leur communication se fait par la volonté qu'elles suscitent de ne pas s'arrêter à elles, de ne jamais s'arrêter au philosophe même de Nietzsche comme à une manière de voir le monde maintenant communiquée.

NIETZSCHE COMME VICTIME.

La philosophie de Nietzsche ne conduit à aucun résultat, mais elle se réalise de même que dans l'histoire antérieure la recherche enthousiaste de Dieu. Elle se sait condamnée à la solitude et à l'abandon ; car, mesuré à la vie moyenne et universelle ce

philosopher est peu naturel : « Une philosophie qui ne permet pas de rendre plus heureux et vertueux, qui fait voir plutôt que lorsqu'on la sert, on échoue probablement, c'est-à-dire qu'on devient solitaire dans son temps ... doit traverser des méfiances et des haines de toutes sortes ... une telle philosophie ne s'insinue pas facilement dans l'esprit de personne. Il faut être né pour elle et je ne trouvais personne encore qui l'était » (14, 412).

La négativité illimitée et l'essai pourraient, en tant qu'activité non obligatoire de la pure intelligence, se réaliser dans un commerce avec toutes choses comme avec un autre de notre être-là. Mais, ce que la négativité et l'essai sont authentiquement, et ce qui apparaît en eux, non par hasard mais réellement, n'est visible que lorsqu'un homme saute pour ainsi dire dans cet abîme avec son essence même et en qualité de subsistant, ce qui, si tous le faisaient, détruirait tout. Mais cela veut dire : devenir victime.

Nietzsche apparaît comme victime premièrement dans cet instant historique, au tournant des temps dont il a conscience. Il ne pouvait plus participer personnellement à une réalité de ce temps. Il devait, pour ainsi dire, voir hors du monde ce qu'il expérimente de lui, en tant qu'il en est exclu. Mais puisque cependant il devait en fait vivre et penser dans son époque, sa pensée apparaît dans une draperie qui ne lui est pas adaptée. On peut se méprendre sur lui parce qu'il demeurerait attaché aux gestes et manières de pensée de son époque (il était ce qu'il combattait : par exemple positiviste ou wagnérien), et parce qu'il perdait, dans sa solitude croissante, la mesure commune avec la communauté. Ce fut le philosophe d'un homme qui se risquait dans la plus grande crise de l'humanité occidentale, pour expérimenter dans la solitude ce qui ne nous parvint qu'à l'état de ruines lorsque cela se rapporte à ce que peut voir seulement l'homme qui échoue.

Nietzsche apparaît comme victime deuxièmement, en tant qu'homme purement homme, qui prend sur lui la négativité éternelle de tout ce qui est fini, en la réalisant impitoyablement par lui-même. Tandis que la finitude permet à ceux qui ne sacrifient pas d'être eux-mêmes dans la limite présente et grâce à la présence d'un fondement d'expérimenter le chiffre de l'existence donc sa particularité historique, ce n'est pas en devenant un avec la finitude, mais plutôt en devenant un avec la négativité que Nietzsche acquiert son historicité. C'est comme un élargissement au delà de lui-même, dans un processus total d'auto-combustion de l'être humain qui autrement est relié et ne devient réel que dans la liaison.

La folie qui, comme fait empirique et brutal, n'a aucun sens, devient le symbole mythique de ce sacrifice. Elle fait qu'on peut se méprendre sur Nietzsche parce qu'elle lui enlève toute mesure pour la réduire ensuite à néant. Que chez Nietzsche l'originalité devienne proprement radicale, là où commence en même temps la décomposition par la solitude et la maladie, de sorte qu'on ne puisse représenter son philosophe dans ses possibilités extrêmes sans ces processus biologiques qui se terminaient dans la folie, réduit encore à une folie le sacrifice que toute cette vie et cette pensée représentent.

Le sacrifice apparaît aussi dans l'œuvre. Celle-ci ne peut pas acquérir une forme permanente comparable à celle que possédaient les grands systèmes et la philosophie critique de Kant. Malgré son caractère conscient, immensément reflété, ce qui est fait accompli dans la pensée de Nietzsche, l'est de façon inconsciente dans les points les plus décisifs. Comme telle elle ne connaît pas de limite ; parce qu'elle ose tout, elle tombe dans l'erreur, le jeu. La pensée de Nietzsche, malgré le dépassement illimité, malgré le doute et la décomposition critique, est, selon le sens que Kant attribue au mot, non critique, elle retombe toujours dans un dogmatisme qui ne s'impose pas, car il est à nouveau dépassé dans le mouvement. Aussi Nietzsche doit-il porter tant d'affirmations, afin de les faire aussitôt passer dans leurs contraires. C'est comme si un fanatisme de la pensée se transformait dans un autre fanatisme de la pensée. De la sorte, tous les fanatismes sont réduits à l'état de pures tentatives et d'anéantissement. Comme Nietzsche commet aussi des erreurs, qu'il reconnaît comme telles, personne ne peut s'appuyer sur Nietzsche comme sur un philosophe critique. Il en résulte qu'on se méprend inévitablement sur sa pensée ; en effet celle-ci a son fondement dans le plus intérieur de cette œuvre, elle est l'expression d'un sacrifice, non d'une réalisation accomplie historiquement dans le monde.

Par son sacrifice, Nietzsche fait entendre les exigences les plus élevées, mais de façon telle que personne ne peut le suivre sur son chemin. En tant que existence philosophique, il est le feu à quoi il s'est toujours comparé lui-même. L'authenticité existentielle de Nietzsche se révèle chez lui par l'activité dévorante de la flamme qui ne lui laisse plus rien de son existence et de sa volonté propre, faisant disparaître l'existence dans une obscurité sans communication.

Mais, si Nietzsche est ce sacrifice, il n'est pas conçu par là. Il n'est pas subsumé sous un type de l'être-là humain, qui serait peut-être connu. La parole exprime seulement d'une façon qui nous concerne, qui frappe notre propre essence et ne nous laisse peut-être pas indifférents en tant que pure exception, l'incompréhensibilité qui se trouve dans l'être de l'exception.

CE QUE NIETZSCHE EST ET FIT DEMEURE OUVERT.

Si quelqu'un voulait finalement entendre dans une seule maxime ce que Nietzsche est véritablement, pour le rendre dans des phrases simplement répétables, au lieu de l'expérimenter lui-même dans le commerce avec la pensée de Nietzsche, il faudrait lui dire : C'est le commencement de toute non-vérité de prendre et de vouloir entendre des décisions définitivement exprimables là où il s'agit de l'être même. Ce n'est que dans le monde (dans la connaissance d'objets déterminés, dans le travail pour des buts déterminés, dans l'action vers des fins déterminées) qu'est possible une décision et que se rencontre la condition nécessaire d'une action pleine de sens. Mais, une telle action elle-même doit être englobée dans la conscience de l'être de l'existence, qui porte tout sens exprimable. Cette conscience de l'être s'éclaire par la communication avec les penseurs originels (qui n'ont rien de définitif et d'achevé) et par là, par un mouvement de pensée qui ne trouve nulle part tranquillité

et subsistance. Ce qui est ainsi pensé est le médium des certitudes fondamentales où naît ce qu'il y a de déterminé dans le but, l'action, la connaissance présente.

Chez Nietzsche il y a une philosophie nouvelle qui ne devient pas une totalité intellectuelle complètement méditée. Ce qu'il était et voulait, demeure ouvert. Il est comme un début éternel, parce que cela se trouve dans la tâche embrassée par lui où l'élément essentiel n'est pas l'œuvre, mais l'homme en devenir. Il y a chez Nietzsche cet aspect incommunicable d'une philosophie qui n'existe qu'en lui-même, qui parle sans montrer le chemin, qui est sans être un modèle.

L'APPROPRIATION DE NIETZSCHE

Malgré l'abondance de ce qui nous est transmis dans les œuvres et les lettres, la philosophie de Nietzsche est comme cachée. C'est le philosophe qui nous permet à nous autres, qui ne pouvons pas et ne devons pas suivre, de percevoir la source qui transformera radicalement la vie humaine maintenant possible. Il nous faut développer à partir de là ce qui caractérise l'appropriation de Nietzsche.

Celle-ci ne se produit pas là où, comme esprit créateur avec sa richesse en intuitions surprenantes, avec sa langue d'une expression accomplie, Nietzsche est accueilli dans une attitude esthétique, dans un enthousiasme qui n'engage à rien. C'est habituellement la manière de ceux pour qui finalement la mesure et la forme sont décisives. Ravis dans leur jeunesse, puis fâchés et dégoûtés des incessantes contradictions, de la démesure, en particulier des erreurs de sa maturité, des créations exagérées et verbales, des dogmatismes devenant apparemment aveugles, des déviations devenant occasionnellement ridicules, ces esprits connaissent la désillusion typique qui perd de vue le moyen. Il ne leur reste finalement que quelques travaux de détail, le critique et l'écrivain de style, l'aphoristique et l'essayiste excellent et le poète. Mais si l'appropriation de Nietzsche consiste à s'édifier aux beautés et à savourer la langue et la sensation spirituelle, alors disparaît toute la substance.

Ce n'est que si je rends efficace en moi la possibilité d'impulsion venant de Nietzsche, que celui-ci est pris au sérieux non de façon esthétique mais philosophique. Mais on ne réussit pas à faire sienne cette impulsion si (soit dans un sens esthétique ou spirituel ou systématique ou dans n'importe quel autre sens) ; pour une part, on lui donne libre cours, pour une autre part, on la rejette. A l'opposé de cette opinion portant sur l'œuvre, il s'agit précisément de venir au contact du principe. Celui-ci n'existe que par le tout, non dans des pensées particulières, non dans une beauté esthétique ou dans une vérité critique.

Parce que Nietzsche ne se simplifie pas à la considération, parce qu'il est au contraire l'auto-décomposition qui ne construit aucun monde et ne laisse véritablement rien de subsistant ; — parce qu'il

est la pure impulsion sans élaboration d'une forme à laquelle il serait possible de participer, il est une transformation qui s'impose à nous et que nous devons faire nôtre. Si nous la faisons nôtre, nous nous montrerons infailliblement grâce à lui dans notre essence, soit qu'il nous dévoile ou nous crée. Alors cesse l'enivrement venant de la drastique et de la radicalité ; le feu artificiel d'un enthousiasme n'est plus confondu avec l'impulsion doucement et impitoyablement efficace. Nietzsche devient éducateur. Mais il ne l'est que dans la mesure où on se rend maître des illusions auxquelles il nous entraîne.

L'ILLUSIONNISTE.

Les questions et les tentatives de Socrate rendirent les Athéniens furieux : celui qui croyait posséder le vrai dans des phrases habituelles ou de grands mots nouveaux, était désemparé. Il ne restait qu'à injurier l'importun et finalement à le tuer, ou bien à chercher à participer à l'élan profond de l'être de l'homme, qui dompte ce trouble vertigineux que Socrate commençait par exagérer.

Nietzsche atteint son lecteur d'une manière semblable, lorsque celui-ci le lit de façon à interroger et à le laisser tout entier parler. Alors apparaît ce trouble, mais aussi la possibilité du vrai sérieux qui, par delà la fixité d'une affirmation quelconque, se rapporte aux exigences cachées en Nietzsche. Le poids de l'existence possible qui s'impose à l'existence en tant qu'être-là et la charge d'un réel travail intellectuel qui doit être accompli sous l'impulsion des possibilités existentielles, fondent maintenant le vrai rapport à Nietzsche.

On n'arrive pas à réaliser ce rapport lorsque non seulement dans un facile refus, mais aussi dans le commerce avec lui le trouble l'emporte (alors apparaît l'incompréhension et l'abus de la pensée nietzschéenne), lorsque au lieu d'éveiller à l'existence il devient plutôt le point de départ d'une sophistique illimitée. En effet ce qui est pensé par Nietzsche a valeur objective, tout autant comme médium d'une sophistique qui, contredisant toute affirmation l'emploie selon toute espèce de désirs et de profits sans participer au contenu du mouvement (ce qui apparaît lorsque ce qui est affirmé prétend à une validité exclusive pour être rapidement oublié) que comme médium d'une existence éveillante qui se saisit dans son historicité. La proximité extérieure et le très grand éloignement intérieur du sophiste fondent la possibilité d'une perpétuelle méprise. Donnons de ceci une idée d'ensemble :

La philosophie de Nietzsche crée des états d'âme et se termine non dans des positions, mais dans des états d'âme. Ceux-ci ne sont clairs et soustraits à toute inversion que pour autant qu'ils apparaissent dans la totalité des mouvements intellectuels, les conservent et les reproduisent. Mais, ils peuvent se réduire à de purs états d'âme et être utilisés comme vêtements pour n'importe quelle ambiguïté, pour toutes sortes d'arbitraire, pour ce qui est instinctif, pour l'absence d'esprit. Ils s'adaptent à ce que Nietzsche a combattu, au caractère, à l'effet, à la victoire de l'absence de pensée.

Comme immoraliste, Nietzsche rejette la morale déterminée parce qu'il veut plus que la morale, il dissout les obligations parce qu'il

cherche l'être englobant toutes les obligations (mais ses affirmations sont toujours utilisées pour quelque chose de moindre : une liberté à qui pas une loi ne s'impose semble le prendre pour témoin, afin de pouvoir justifier par lui son propre chaos éthique) — Nietzsche affirme le mensonge, la volonté de puissance, l'athéisme, le mouvement naturel (ses formules sont aptes à procurer la bonne conscience au mensonge, à la volonté de puissance brutale et à la réalité de la force, à l'athéisme, à l'affirmation simplificatrice de l'ivresse et à tout ce qui est purement instinctif). Mais Nietzsche veut le contraire : le mensonge qui serait l'authentique vérité, c'est-à-dire plus que la vérité à laquelle on prétend habituellement ; l'être qui n'a pas de valeur sans la puissance, ou la puissance qui tient son rang de la valeur de son contenu ; l'athéisme qui permet les hommes plus élevés, qui doivent être plus véridiques, plus sensés, plus créateurs, plus moraux que ceux qui croient en Dieu ; la nature qui, par la plénitude de son existence et la rigueur de sa discipline, est tout aussi maîtresse de toute nature qu'éloignée de la nostalgie du désir, du mensonge non naturel.

Nietzsche fait l'épreuve de toutes les possibilités. Son essai qui porte sur l'existence peut sans plus, à la façon de quelque chose sans existence qui n'oblige à rien, être inversé dans le sentiment de la multiplicité du donné, de la vie, de ce qu'on peut penser. L'étude de Nietzsche peut faire qu'on s'abandonne à tout faire valoir et à la paresse ; on médite sur quelque chose dans une grande tension affective, puis on tombe dans l'indifférence et on n'est et ne fait rien. Il peut rendre indifférent aux contradictions, au lieu de faire expérimenter en elles l'aiguillon, le langage et la tâche. Lorsque des nihilistes utilisent selon leur caprice, les expressions, les affirmations drastiques et les positions extrêmes de Nietzsche, il est possible que malgré l'éloignement le plus grand de l'essence, apparaisse par suite de la formulation extérieure une analogie allant jusqu'à l'identité. La profondeur de la possibilité dans la négativité de Nietzsche peut déguiser notre propre néant dans l'enthousiasme pour le néant, et il faut pour voiler ce quelque chose d'insupportable que naisse le rêve illusoire en même temps que le bruit étourdissant dont Nietzsche semble fournir le texte.

On observera ce malentendu troublant dans la façon dont on a traité Nietzsche. Il peut sembler que par lui-même Nietzsche séduise le lecteur, le retourne, le dépouille de son soi, lui procure ivresse et fanatisme, le mette dans l'excitation ou dans l'embarras, le rende spirituel pour l'abandonner lorsqu'il dit la même chose que lui : « Toute parole ne convient pas également à toute gueule » (6, 420). Nietzsche connaît toutes ces illusions et ces malentendus. Il les a prévus avec effroi. Mais il les veut un moment : « Pour ces hommes d'aujourd'hui, je veux ni être lumière, ni être appelé lumière. Ceux-là je veux les aveugler : Foudre de ma sagesse ! crève-leur les yeux » (6, 421).

Le problème qui se pose est l'existence dans le commerce avec Nietzsche, entrer en communication avec lui (et par là élever sa propre possibilité de communication réelle) au lieu de tomber dans la sophistique ; prendre part à l'authenticité et la véracité de son

mouvement, au lieu de succomber à la possibilité d'un mouvement sophistique ordonné au service de buts finis, de ma volonté de puissance, de ce que je suis ; connaître les moyens et les nécessités du mouvement de pensée philosophique de Nietzsche, au lieu de se laisser surprendre d'une manière toujours autre ; s'élever au service de la transcendance, au lieu par le dépassement de toutes les possibilités dans le néant de rester en fait de façon purement théâtrale au service du pur être-là de mon être-ainsi ; garder la liberté du mouvement authentique, au lieu à l'encontre de ce mouvement, de se soumettre à la violence à cause d'une doctrine tenue pour absolue par la raison raisonnante et bientôt changée en son contraire.

L'ÉDUCATEUR PHILOSOPHIQUE.

Tous les grands philosophes sont nos éducateurs. Dans le commerce avec eux apparaît notre conscience de l'être, sous la forme de nos impulsions, de nos évaluations et buts, de nos changements et états, de nos auto-dépassements. Les philosophes sont indifférents, si nous attendons d'eux la connaissance des choses dans le monde. On en mesure, on en accepte de façon obéissante opinions et jugements comme quelque chose de valable qui peut être appris et journalièrement utilisé, comme si c'étaient des énoncés qui s'appliquaient à l'entendement ou des contenus de foi. Les philosophes ont leur unique et irremplaçable valeur du fait qu'ils conduisent à la source dont nous acquérons la certitude en philosophant. En effet, le devenir soi (pour autant qu'il s'accomplit dans la pensée et par là dans l'action intérieure comme action sur soi et production de soi) ne se réalise pas dans un saut rapide par une vue directe, mais dans la marche avec ceux qui ont suivi ces chemins de l'homme et les ont indiqués par la pensée.

Le dernier philosophe qui pouvait réaliser cela, presque dans toute la grandeur de l'être-possible, à la source et aux limites de l'homme, est Nietzsche. En tant qu'il nous est le plus proche, il nous est le plus compréhensible, bien que, en conformité avec les modalités et les possibilités de notre monde, il se soit montré plus difficilement compréhensible qu'aucun autre. Que l'ivresse à bon marché se nourrisse de lui, non moins que le sérieux de la recherche et de l'effort d'intériorisation d'une vie, est le signe de sa différence d'avec tous ceux qui le précèdent. Cela apparaît extérieurement en ce que les écrits principaux de Nietzsche dépassent de beaucoup par le nombre d'exemplaires imprimés chacun des philosophes antérieurs.

De cette façon, c'est l'instant historique du tournant du monde occidental qui détermine la manière dont Nietzsche peut être éducateur. Il ne devient pas éducateur par des doctrines et des impératifs, ni par une norme qui resterait permanente ou comme modèle d'un homme que nous pourrions imiter, mais par le fait que nous sommes questionnés par lui et que par là nous faisons nos preuves à ses yeux. Ceci se produit uniquement par un mouvement. C'est en allant avec lui que nous faisons des expériences par lui. Des possibilités humaines se révèlent, nous cultivons par la pensée notre propre humanité, on tente des évaluations possibles de valeur, on augmente la sensibilité aux valeurs. Nous sommes conduits aux

limites et par là à la source d'une conscience indépendante de l'être. Cela ne résulte non de ce que nous sommes clairement situés dans le tout, mais parce qu'on nous demande de nous élever nous-mêmes grâce à ses pensées. Rien de tout fait nous est donné, mais seulement pour autant que nous l'acquérons par nous-mêmes.

Cette auto-éducation est le fruit de l'étude de Nietzsche. Elle suppose qu'on se sent sérieusement touché et en même temps l'effort patient de la pensée unificatrice.

Le sérieux fait ses preuves par la façon dont on accepte Nietzsche. L'acceptation ne doit pas être un jeu de l'entendement mais « un sentiment intellectuel », non une pure contemplation mais un essai basé sur les possibilités de mon authentique passion. Il me faut par l'auto-éducation tirer de moi ce qui est véritablement en moi. Nietzsche veut éveiller en nous ce qui n'est pas réalisé seulement par une discipline formelle, mais ce qui dans la lutte incessante avec soi-même apparaît comme ordre des passions, en écoutant ce qui est au principe de l'être. Précisément ce que l'on ne peut atteindre par des prescriptions distinctes, ne peut authentiquement naître que dans une sensibilité philosophique affinée. Alors se produira pour ainsi dire une cristallisation dans le feu purificateur de la vérité par le commerce avec Nietzsche, grâce à une incessante mise en action de notre propre essence.

Lorsque tout ce qui est dit s'invertit dans son opposé, tout vrai ou faux est pris dans le mouvement vers la pure possibilité, il n'y a pas de salut sans l'effort et la force de la pensée. C'est seulement par auto-éducation intensive qu'on réussit à saisir de façon non arbitraire quelque chose des relations de fait dans le flot dispersant de l'esprit nietzschéen, enchanteur, infiniment multiple. C'est précisément le manque d'exécution systématique qui impose de force au lecteur réfléchi de se former, en rapportant l'un à l'autre ce qu'il rencontre. Si la passion pour l'être présent et son abandon entraîne la perte, l'éducation de soi nourrie par l'ivresse de pensée enflammée par Nietzsche cherchera le dépassement dans l'ordre du tout grâce à la force d'une existence historique. Nietzsche, par l'expérience de la pensée, à laquelle ses esquisses particulières entraînent, peut de la façon la plus décisive, empêcher justement ce manque d'ampleur grâce à l'unité intérieure de sa pensée. Il élève indirectement à la réflexion dans la large perspective qu'il postule et réalise.

En particulier, il fait par auto-éducation, rendre consciente et agissante la pensée de ce qui se contredit. Tandis que chez Hegel il y a le danger de voiler, dans le compromis réconciliateur de toute dialectique, la rudesse des ruptures et des sauts dans l'existence et les Entweder-oder existentiels, il y a chez Nietzsche le danger de tomber dans une indifférence absolue envers les contradictions et d'abuser de leurs possibilités.

Celui qui croit posséder la vérité dans une tension intérieure et sans contradiction, est désarmé envers cette pensée ; de même celui qui croit la dominer dans l'à peu près dialectique et s'imaginer l'accomplir. Non vrai est celui qui utilise les contradictions et les contrastes pour tromper les autres sur ses propres buts. C'est seulement l'habitude de saisir ce qui est contradictoire dans une

pensée dirigée par la continuité de la substance, qui peut conduire à la vérité sans désarmer. Il faut expérimenter comment la dialectique du mouvement est partout fondée sur les choses mêmes, c'est pourquoi s'y trouve l'élan du mouvement, aussi bien que la possibilité de la sophistique.

Accomplir avec Nietzsche son auto-éducation intellectuelle ne réussit que grâce à une pensée unificatrice que nous apportons. Aussi, est-il naturel qu'au début rarement compris dans ses publications particulières, Nietzsche dut le plus souvent ou n'être pas écouté ou incompris. Comme les pensées n'acquièrent pas leur vrai sens dans leur particularité mais dans le tout, elles ne pouvaient avoir leur action véritable qu'après la publication des œuvres posthumes. Le chemin peut extérieurement se terminer sans résultat et cependant être efficace et significatif. Nietzsche excite et maintient l'inquiétude qui est source de marche grâce à l'impulsion de la véracité du vouloir propre de l'être. Aussi la caractéristique de l'éducation par Nietzsche est l'expérience que dans « le positif » l'on tombe et dans « le négatif » on s'élève.

Par ce mouvement, Nietzsche devient éducateur grâce à l'élargissement immense qu'il apporte. Il oriente vers l'infini, enseigne à penser ce qui est opposé, la possibilité des évaluations contradictoires, il enseigne les contradictions qui continuent à subsister, mais aussi l'ensemble dialectique cependant sans conclusion pour la connaissance systématique. Celui qui n'a pas osé s'exposer aux dangers d'une étude de Nietzsche et par là à l'exercice que comporte la tentative, ne peut peut-être pas dans l'instant actuellement historique, se trouver véritablement libre dans le large horizon du possible. Il s'abandonne facilement, s'il connaît superficiellement Nietzsche, ou bien à une étroitesse doctrinaire, ou bien à la sophistique, ou plutôt à toutes les deux en même temps.

Il est *étroit* celui qui — dans une fuite peu honnête devant le mouvement vertigineux — succombe aux formules isolées, aux radicalismes, aux positions déterminées. Il n'a pas permis à Nietzsche d'agir sur lui comme éducateur. Celui qui s'attache aux dogmes anciens est encore plus véridique que celui qui dogmatise les pensées de Nietzsche.

Il est *sophiste* celui qui comprend la libération par Nietzsche comme la délivrance de toute obligation. Il voudrait être comme Nietzsche sans en avoir la force, le droit et la vocation. Remplaçant tous les autres, seul Nietzsche pouvait à cette époque réaliser existentiellement et sans sophistique, c'est-à-dire comme vérité, ce que Nietzsche a fait.

Étroitesse et sophistique sont fonction l'une de l'autre, pour autant que le sophiste a coutume de saisir et de changer selon le caprice les étroitesse doctrinaires. Dans l'étude de Nietzsche nous apprenons à maîtriser définitivement l'inclination continuelle à nous abandonner purement à la littéralité des affirmations, nous apprenons à dépasser par des affirmations tirées de l'ensemble, la grossièreté de l'argumentation, de l'étiquetage et de la subsumption des grandeurs spirituelles. Cette éducation se réalise par la vue des possibilités de rétrécissement aussi bien que de sophistique, nous

en faisons l'expérience fondamentale ; ce qui nous amène à les connaître et à les dominer en nous.

L'éducation par Nietzsche nous conduit dans des espaces qui nous précipitent dans le vertige pour y éveiller toute la force du fondement existentiel. Cette éducation nous apprend en quelque sorte à nous exercer à ce qui est ambigu. Celui-ci est positivement saisi comme le médium d'un être-soi authentique, décisif, qui à la vérité échappe à l'ambiguïté par son existence, mais est soumis à une réflexion infinie, lorsqu'il est exprimé. Ce qui est ambigu est négativement conçu comme le médium d'une sophistique possible qui utilise, selon le caprice, les possibilités d'accord effectif ou de rejet et d'opportunité instinctive, selon la situation et les impulsions de la réalité à l'œuvre. Une telle éducation, à notre époque inévitable et dangereuse, signifie que dans la réflexion philosophique, personne ne peut sans Nietzsche, savoir ce qu'est l'être-là et le philosopher véridique. Mais personne ne peut aussi s'arrêter à Nietzsche et trouver en lui l'accomplissement.

Ceci suppose dans l'existence de l'individu l'attitude que demande Nietzsche. « C'est seulement celui qui se transforme, qui demeure semblable à moi » (7, 239). Comprendre Nietzsche n'est pas acceptation, mais plutôt production active de soi, telle qu'elle n'est jamais définitivement achevée. Pouvoir se transformer veut dire être prêt à la crise toujours encore possible de la dissolution et de la renaissance de notre propre essence. Être semblable à l'autre dans la transformation de soi, veut dire surtout être en communication avec tout être-soi possible, même s'il est aussi éloigné que l'exception. Cette éducation rejette toute transformation, qui n'est qu'un devenir autre résultant de la recherche d'une perpétuelle nouveauté ; en effet elle veut favoriser le changement à partir de la source authentique de l'existence vers le but authentique de la parenté réalisée dans l'être-soi.

Essayons de voir ce qui caractérise l'éducation philosophique par Nietzsche considéré comme le penseur qui appartient à l'époque présente et représente son changement. Il ne faut pas le considérer comme un des grands philosophes antérieurs, comme si par lui l'accomplissement de ce qui est pensable consistait dans la familiarité avec la totalité de l'être dans le monde, et la certitude était saisie dans les lois intangibles de l'être de l'homme. Il est plus vrai de dire qu'on ne comprend véritablement Nietzsche que lorsqu'on a déjà eu une éducation systématique et conceptuelle, lorsqu'on apporte déjà l'obstination et la précision de pensée aussi bien qu'une tête dialectique. Mais, inversement, ce n'est peut-être que par Nietzsche qu'aujourd'hui les grands et uniques philosophes du passé sont compréhensibles. Sans lui ils deviendraient trop facilement la tradition encroûtée de ce qui est matières d'enseignement. Il s'agit de s'approprier Nietzsche par un approfondissement du philosophe, sans perte de ce qui a déjà été acquis, plutôt dans une découverte nouvelle, même en se séparant précisément de Nietzsche.

Je suis atteint par Nietzsche l'éducateur parce qu'en indiquant l'avenir, il donne par le commerce avec lui, une impulsion irremplaçable qui sans avoir une détermination définitive, n'est

cependant pas mise en question dans sa source et reste tout à fait valable pour celui qui y a déjà eu part une fois.

L'ATTITUDE ENVERS L'EXCEPTION.

Si Nietzsche ne crée pas autour de soi l'atmosphère d'une essence remplissant l'espace de sa présence, s'il semble que l'enchantement de sa pureté soit une spiritualité non vitale, si son feu semble être un feu froid qui n'échauffe pas, mais seulement dévore, si la noblesse de son regard semblable à « la mort aux yeux lucides » paraît demeurer vide, s'il a vécu dans tous les coins de l'âme moderne et cependant ne se retrouve nulle part, s'il semble conduire à une liberté sans fondement, tout ceci n'est qu'expression paradoxale pour caractériser cette exception à laquelle nous nous refusons, sans rompre avec elle et qui nous atteint dans notre centre ; nous nous approchons d'elle sans nous identifier avec elle, ou sans vouloir seulement faire un avec elle.

La question qui se pose est alors : quelle attitude l'homme adopte-t-il envers la possibilité de l'universel et de la communication, en face de Nietzsche considéré comme l'exception, où toutes deux disparaissent par le sacrifice qu'il fit de sa propre vie ? Que signifie pour l'homme qui n'est pas une exception, la pensée d'un homme qui, comme Nietzsche, va du monde à la solitude et dont la propre réalité semble finalement n'être que cette pensée même ?

La question prend une autre forme si l'on se demande : Est-ce que la force destructive de la pensée nietzschéenne, sa tentative conduisant tous ceux qui la répéteraient dans un néant n'imposant pas d'obligation, est réellement l'essence de Nietzsche, ou n'est-elle pas précisément l'inverse, c'est parce que Nietzsche a pris sur lui la décomposition universelle de notre monde, qu'il a acquis l'unique commencement encore possible et l'impulsion vers le vrai indécomposable, vers l'être de l'homme.

Philosopher avec Nietzsche veut dire agir sur la possibilité. L'homme qui n'est pas une exception, ne peut faire cela de façon authentique que sur la base de ses relations historiquement existentielles. Il ne peut pas s'agir de suivre Nietzsche, de se détacher de toutes ses relations et de bâtir sur le néant. Il s'agit plutôt d'acquérir le libre espace possible, qui entoure toutes les relations pour réveiller dans l'existence la profondeur de la liberté véritable.

Nietzsche, à qui tout demeure ouvert, qui ne peut rien donner comme possession, mais seulement préparer, oblige précisément par là tout individu à se fonder sur sa relation à la transcendance dans une historicité existentielle. La pensée de Nietzsche, toujours ébranlée par la transcendance qu'il nie, prépare à la transcendance qu'il ne montre pas, à l'historicité de l'existence qu'il n'indique pas directement.

Il n'y a pas de disponibilité vraie envers Nietzsche si on ne le prend pas au sérieux. Secrètement Nietzsche cherche que la dangereuse expérience du possible crée, par la sévérité du contenu, le médium où je deviens moi-même ce que je suis. Dépassant ses disciples dans la persuasion que son chemin n'est pas celui de tous,

il exprime le but de sa philosophie. « Toute philosophie doit pouvoir faire ce que je demande, concentrer un homme — mais maintenant aucune n'en est capable » (10, 297).

Nietzsche peut forcer celui qui refuse le terrain offert par lui (l'éternel retour, métaphysique de la volonté de puissance, le surhomme) à se retirer sur son terrain qui lui appartient, où il vit de son propre fond. C'est seulement à mesure que nous nous approchons de Nietzsche à partir de notre substance, qu'il peut nous parler sans être incompris. Ce que Nietzsche est authentiquement ne peut être finalement décidé que par ce que les autres lui apportent.

Mais personne ne peut accomplir une telle appropriation. En effet perpétuellement il sera heurté là où il ne pourra pas intégrer dans le tout ce qu'il lira, ou bien il invertira ce qu'il a lu du fait qu'il le comprendra de façon trop univoque et l'en détachera du contexte. Dans cette relation inévitablement ambiguë à la grandeur de l'exception, Nietzsche peut en quelque sorte disparaître, mais un amour premier qui peut perdre son objet jusque dans la noblesse indéterminable et délicate de l'essence de Nietzsche s'attache à lui. Celle-ci demeure, lorsque tout ce qui est dit semble par instant se réduire à rien. C'est ce qui dans l'existence et la transcendance est impondérable et ne trompe pas qui parle mystérieusement à tous ceux qui l'ont écouté une fois.

Philosopher avec Nietzsche signifie s'affirmer continuellement contre lui. Dans le feu de sa pensée, notre authentique existence éprouvée par l'honnêteté illimitée et le danger des mises en question de Nietzsche, peut se purifier jusqu'à s'intérioriser son propre être-soi. Cet être-soi ne peut être connu que comme ce qui ne saurait disparaître dans quelque existence, objectivité et subjectivité que ce soit, mais seulement dans la transcendance, à quoi Nietzsche ne conduit pas directement, dont il veut plutôt libérer. Mais le sérieux avec lequel Nietzsche s'est dévoué à sa tâche (bien qu'il ait rejeté la transcendance) nous montre, comme un symbole involontaire et une image, jusqu'à quelle profondeur Nietzsche fut consumé par elle.

Devant Nietzsche croît la crainte, comme devant quelque chose d'inconcevable, qui ne peut être transparent que pour la source, non pour nous.

APPENDICE

I. — NOTE.

II. — TABLE DE CONCORDANCE.

III. — BIBLIOGRAPHIE.

ŒUVRES. — VIE DE NIETZSCHE. — OUVRAGES SUR NIETZSCHE.

NOTE

La traduction a été faite d'après l'édition de 1936. Les indications bibliographiques fournies par Karl Jaspers ont été reproduites dans les notes suivantes.

Nous n'avons pas cru devoir traduire en français la table analytique dressée par Maria Salditt.

TABLE DE CONCORDANCE

L'édition utilisée est l'édition Naumann, Leipzig. Les chiffres romains renvoient aux volumes. Les chiffres entre parenthèses indiquent la date de publication.

I. La naissance de la Tragédie.

II. Considérations inactuelles (1876).

III. Humain trop humain (1878).

IV. Aurore (1881).

V. Le Gai Savoir (1882).

VI. Ainsi parla Zarathoustra (1883-1892).

VII. Au delà du Bien et du Mal (1880).

Généalogie de la Morale (1887).

VIII. Le cas Wagner (1888).

Le crépuscule des idoles (1889).

La Volonté de Puissance. Poésies.

IX. Écrits et esquisses de 1869/72.

X. Écrits et essais de 1873/76.

XI. Inédits du temps de Humain trop humain et de Aurore (1875/76-1880/81).

XII. Inédits du temps du Gai Savoir et de Zarathoustra 1881-1886.

XIII. Inédits du temps du Renversement 1882/83-1888.

XIV. Inédits du temps du Renversement, 1882/83-1888.

XV. Ecce Homo (1908).

La volonté de puissance. Premier et second livre.

XVI. La volonté de puissance. Troisième et quatrième livre.

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES

Édition Naumann.

Édition Kroner, de pagination identique avec la précédente. A ajouter : *Philologica*, 1866-1877, volumes XVII-XIX de l'édition Naumann, Leipzig, 1910-1913 (édités par Holzer, Crusius et Nestlé).

Écrits de jeunesse, 1858-1868, dans le volume I de la *Musarion-ausgabe* (Munich, 1923).

Gedichte und Sprüche, édition complète, Leipzig, 1898, Naumann.

Compositions musicales ; Hymne à la vie, 1887. *Hymnus an das Leben. Für Chor und Orchestra*, 1887. *Hymnus an die Freundschaft. Chor mit Klavier vierhändig*, 1874. *Manfred. Méditation für Klavier vierhändig*, 1872. *Siebzehn Klavierlieder sowie eine Reihe Klavierstücke*.

Divers : Friedrich Nietzsches *Randglossen zu Bizets Carmen*, édité par Hugo Daffner, Regensburg. *Nietzsches Randbemerkungen zu Guyau*, appendice à la traduction allemande « *Sittlichkeit ohne Pflicht* », Leipzig, 1909.

Le Nietzsche-Archiv prépare une édition complète historique et critique des œuvres et des lettres de Nietzsche. Trois volumes en ont paru à Munich, 1933.

Pour comprendre les éditions des inédits, consulter spécialement : August Horneffer, *Nietzsche als Moralist und Schriftsteller*, Iena, 1906. Ernst Horneffer, *Nietzsche letztes Schaffen*, Iena, 1907.

Le *Nietzsche-Register* de Richard Oehler, Leipzig, 1926, est un instrument de travail infiniment précieux.

Lettres

Friedrich Nietzsches *Gesammelte Briefe*, Leipzig, Inselverlag, 1902-1909, V volumes.

Nietzsches *Briefwechsel mit Franz Overbeck*, Leipzig, Inselverlag, 1916.

VIE DE NIETZSCHE

Elisabeth Förster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsches*, Leipzig, 1895-1904.

G. A. Bernouilli, Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, *Eine Freundschaft*, Iena, 1908.

Paul Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Leipzig, 1901.

J. Mähli, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche. Die Gegenwart*, Vol. 58 (n° 42), p. 246 sq. Berlin, 1900.

Malvida von Meysenbug, *Individualitäten*, Berlin, 1901, p. 1 à 41.

Meta von Salist, *Marschlins, Philosoph und Edelmensch*, Leipzig, 1897.

Arthur Egidi, *Gespräche mit Nietzsche*, 1882. *Die Musik*, p. 1892 sq. 1902.

Julius Kastan, *Aus der Werkstatt des Uebermenschen*, Heilbronn, 1906.

Cari Spitteler, *Meine Beziehungen zu Nietzsche*, Munich, 1908.

O. F. Scheuer, *Friedrich Nietzsche als Student*, Bonn, 1923.

Johannes Stroux, *Nietzsches Professur in Basel*, Iena, 1925.

Gottfried Bohnenblust, *Nietzsches Genferliebe*, *Annalen*, 2^e année, p. 1 sq. Zürich, 1928.

E. F. Podach, *Nietzsches Zusammenbruch*, Heidelberg, 1930.

E. F. Podach, *Gestalten um Nietzsche*, Weimar, 1932.

On retrouve diverses lettres de Nietzsche dans : Lou Andréas Salomé, Friedrich Nietzsche, Wien, 1894.—Karl Strecker, Nietzsche und Strindberg, Munich, 1921. — O. Crusius, Friedrich Nietzsche und Karl Hillebrand. Unveröffentlichte Briefe. Süddeutsche Monatshefte VI, 2, 1909, p. 129-142. — Süddeutsche Monatshefte, volume 27, août 1930, Zwölf Briefe Nietzsches an einem Jugendfreund (Gustav Krug). — Schweizer Monatsheft für Politik und Kultur, volume 2, Zürich, avril 1922. — Die neue Rundschau XVIII, 1367 sq., Berlin, 1907 ; — Andler, Nietzsche. Sa vie et sa pensée, vol. IV, p. 530, note : la dernière lettre à H. von Bülow.

OUVRAGES SUR NIETZSCHE.

La bibliographie jusqu'ici la plus complète est : « Nietzsche, Ein Gesamtüberblick über die bisherige Nietzsche-Literatur », dans « Literarische Berichte aus dem Gebiet der Philosophie », édités par Arthur Hoffmann, Erfurt, K. Stenger, Hefte 19/20.

Nous indiquons seulement quelques ouvrages particuliers :

1° *Œuvres d'ensembles* :

Charles Andler, Nietzsche. Sa vie et sa pensée. Paris, 1920-1931, 6 volumes. — Lou Andreas-Salomé, Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Wien, 1894. — Alois Riehl, Friedrich Nietzsche, der Künstler und Denker, 3^e édition, Stuttgart, 1901. — Karl Joel, Nietzsche und die Romantik, Iena, 1905. — E. Bertram, Nietzsche, Berlin, 1918. — Karl Justus Obenauer, Friedrich Nietzsche, der ekstatische Nihilist, Iena, 1924. — Ludwig Klages. Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, 2^e édition, Leipzig, 1930. — Alfred Baeumler, Nietzsche der Philosoph und Politiker, Leipzig, 1941, Reclam. — Josef Hofmiller, Nietzsche. Süddeutsche Monatshefte XXIX, p. 73, 1931. — La controverse Hofmiller-Baeumler, Süddeutsche Monatshefte 28 (1930-31), pp. 536, 697, 685, 758 sq.

2° *Problèmes particuliers* :

Ouvrages traitant de problèmes particuliers : Max Scheler, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, Versuche einer Philosophie des Lebens, volumes 1 et 2 de Abhandlungen und Aufsätze. — A. Baeumler, Bachofen und Nietzsche, Verlag der Neuen Schweizer Rundschau, Zürich, 1929. — A. Baeumler, « Bachofen, Orient und Occident, Einleitung », 1926, p. 241-255. — Friedrich Mess, Nietzsche der Gesetzgeber, Leipzig, 1930. — Julius Zeitler, Nietzsches Aesthetik, Leipzig, 1900. — Nicolai von Buhhoff, Friedrich Nietzsches Kulturphilosophie und Umwertungslehre, Leipzig, 1924. — Werner Brock, Nietzsches Idee der Kultur, Bonn, 1930. — Erika Emmerich, Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches, Halle, 1933. — Erich Hocks, Das Verhältnis der Erkenntnis zur Unendlichkeit der Welt bei Nietzsche, Leipzig, 1914. — Karl Löwith, Nietzsches Philosophie der Wiederkunft des Gleichen, Berlin, 1935. — Ernst Howald, Friedrich Nietzsche und die klassische Philologie, Gotha, 1920. — Gustav Naumann, Zarathustra-Kommentar, vier Teile. Leipzig, 1899-1901.

TABLE DES MATIÈRES

LETTRE DE JEAN WAHL

PRÉFACE

INTRODUCTION

COMMENT COMPRENDRE L'ŒUVRE.

Les principaux types d'interprétation de Nietzsche. — Comment lire Nietzsche. — Principes de l'interprétation. — Les trois parties de l'exposé. — Méthode de l'exposé.

L'INTERPRÉTATION OBJECTIVE EST FONCTION DE LA PERSONNALITÉ QUI COMPREND.

Vérité philosophique. — Ce qui est demandé au lecteur. — Peut-on communiquer la Vérité ? — Nietzsche ne veut pas de fidèles. — Que veut Nietzsche ? — Nietzsche a-t-il trouvé des lecteurs selon son cœur ?

PREMIER LIVRE

LA VIE DE NIETZSCHE

LA VIE DE NIETZSCHE

APERÇUS.

La vie. — Le monde. — La physionomie. — L'exception.

LE DÉVELOPPEMENT.

Le développement de l'œuvre. — Comment Nietzsche a compris son évolution. — La troisième période en particulier. — L'élément identique.

AMIS ET SOLITUDE.

Rhode et Wagner. — Le temps de la solitude. — L'élément durable dans les relations humaines de Nietzsche. — Les limites des possibilités d'amitié de Nietzsche et sa solitude.

LA MALADIE.

Les maladies. — La maladie et l'œuvre. — L'attitude de Nietzsche envers la maladie. — LA FIN.

DEUXIÈME LIVRE

LES THÈMES PRINCIPAUX DE NIETZSCHE

PREMIER CHAPITRE — L'HOMME

INTRODUCTION.

L'homme doit être dépassé.

L'ÊTRE-LÀ DE L'HOMME.

Ce que l'homme est dans le monde. — L'homme en tant que capacité de se changer. (Se rapporter à soi-même, les instincts et leurs transformations).

L'HOMME QUI SE PRODUIT LUI-MÊME (LA MORALE).

L'attaque contre la morale. — Le double raisonnement circulaire (la moralité naît de l'immoralité, la critique de la morale est l'effet de la moralité la plus élevée). — Les exigences de Nietzsche (Contre l'universel pour l'individu, innocence du devenir, créer. L'homme qui se fait lui-même). — La création comme liberté sans transcendance. — Le renversement de l'immanence.

L'APPEL.

L'homme supérieur. — Contre le culte des héros. — Le surhomme.

L'HOMME DOIT ÊTRE DÉPASSÉ.

DEUXIÈME CHAPITRE — LA VÉRITÉ

VÉRITÉ SCIENTIFIQUE ET VÉRITÉ PHILOSOPHIQUE.

L'attitude méthodique. — Origine et vie des méthodes. — Limites de la science. — Science et philosophie.

VÉRITÉ ET VIE.

Caractère phénoménal de la vérité. — L'application de la théorie. — Le cercle. — Véracité et existence. — La vérité en tant que détruite et conditionnée par les puissances vitales. — La conscience de la limite.

LA VOLONTÉ PASSIONNÉE ET ILLIMITÉE DE VÉRITÉ.

La probité. — La justice. — L'auto-dépassement de la volonté de vérité. — Le doute illimité.

LA DESTRUCTION DE LA RAISON.

LA VÉRITÉ EST DÉPASSEMENT PAR DISCONTINUITÉ.

Impossibilité de communiquer la vérité. — Le danger de la vérité. — Vérité et mort. — Rien n'est vrai, tout est permis.

TROISIÈME CHAPITRE — L'HISTOIRE ET L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE

FORMES SELON LESQUELLES NIETZSCHE CONTEMPLÉ L'HISTOIRE.

Les traits caractéristiques de l'histoire. — Les époques, les peuples et les hommes.

LA SIGNIFICATION VITALE DE LA CONSCIENCE HISTORIQUE.

Contre les erreurs fondamentales de la science historique. — Contre l'historicisme destructeur de la vie. — Pour la vraie historicité.

L'ÉPOQUE PRÉSENTE.

L'image du temps. — Dieu est mort. — La source du nihilisme européen. — Le sens de ces thèses.

QUATRIÈME CHAPITRE — LA GRANDE POLITIQUE

INTRODUCTION.

La grande politique.

INTUITION NIETZSCHÉENNE DE LA RÉALITÉ POLITIQUE.

Les nécessités fondamentales premières commandant toute relation humaine (État, guerre et paix). — La situation politique actuelle (démocratie).

VISION D'UN AVENIR POSSIBLE.

Les chemins de la démocratie. — Développements politiques des états nationaux. — Transformations spirituelles de l'essence humaine. — Les nouveaux maîtres.

LA TÂCHE DE LA GRANDE POLITIQUE.

Les législateurs. — Le chemin de la grande politique. — Education et dressage.

LA GRANDE POLITIQUE ET LA PHILOSOPHIE.

CINQUIÈME CHAPITRE — L'INTERPRÉTATION DU MONDE

LE MONDE EST SON INTERPRÉTATION.

Le symbole de l'interprétation. — L'apparition de l'interprétation.

LA NOUVELLE INTERPRÉTATION DE NIETZSCHE (LA VOLONTÉ DE PUISSANCE).

L'interprétation fondamentale, la vie est volonté de puissance, la vie est conflit, la vie est perspective interprétante, la vie est essence. — Les points de départ visibles (psychologie du sentiment de puissance, la relation sociologique primordiale de puissance, les forts et les faibles). — Le monde est manifestation de la volonté de puissance (connaissance, beauté, religion et morale, monde inorganique, monde organique, conscience). — Caractéristique critique de la métaphysique de la volonté de puissance.

LE MONDE COMME PURE IMMANENCE.

Les raisons militant contre la théorie des deux mondes. — La pure immanence comme devenir, vie, nature. — L'auto-destruction de l'interprétation nietzschéenne du monde.

SIXIÈME CHAPITRE — LIMITES ET ORIGINES

INTRODUCTION.

La question fondamentale (Théodicée).

L'ÊTRE A PARTIR DE LA SITUATION.

Premier groupe : l'impulsion vers ce qui est plus vaste, plus élevé, plus éloigné, vers le dépassement sans but. — Deuxième groupe : attitudes fondamentales (la distinction, l'être-là héroïque, l'âme dionysiaque). — Troisième groupe : les divers modes d'intériorité à l'être.

LE OUI DANS LE CADRE D'UNE THÉORIE DE L'ÊTRE.

Le devenir : 1) l'impossibilité de penser le devenir et la nécessité vitale de l'être ; 2) le rétablissement transcendant de l'être dans la philosophie du devenir ; 3) le sens existentiel du dépassement du devenir indéfini. — L'éternel retour ; la doctrine : 1) le fondement de la doctrine ; 2) en se niant comme théorie physique la théorie de l'éternel retour se transcende ; 3) l'instant de la conception ; 4) l'action existentielle de cette conception ; 5) l'action historique. — Dieu ou le mouvement circulaire. — Amor fati.

LES MYTHES DE NIETZSCHE.

Le mythe de la nature. — Dionysios.

TROISIÈME LIVRE

LA PENSÉE DE NIETZSCHE

À LA LUMIÈRE DE LA TOTALITÉ DE SON EXISTENCE

PREMIER CHAPITRE — LA PENSÉE DE NIETZSCHE

COMMENT NIETZSCHE COMPREND SA PENSÉE ET LUI-MÊME.

VIE ET CONNAISSANCE.

L'unité et séparation de la vie et de la connaissance. — Pensée à partir de la dialectique réelle.

LA CONSCIENCE DES FORMES LOGIQUES DE PENSÉE.

Opposition et contradiction. — Le tout. — Le système.

LA POSSIBILITÉ DE LA COMMUNICATION.

Nécessité de la communication. — Fondement de l'incommunicabilité. — La communication indirecte. — Nécessité et vérité du masque. — Symbole et chant. — Polémique.

CE QUE NIETZSCHE EST A SES PROPRES YEUX.

COMMENT NIETZSCHE COMPREND SA PENSÉE ET LUI-MÊME.

DEUXIÈME CHAPITRE — LA COMPRÉHENSION DE NIETZSCHE

LA CRITIQUE.

Critique logique. — Critique du contenu. — Critique existentielle.

LA VOLONTÉ DU PUR EN-DEÇA.

La position de l'athéisme. — Les substituts de la transcendance et le refus de celle-ci. — Le dépassement accompli par Nietzsche. — La réflexion philosophique en face de l'athéisme.

LE NOUVEAU PHILOSOPHE.

La négativité absolue. — Essai. — Nietzsche comme victime. — Ce que Nietzsche est et fit, demeure ouvert.

L'APPROPRIATION DE NIETZSCHE.

L'illusionniste. — L'éducateur philosophique. — L'attitude envers l'exception.