

Université de Montréal

Nietzsche et la probité

par  
Louis Godbout

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
*Philosophiae Doctor* (Ph. D.)  
en philosophie

Août 2004

© Louis Godbout, 2004



B  
29  
U54  
2005  
v.015

## **AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

## **NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

Nietzsche et la probité

présentée par :

Louis Godbout

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Jain Macdonald  
président-rapporteur

Jean Grondin  
directeur de recherche

Bettina Bergo  
membre du jury

Daniel Tanguay (U. Ottawa)  
examineur externe

Jain Macdonald  
représentant du doyen de la FES

## Résumé

Nietzsche affirme avec insistance qu'il se distingue parmi les philosophes par un sens particulièrement aigu de la vérité. Nous avons voulu prendre au sérieux cette proposition en apparence paradoxale, afin d'en évaluer le sens et la portée. Nous soutenons ici qu'elle va de pair avec la revendication d'une vertu propre, pour lui sans précédent dans la tradition judéo-chrétienne, et dont il écrit qu'elle constituera peut-être son legs philosophique le plus important : la probité (*Redlichkeit*). Notre propos est de présenter une lecture systématique de Nietzsche en tant que le philosophe de cette « nouvelle » vertu.

Pour mesurer la différence qui sépare la probité nietzschéenne de cette autre vertu plus classique dont elle doit prendre la relève aux yeux de Nietzsche, la véracité, nous nous sommes d'abord penchés, en amont et à la lumière de sa propre pensée, sur ses origines. Nous avons tenté de montrer en quoi elle découle de ce qu'on peut appeler, en termes nietzschéens, la culture « idéaliste » platonico-chrétienne, dans la mesure où elle est issue de la « mauvaise conscience » qui caractérise cette culture depuis la détermination de son espace intellectuel par le « prêtre », cette figure centrale de la critique nietzschéenne. Plus spécifiquement, selon Nietzsche la probité est l'héritière de la véracité développée par la tradition chrétienne (et socratique d'une certaine façon) de l'examen de conscience, transformant sa double exigence de vérité et de sincérité dans le sens d'une exigence d'authenticité.

Ensuite, en aval, nous avons confronté l'œuvre nietzschéenne à son propre impératif de probité. D'une part, il nous a alors semblé qu'elle était difficilement conciliable avec ce qu'on pourrait appeler la dimension « métaphysique » ou « idéaliste » de sa philosophie (principalement la « doctrine de Zarathoustra », fondée sur les idées du « surhomme » et de l'éternel retour). En ce sens, une leçon importante d'*Ainsi parlait Zarathoustra* nous a paru être la « mauvaise conscience » de Nietzsche-Zarathoustra,

résultant de cette tension entre la probité et le projet de réforme éthique placé sous le signe du « surhumain ». D'autre part, il nous a aussi semblé que, parallèlement à la « doctrine de Zarathoustra », se dessinait dans l'œuvre nietzschéenne un autre chemin de pensée, plus rigoureusement soumis à l'exigence de probité, la portant à ses limites en quelque sorte, et dont le dernier mot ne se situait plus du côté d'un projet idéaliste de réforme éthique et culturelle, d'un « dépassement » de l'homme, mais plutôt du côté d'une sagesse à la mesure de la culture de l'homme du présent : l'*amor fati*. Ainsi, la pensée nietzschéenne s'avérera traversée d'une tension fondamentale, résultant de la coexistence en Nietzsche de deux gestes philosophiques irréductibles, et aboutissant à deux figures de la sagesse, ou, en termes nietzschéens, de l'affirmation. Seul l'*amor fati* nous a toutefois semblé en accord avec l'impératif de probité.

mots-clés : Nietzsche — probité — véracité — idéalisme — mauvaise conscience — innocence — affirmation — fatalisme

## Summary

Nietzsche insists that what sets him apart from philosophers in general is his acute sense for truth. We have taken this somewhat paradoxical proposition seriously and tried to determine its meaning and scope. We aim to show that it goes hand in hand with another Nietzschean claim, that of possessing a virtue unprecedented in the Judeo-Christian tradition, and of which he writes that it just might be his most important philosophical legacy : probity (*Redlichkeit*). Our dissertation proposes a reading of Nietzsche as the philosopher of this « new » virtue.

In order to appreciate the difference between Nietzschean probity and the older virtue of veracity or truthfulness from which it should take over in Nietzsche's eyes, we first set out to answer the question of its origins, in the light of his own philosophy. We have tried to show in what sense it is a product of, in Nietzschean terms, the « idealistic » Platonic-Christian culture, to the extent that it originates in « bad conscience », the defining characteristic of this culture since the configuration of its intellectual framework by this central figure of Nietzschean critique, the « priest », understood as a « type ». More specifically, probity stems from veracity, which in turn has been developed by the Christian (and in a way Socratic) tradition of self examination, and is accompanied by a transformation of its double imperative of truth and honesty into one of authenticity.

We then proceed to confront Nietzsche's own work with his imperative of probity. On the one hand, it appeared to us that it did not fit very well with what one might call the « metaphysical » component of his philosophy (mainly « Zarathustra's doctrine », based on the ideas of the « overman » and eternal return) . It is in this sense that an important teaching of *Thus Spoke Zarathustra* seemed to us to lie in Nietzsche-Zarathustra's « bad conscience », as a result of this tension between his probity and the project of ethical reform with the « overman » as its central figure. On the other hand, it also seemed to us

that in parallel to « Zarathustra's doctrine » Nietzsche's writings comprised another strain of thought, more rigorously submitted to the imperative of probity and taking it in a sense to its limit. For this « other » Nietzsche, the last word lies not with an idealist project of ethical and cultural reform, an « overcoming » of man, but in a wisdom for the culture of the man of the present : the wisdom of *amor fati*. Thus, a fundamental tension seems to us to reside at the heart of Nietzsche's thought, as a result of two irreconcilable philosophical impulses, each one producing a form of wisdom or, in Nietzschean words, a figure of affirmation. But only the wisdom of *amor fati* appeared to us to be in keeping with the imperative of probity.

key words : Nietzsche — probity — veracity — idealism — bad conscience —  
innocence — affirmation — fatalism



## TABLE DES MATIÈRES

Résumé	ii
Abréviations	ix
Remerciements	xii
Introduction	1
<b>Première partie : la mauvaise conscience et l'origine de la probité</b>	
1. La décadence comme phénomène culturel	5
1.1. Limite de la perspective bio-physiologique	5
1.2. La décadence comme dispositif de pouvoir	8
2. Le « dispositif » sacerdotal	20
2.1. Typologie du « prêtre »	20
2.2. Le problème de la souffrance	25
2.3. La fiction du dualisme métaphysique	27
2.4. Le problème de la mauvaise conscience et la fiction du péché	32
2.5. L'idéalisme comme culture de la mauvaise conscience	38
3. Mauvaise conscience et philosophie	48
3.1. Nietzsche et le problème de l'« aliénation »	48
3.2. Véracité, dialectique de la mauvaise conscience et histoire de la philosophie	50
3.3. Nietzsche et la philosophie : la question du courage	57
<b>Deuxième partie : de la véracité à la probité</b>	
1. La probité, vertu propre de Nietzsche	62
1.1. Spécificité de la probité nietzschéenne	62
1.2. Les <i>Inactuelles</i>	68
2. Les sources françaises de la probité : l'influence des moralistes	73
2.1. Montaigne	73
2.2. Pascal	83

2.3. La Rochefoucauld	90
2.4. Remarque sur Foucault	100
3. La probité par-delà la philologie : critique de l'interprétation de J. Granier	105
3.1. Véracité et probité : deux moments d'un même vouloir	105
3.2. L'apologie de l'art comme conséquence de la probité : de l' <i>homoiôsis</i> à la <i>poiêsis</i>	110
3.2.1. La critique de la vérité	110
3.2.2. La probité par-delà le discours de la vérité-adéquation	114
3.2.3. Le paradoxe : la probité comme vertu intellectuelle	120

### Troisième partie : la probité et le discours philosophique

1. La probité comme auto-épreuve de la pensée	123
1.1. Jaspers : la « dialectique réelle » de la pensée nietzschéenne et sa « négativité absolue »	123
1.2. La probité, vertu de la conscience intellectuelle et exigence d'authenticité	127
2. <i>Ecce Homo</i> et le paradoxe de l'autoportrait	142
2.1. L'entreprise autobiographique : Nietzsche vs Rousseau	142
2.2. Le modèle littéraire d'A. Nehamas	150
2.3. Le discours authentique, ou l'identité comme auto-présentation ludique d'une multiplicité	158
3. La probité et le « dépassement » de la métaphysique : critique de la lecture de Heidegger	167
4. La probité peut-elle produire une œuvre philosophique ?	174
4.1. La probité et l'affirmation du masque	175
4.2. Du bon usage de la psychologie : exigence de lucidité ou travail du ressentiment ?	177
4.3. Bipolarité fondamentale de la pensée nietzschéenne	181

## Quatrième partie : la philosophie de Nietzsche confrontée au motif de sa probité

1. Le discours philosophique et le problème de l'affirmation	192
1.1. Position du problème	192
1.2. Le discours de l' <i>homoïôsis</i> comme production « dépressive »	201
1.3. Le théâtre d' <i>Ainsi parlait Zarathoustra</i>	207
1.3.1. L'affirmation reportée	207
1.3.2. La mauvaise conscience de Zarathoustra	211
1.3.3. Zarathoustra ou le mirage de la réactivité	217
1.3.4. Le problème : Dionysos <i>philosophos</i>	227
1.3.5. Zarathoustra et la probité	232
2. L'autre voie : l'épreuve de la probité	245
2.1. La probité comme critère axiologique et typologique	247
2.2. L'« <i>ego fatum</i> » ou le cogito nietzschéen	257
2.2.1. Insuffisante radicalité du doute cartésien	257
2.2.2. La critique de Descartes à partir de la probité en tant qu'auto-épreuve de la pensée	261
2.2.3. Le <i>fatum</i> comme expérience première	268
2.3. De l'« <i>ego fatum</i> » à l'« <i>amor fati</i> »	276
2.4. Fatalisme « turc » et fatalisme dionysiaque	283
2.5. L' <i>amor fati</i> comme « réconciliation » et impasse de la sagesse occidentale	287
2.6. Le surhomme dionysiaque : un type impossible	293
2.6.1. Le « surhomme », porteur d'une contradiction ?	296
2.6.2. La tension fondamentale : le surhumain vs l' <i>amor fati</i>	303
2.7. La tension au cœur de la pensée nietzschéenne : tension de la philosophie ?	313
Conclusion	316
Bibliographie	319

## Œuvres de Nietzsche et liste des abréviations

Les textes de Nietzsche sont cités d'après l'édition de référence, établie par G. Colli et M. Montinari (nous indiquons d'abord le titre de l'ouvrage et le numéro de l'aphorisme, ou, pour les fragments posthumes, le numéro du fragment, puis le tome et la page dans les éditions de référence) :

- KSA* : *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, München-Berlin-New York, DTV-Walter de Gruyter, 1980.
- OPC* : *Friedrich Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes*, 14 tomes, Paris, Gallimard, 1967-1997 (lorsque le tome comprend 2 volumes, nous en faisons suivre le numéro d'un ou deux astérisques (\*) indiquant le numéro du volume).

Pour la correspondance :

- SB* : *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, München-Berlin-New York, DTV-Walter de Gruyter, 1986.
- C* : *Friedrich Nietzsche, Correspondance*, 2 tomes parus (juin 1850-décembre 1874), Paris, Gallimard, 1986.
- *Nietzsche, Réé, Salomé, Correspondance*, trad. Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Paris, PUF, « Quadrige », 2001.
  - *Friedrich Nietzsche, Dernières lettres*, trad. Catherine Perret, Paris, Éditions Rivages, 1989.

Pour les ouvrages de Nietzsche, nous utiliserons en outre les abréviations suivantes :

- A*     *Aurore*
- AC*    *L'Antéchrist*
- APZ*   *Ainsi parlait Zarathoustra* (cité dans la traduction de Geneviève Bianquis, Paris, Flammarion, « GF », 1996).
- CI*     *Crépuscule des idoles*
- CIn*    *Considérations inactuelles*, suivi du numéro de l'*Inactuelle* (de I à IV).

- CW* *Le cas Wagner*  
*DD* *Dithyrambes de Dionysos*  
*EH* *Ecce Homo*  
*GM* *La généalogie de la morale*  
*GS* *Le gai savoir*  
*HTH* *Humain, trop humain*. Pour le tome II, *OSM* désigne *Opinions et sentences mêlées* et *VO*, *Le voyageur et son ombre*.  
*NT* *La naissance de la tragédie*  
*NcW* *Nietzsche contre Wagner*  
*PBM* *Par-delà bien et mal*  
*VM* *Sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral*

À Julie et Maximilien

### Remerciements

Nous tenons à remercier M. Jean Grondin, notre directeur de recherche, dont la disponibilité, les commentaires judicieux et la bienveillante rigueur ont grandement enrichi notre réflexion.

« Si votre pensée succombe,  
que votre probité chante néanmoins son triomphe. »  
*APZ*, I, « De la guerre et des guerriers ».

« Notre probité de libres, *très* libres esprits,  
peut-être sera-t-elle un jour notre gloire posthume ? »  
*PBM*, 230.



## Introduction

Si le « succès » remporté par une œuvre philosophique ne saurait en soi être gage de sa valeur, il laisse présumer à tout le moins une certaine vertu d'universalité, conséquence d'une double proximité : au désir et à la vérité. Celui qui n'intéresse personne ou qui a tout faux est sans histoire. Toutefois, entre la capacité à éveiller le désir et la vérité du propos, et la place occupée dans l'histoire s'interposent un ensemble de facteurs contingents qui font du rapport intime avec l'œuvre le détour obligé pour qui voudrait se prononcer sur sa valeur. Il y a mille raisons qui ont fait de Nietzsche un philosophe historique, dont au moins deux, qui sont aussi celles qui en font un grand philosophe : ce qu'il dit nous interpelle et nous apprend quelque chose.

Quel attrait, donc, pour le désir et quelle contribution à la vérité chez ce penseur en apparence peu rigoureux, dont l'œuvre semble traversée de contradictions, qui détruit plus qu'il ne construit, qui ne laisse ni système ni doctrine achevée ? Esquissons un commencement de réponse. Pour employer une formule convenue, on peut dire que ce qui séduit d'abord chez Nietzsche est son amour de la liberté. La critique de la morale et de la culture en général s'enracine dans la volonté de libérer le corps et la vie pour ouvrir l'horizon de possibilités nouvelles. Cette figure du nietzschéisme, largement justifiée par le contenu de ses livres, est la plus massive ; aussi n'est-il pas étonnant qu'on y réduise généralement l'essentiel de son œuvre. On ne peut s'y limiter toutefois qu'à confondre liberté et libération, philosophie et politique. Et tel semble en effet le risque de la philosophie, celui que Nietzsche ne cesse d'affronter et dont toute sa réflexion porte la marque. « Prendre parti pour », c'est toujours faire jouer une volonté contre une autre, c'est toujours mettre la pensée au service du corps, avec la conséquence, pour le philosophe qui prétend à la vérité, à cette pensée qui ne sert aucun sujet, qu'il se met ainsi lui-même hors-jeu. Non pas que la « libération de la vie » ne soit pas fort souhaitable, elle ne relève tout simplement pas de la philosophie. Et pourtant elle forme

une part importante de l'œuvre de Nietzsche. Mais à côté de la figure du pourfendeur de la morale et du prophète du surhumain, il y a un autre Nietzsche si l'on peut dire, un Nietzsche « spinoziste », pour lequel l'accession à la liberté ne passe plus par le geste politique d'une libération, mais réside plutôt dans un perpétuel effort de lucidité. Au-delà de la liberté du corps et de la vie, il y a la liberté de l'esprit, qui tient dans sa possibilité de se rapporter, par-delà le corps, à la vérité.

Où il nous semble trouver une deuxième raison de l'attrait que suscite l'œuvre nietzschéenne : à condition de « bien le lire », comme il nous y exhorte, on y voit, comme chez Montaigne à qui il doit beaucoup, un penseur qui se soucie de parler franchement ; plus encore, et c'est notre thèse, ce souci de sincérité ou de probité constitue peut-être sa principale leçon, l'essentiel de son testament philosophique. Évidemment ce souci n'est pas le seul principe de ses livres, dont certaines thèses semblent parfois avoir été conçues dans sa négation. Mais non seulement Nietzsche nous donne-t-il lui-même les outils pour penser contre lui, il en donne bien souvent l'exemple. En ce sens, sa critique de la philosophie se fait toujours au nom de la philosophie elle-même, au nom de son exigence la plus fondamentale : ce qui est impardonnable chez un philosophe n'est pas l'erreur, mais le relâchement de son souci pour la vérité.

Nietzsche serait-il donc un philosophe « comme les autres » en ce qu'il se définirait par son amour de la vérité, par sa véracité ? Non. Ce qui a manqué aux philosophes, c'est justement le manque de lucidité à l'endroit de leur amour de la vérité. Puisque rien ne peut justifier l'idée que la vérité serait en soi « aimable », un présupposé moral doit donc se trouver à l'origine de la philosophie ainsi entendue. Autrement dit, au-delà de la vérité comme valeur, il y a pour Nietzsche la lucidité, qui n'est pas une valeur mais une vertu, c'est-à-dire une puissance de l'esprit. Et telle est la nouvelle figure du philosophe qui se dégage non pas tant de ses thèses (qui défendent aussi l'idée d'un philosophe-législateur, par exemple) que de sa propre réflexion en acte si l'on peut dire : non plus le penseur qui « veut » la vérité en tant qu'elle constitue la valeur suprême, mais le penseur

qui assume jusqu'au bout la vertu de la pensée qui est simultanément pouvoir de lucidité et liberté. Alors que les philosophes se sont toujours définis par leur volonté de vérité, leur véracité, Nietzsche leur oppose la probité, cette « nouvelle vertu », qu'il revendique comme sa vertu propre.

Au moyen de notre enquête sur la probité, nous nous installerons dans la pensée de Nietzsche telle qu'elle est en train de se faire (ou se défaire) en quelque sorte, plutôt que dans ses résultats. Premièrement, parce qu'on ne peut en saisir le sens et la portée sans la rattacher à la tradition dont elle provient : d'une part, en tant qu'elle y trouve son origine, de l'autre en tant qu'elle constitue son ennemie nécessaire puisqu'elle ne se développe qu'en s'y opposant sans cesse. Deuxièmement, parce que cet affrontement se poursuit en Nietzsche lui-même, où prennent racine les ambiguïtés, sinon les contradictions de sa pensée, mais où elle puise aussi cette vitalité qui la caractérise. Enfin, de façon générale, parce que contre la véracité qui cherche à s'actualiser dans un savoir, la probité est elle-même cette vertu de la pensée en mouvement, que Nietzsche nomme parfois aussi esprit.

Notre analyse sera divisée en quatre parties. Nous tenterons d'abord de montrer ce que l'émergence de la probité doit, paradoxalement, au personnage qui selon Nietzsche en constitue l'adversaire naturel. Plus précisément, il s'agira de faire apparaître comment elle se situe dans le prolongement de la véracité, comprise comme moteur d'un effort de réconciliation de la conscience qui anime l'évolution de la culture judéo-chrétienne depuis l'accession au pouvoir du discours « sacerdotal »; le type du « prêtre », donc, et la détermination de la conscience occidentale comme « mauvaise conscience » envisagés comme origine lointaine de la probité. Ensuite, nous nous pencherons plus spécifiquement sur la probité en tant qu'elle fait son apparition dans l'œuvre de Nietzsche. Nous en retracerons le thème dans ses premiers écrits et nous tâcherons de montrer comment elle ne se développe pleinement qu'en s'émancipant du motif initial de l'idéal philologique. Nous examinerons aussi ici en détail ce que cette vertu doit à la

lecture des moralistes français, influence qui, selon nous, ne saurait être surestimée. Dans une troisième partie, il s'agira de voir comment l'exercice de la probité conduit à une nouvelle expérience et à une redéfinition du discours philosophique dans le sens non plus d'un discours sur la vérité mais plutôt d'une exigence d'authenticité. À cette fin, nous proposerons notamment une lecture d'*Ecce Homo*. Enfin, puisque, d'une part, la probité n'est pas la seule force à l'origine de l'œuvre nietzschéenne qui au contraire porte plutôt la marque d'une tension continue, mais que, d'autre part, Nietzsche revendique pour son propre compte une probité sans précédent dans l'histoire de la pensée, il sera nécessaire de le prendre au mot et de mesurer sa propre philosophie à l'aune de sa probité. Ce faisant, nous verrons peut-être se dessiner une contradiction fondamentale, qui est possiblement celle de la philosophie même, contradiction qui se traduit chez Nietzsche par deux discours irréductibles : la philosophie de Zarathoustra et l'« anti-discours » de l'*amor fati*.

## Première partie : la mauvaise conscience et l'origine de la probité

### 1. La décadence comme phénomène culturel

#### 1.1. Limite de la perspective bio-physiologique

Ce qui caractérise les derniers écrits de Nietzsche semble être, entre autres, leur perspective résolument « physiologiste »<sup>1</sup>. C'est dans ce cadre que la notion de décadence accède au premier plan de sa philosophie : les résultats des analyses antérieures, l'élaboration de la critique de la culture en cours depuis *La naissance de la tragédie*, prennent désormais, du moins en apparence, la forme d'un véritable « diagnostic » : « ce que j'affirme, c'est que toutes les valeurs dans lesquelles l'humanité résume actuellement ses plus hautes aspirations, sont des *valeurs de décadence*. »<sup>2</sup> La culture judéo-chrétienne (ou plutôt « l'humanité » !) est une « maladie », plus précisément un symptôme, la décadence étant, elle, la maladie. Le « problème » de la culture occidentale, qui est incontestablement celui de sa « décadence », serait donc essentiellement physiologique. Et à première vue, en effet, la décadence semble désigner un ensemble de telles caractéristiques : affaiblissement de la volonté et des instincts, hypersensibilité à la souffrance, prédominance du déplaisir sur le plaisir, dépression, ressentiment, etc. Qu'elle soit la conséquence d'un épuisement ou d'une constitution malade, la décadence renverrait d'abord à un affaiblissement vital ou instinctuel, le

---

<sup>1</sup> Comme l'a notamment souligné M. Montinari : « Tout lecteur du *Crépuscule des idoles* remarquera que Nietzsche y emploie une terminologie nouvelle. Socrate en tant que rachitique, métissage et évolution déclinante, le criminel typique en tant que monstre, castration (*Depotenzierung*), dégénérescence et dégénéré, physiologie, dégénéré physiologiquement, détresse physiologique, sentiment de base physiologique (*physiologisches Grundgefühl*), "nous physiologistes", morbidité, déclin et épuisement — et partout décadence : cette terminologie témoigne chez Nietzsche d'un tournant vers la physiologie contemporaine » (« Nietzsche lesen : Die Götzen-Dämmerung », in *Nietzsche-Studien*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, vol. 13, 1984, p. 75-76).

<sup>2</sup> *AC*, 6 ; *KSA*, 6, p. 172 ; *OPC*, 8\*, p. 164.

décadent lui-même serait le « faible » et une culture décadente refléterait la « prédominance » des faibles sur les forts. Le règne de la morale chrétienne n'est-il pas pour Nietzsche, en effet, celui de ces « esclaves » dégénérés dont « le ressentiment devient lui-même créateur et engendre des valeurs »<sup>1</sup> ? Une telle interprétation physiologiste de la notion de décadence chez Nietzsche amène plusieurs interprètes à voir dans sa philosophie une entreprise « clinique », dont le souci fondamental serait d'analyser puis de dénoncer les productions culturelles de la maladie<sup>2</sup>. Et, en effet, cela semble parfois constituer le projet avoué de Nietzsche lui-même<sup>3</sup>. Mais s'il est indéniable que la critique nietzschéenne se déploie dans l'articulation de l'ordre culturel<sup>4</sup> et de l'ordre « vital », et donc que la décadence dépend d'une certaine façon d'un « appauvrissement » physiologique, la limite que rencontre pareille interprétation « biologisante » ou « physiologisante » de la décadence réside dans la caractéristique principale de la « faiblesse » qui est précisément son impuissance à engendrer quoi que ce soit.

<sup>1</sup> *GM*, I, 10 ; *KSA*, 5, p. 270 ; *OPC*, 7, p. 234.

<sup>2</sup> Quelques exemples : « la décadence morale est toujours l'expression d'une décadence physique ou « impuissance » » (M. Haar, *Par-delà le nihilisme*, Paris, PUF, 1998, p. 67) ; « C'est par cette analyse physiologique de la décadence qu'il faut commencer pour respecter l'ordre nietzschéen des raisons » (*ibid.*, p. 72) ; « la décadence n'est donc pas le fait des hommes décadents, mais les décadents sont le fait de la décadence, comprise comme conséquence profonde et nécessaire de la vie » (M. Kessler, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1999, p. 283) ; J.-F. Lyotard, qui établit un lien de corrélation direct entre la faiblesse et la « mise en scène représentative » des forces, ou encore entre la « dépression » et la « clôture de la représentation », caractéristique du discours décadent : « ce qui suscite la représentation, c'est la faiblesse, la perte d'intensité » (« Notes sur le retour et le capital », in *Des dispositifs pulsionnels*, Paris, UGE, 1973, p. 304-305) ; de manière ambiguë chez É. Blondel qui, refusant à juste titre toute lecture biologisante de la décadence (« comme si Nietzsche était en mesure de prouver la liaison de l'impuissance, de l'asthénie, de la « dégénérescence » physiologiques avec des tares psychiques, intellectuelles et morales » (*Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, PUF, 1986, p. 337), affirme tout de même que « le sens de l'entreprise philosophique de Nietzsche, c'est, d'un bout de son oeuvre à l'autre, de contester une culture — le « christianisme-platonisme » aboutissant à la « modernité » —, c'est-à-dire un ensemble d'évaluations [...] dont la structure commune est déterminée comme morale et métaphysique engendrées par la faiblesse et la décadence et produisant en fin de compte le nihilisme » (*ibid.*, p. 37 ; nous soulignons).

<sup>3</sup> Ainsi, par exemple, dans l'avant-propos du *Gai savoir* : « J'en suis encore à attendre la venue d'un médecin philosophe » (2 ; *KSA*, 3, p. 349 ; *OPC*, 5, p. 16, traduction modifiée [dorénavant trad. mod.]).

<sup>4</sup> Rappelons, à la suite de P. Wotling (*Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995, p. 26-29), que le sens de la notion de « *Kultur* » chez Nietzsche s'étend bien au-delà de la seule vie intellectuelle ou de la *Bildung*. Il renvoie de façon générale au travail de « production » de la volonté de puissance. C'est en ce sens qu'on pourra opposer une culture de la « décadence » à une culture « tragique », par exemple. Soulignons toutefois qu'il arrive à Nietzsche de désigner ce type de culture produit par les forces de décadence par le terme de « *Zivilisation* » (cf., par exemple, le fragment 16(10), printemps-été 1888).

En effet, ce qui distingue la vie appauvrie est avant tout son incapacité de créer : « cet *instinct de faiblesse* [...] ne crée pas »<sup>1</sup>. Une diminution des forces s'accompagne nécessairement d'une diminution de la capacité d'accomplir un travail. La « faiblesse » est *en soi* un état vital insignifiant qui ne produit rien et donc ne laisse rien derrière soi. Il s'agit d'une condition qui n'a pas d'histoire et qui ne peut fonder une culture. La « dépression » ne produit pas de sens. Comme le dit Nietzsche dans un fragment de l'époque de *Par-delà bien et mal* : « c'est une *erreur* de renvoyer à des "états sociaux de détresse" ou à des "dégénérescences physiologiques" ou même à une corruption comme *cause* du nihilisme. [...] La détresse, la détresse spirituelle, physique, intellectuelle est en soi totalement incapable de produire le nihilisme »<sup>2</sup> ; autrement dit, on ne passe pas directement de l'ordre de la physiologie à celui de la culture. Lorsqu'il emploie le terme de « décadence » dans le sens d'un état physiologique ou biologique, c'est pour désigner les inévitables épisodes d'appauvrissement d'un processus vital qui s'écoule toujours dans l'alternance de mouvements d'ascension et de déclin des forces : « L'apparition de la *décadence* est aussi nécessaire que toute montée ou poussée impérieuse de la vie : il ne tient pas à nous de l'*éliminer*. »<sup>3</sup> Il s'agit d'une « donnée première », nécessité biologique et non problème, encore moins problème pour la philosophie : « La *décadence* elle-même n'est pas quelque chose *qui serait à combattre* : elle est absolument nécessaire et propre à toute époque et à tout peuple. *Ce* qu'il faut combattre de toutes ses forces, c'est la contagion des parties saines de l'organisme. »<sup>4</sup> Ce qui intéresse le philosophe, c'est la décadence en tant qu'elle désigne une réalité culturelle, c'est-à-dire une interprétation durable, traduisant une perspective sur la vie incarnée dans des discours et des institutions ; autrement dit, le problème c'est la décadence en tant qu'elle est parvenue au pouvoir : « *À comprendre* : [...] que dans les jugements de

<sup>1</sup> GS, 347 ; KSA, 3, p. 582 ; OPC, 5, p. 232.

<sup>2</sup> Fragment 2(127), automne 1885-automne 1886 ; KSA, 12, p. 125 ; OPC, 12, p. 129.

<sup>3</sup> Fragment 14(75), printemps 1888 ; KSA, 13, p. 255-256 ; OPC, 14, p. 55.

<sup>4</sup> Fragment 15(31), printemps 1888 ; KSA, 13, p. 427 ; OPC, 14, p. 191-192.

valeurs devenus dominants la *décadence* même est parvenue à la prépondérance [...]. Une telle aberration de l'humanité à l'égard de ses instincts fondamentaux, une telle *décadence* totale du jugement de valeur est le point d'interrogation par excellence, l'énigme proprement dite que l'animal "homme" pose au philosophe »<sup>1</sup>. Or puisque la « faiblesse » est en elle-même incapable de se transposer sur le plan culturel, une culture de la décadence requiert une intervention extérieure. Comme le dit justement G. Deleuze : « Ne croyons pas que le passage d'un moment à l'autre du ressentiment [= de son état "brut" à la fiction religieuse] [...] se réduise à un simple enchaînement mécanique. Il faut l'intervention d'un artiste génial »<sup>2</sup>. C'est dans cette intervention que réside tout le problème de la décadence, et c'est elle qui deviendra l'objet central de l'interrogation nietzschéenne.

## 1.2. La décadence comme dispositif de pouvoir

Ce qui préoccupe Nietzsche par-dessus tout, surtout à partir de la *Généalogie de la morale*, n'est pas tant le grand nombre de « faibles » et de « déshérités », mais ce personnage énigmatique de cette civilisation occidentale dont il est l'architecte : le prêtre, c'est-à-dire celui en qui s'incarne « l'instinct théologique ». « C'est à cet instinct théologique que je fais la guerre »<sup>3</sup> ; instinct qui se trouve à l'origine non seulement du christianisme mais aussi de tous les domaines importants de la culture : « Toutes les questions de la politique, de l'organisation sociale, de l'éducation, ont été faussées à la base par le fait que l'on a pris pour de grands hommes les hommes les plus nuisibles »<sup>4</sup>. Le « problème de la décadence » ne se pose donc pas au sujet d'états vitaux

<sup>1</sup> Fragment 11(227), novembre 1887-mars 1888 ; *KSA*, 13, p. 89 ; *OPC*, 13, p. 277.

<sup>2</sup> *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 144.

<sup>3</sup> *AC*, 9 ; *KSA*, 6, p. 175 ; *OPC*, 8\*, p. 166.

<sup>4</sup> *EH*, « Pourquoi je suis si avisé », 10 ; *ibid.*, p. 296 ; p. 273.



« pathologiques », mais renvoie plutôt à une interrogation sur l'espace culturel dominé par le discours du prêtre. Les fragments de 1888<sup>1</sup> ne cessent d'y revenir : le problème c'est la « morale comme *décadence* »<sup>2</sup>, la « religion comme *décadence* »<sup>3</sup>, la « philosophie comme *décadence* »<sup>4</sup>.

Nous sommes donc d'accord avec J. Granier, par exemple, qui, dans le sillon de Heidegger<sup>5</sup>, rejette l'interprétation consistant à rattacher la *décadence* à « toutes sortes de représentations appartenant à la sphère de la vulgarisation médicale, telles que “maladies”, “dégénérescence”, “faiblesse”, “névroses” »<sup>6</sup>. En effet, poursuit-il, pour « que le reproche de “biologisme” puisse être retenu contre Nietzsche, il faudrait qu'il soit prouvé que la maladie et l'ensemble des phénomènes considérés comme pathologiques valent effectivement comme causes de la *décadence* »<sup>7</sup>. Toutefois, si une telle preuve ne peut en effet être faite, ce n'est pas parce que cela constituerait « un contresens complet »<sup>8</sup> que de voir à l'œuvre dans la philosophie nietzschéenne des analyses faisant appel à un réductionnisme psycho-biologique. Il va de soi qu'une telle réduction, bien comprise, est souvent cautionnée par la terminologie de Nietzsche et il serait étonnant qu'il se soit aussi souvent mépris dans le choix de ses mots, c'est-à-dire, comme est obligé de le supposer Granier, qu'il aurait fait preuve d'une « telle imprudence linguistique »<sup>9</sup> ! Nous avons vu au contraire que, bien qu'en cette acception elle ne constitue pas à elle seule un problème philosophique, la *décadence* « biologique » est un thème récurrent dans ses textes. L'interprétation consistant à rapporter la

<sup>1</sup> L'importance de la problématique culturelle ne se limite évidemment pas à cette période tardive, mais traverse plutôt l'ensemble de l'œuvre nietzschéenne. Son primat sur la problématique « biologique » est en un sens déjà affirmé dans cette proposition d'*Aurore* : « la plus grande maladie de l'humanité est née du combat contre ses maladies » (52 ; *KSA*, 3, p. 56 ; *OPC*, 4, p. 50 ; cf. aussi l'aphorisme 54).

<sup>2</sup> Fragment 14(66), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 251 ; *OPC*, 14, p. 51.

<sup>3</sup> Fragment 14(68) ; *ibid.*, p. 252 ; p. 52.

<sup>4</sup> Fragment 14(99) ; *ibid.*, p. 276 ; p. 71.

<sup>5</sup> Cf., entre autres, *Nietzsche I*, « Le prétendu biologisme de Nietzsche », trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 402-410.

<sup>6</sup> *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 209.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>9</sup> *Id.*

décadence à une « option existentielle »<sup>1</sup> initiale qui par la suite donnerait son sens aux caractéristiques biologiques, qui fait dépendre la maladie d'une « certaine interprétation de l'Être »<sup>2</sup>, occulte la thèse fondamentale de Nietzsche selon laquelle le « sens de l'être » (si l'on tient à cette expression) est bien plutôt déterminé par une certaine condition de la vie. Si l'on doit éviter l'écueil du réductionnisme biologiste ce n'est pas parce qu'il ferait l'économie de la dimension « ontologico-existentielle » de la pensée nietzschéenne, — la biologie ne constitue jamais un niveau explicatif de deuxième ordre pour Nietzsche — mais plutôt parce que le passage du plan biologique au plan culturel ne relève pas d'une espèce de « déterminisme expressif » selon lequel le second ne serait que la transposition nécessaire et immédiate de la première, déployant parallèlement une logique identique. La culture n'est pas l'expression directe de la nature, mais une production de celle-ci ; en d'autres termes, la réalité biologique dans laquelle elle s'enracine n'accède au niveau des discours et des institutions que par la médiation d'artistes-interprètes. Le recours à la biologie n'est donc pas un contresens, il est simplement insuffisant.

Si toute vie ne peut échapper à des périodes de déclin, si la récurrence de la décadence constitue une nécessité, il en va tout autrement de la décadence comme phénomène culturel. En tant que celle-ci résulte du triomphe d'un type de discours, elle ne relève ni de la fatalité ni d'une quelconque essence de l'homme ou de l'histoire<sup>3</sup>. Lorsque Nietzsche affirme dans le prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra* que « l'homme n'existe

<sup>1</sup> *Le problème de la vérité...*, *op. cit.*, p. 212.

<sup>2</sup> *Id.*

<sup>3</sup> Notre interprétation s'oppose ici notamment à celle de Deleuze qui, tout en insistant sur l'importance capitale du type du prêtre dans la pensée de Nietzsche, prétend que « le nihilisme et ses formes ne se réduisent nullement [...] à des événements historiques » (*op. cit.*, p. 39) et affirme plutôt qu'il constitue l'essence même de l'homme : « il y a bien des forces actives de l'homme ; mais ces forces particulières ne sont que l'aliment d'un devenir universel des forces, d'un devenir-réactif de toutes les forces, qui définit l'homme et le monde humain » (*ibid.*, p. 193) ; « De la négation, c'est peu de dire qu'elle a dominé notre pensée, nos manières de sentir et d'évaluer jusqu'à ce jour. En vérité, elle est constitutive de l'homme » (*ibid.*, p. 203) ; en conséquence, « la critique de Nietzsche ne s'attaque pas à un accident, mais à l'essence même de l'homme » (*ibid.*, p. 192). Notre interprétation s'oppose évidemment aussi à celle de Heidegger, selon laquelle « le nihilisme meut l'histoire à la manière d'un processus fondamental [...] [et] n'est donc pas un phénomène historique parmi d'autres » (« Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 263).

que pour être surmonté »<sup>1</sup>, il ne vise pas le dépassement d'une décadence essentielle, ou, comme dirait Deleuze, d'un « devenir-réactif » essentiel, mais veut libérer la culture de l'emprise du discours « sacerdotal », en commençant par lui faire prendre conscience de « l'illusion et l'arbitraire au fond même de ce qu'il y a de plus sacré au monde »<sup>2</sup>. Contre « ceux qui [...] parlent d'espérances supra-terrestres », qui sont « des contempteurs de la vie, des moribonds, des intoxiqués dont la terre est lasse »<sup>3</sup>, le surhumain enseigne « le sens de la terre » et encourage à demeurer « *fidèle à la terre* » ; il s'agit donc, sinon de retrouver ce que les « contempteurs » ont recouvert, du moins d'éveiller aux potentialités qu'ils ont étouffées. De plus, pareille entreprise requiert de toute évidence qu'il soit possible pour l'homme de « surmonter » le sens qu'il a reçu jusqu'à présent : pourquoi, en effet, former le projet de surmonter ce qui aurait le caractère de la nécessité ? À quoi bon exhorter au dépassement si le vice était essentiel ? La culture de la décadence ne découle pas de façon inéluctable d'un appauvrissement vital, mais recèle une part de contingence. L'avènement et le pouvoir du discours métaphysico-moral sont des phénomènes historiques<sup>4</sup>. Ils relèvent de la logique de l'« événement » au sens où le définit Foucault : « Événement — il faut entendre par là non pas une décision, un traité, un règne, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée.

<sup>1</sup> 3 ; *KSA*, 4, p. 14 ; p. 48 (trad. mod.).

<sup>2</sup> *APZ*, I, « Des trois métamorphoses » ; *KSA*, 4, p. 31 ; p. 65 ; « Dans le destin global de l'humanité le hasard a régné absolument » (25(136), printemps 1884 ; *KSA*, 11, p. 49 ; *OPC*, 10, p. 61-62) ; « On ne doit surtout pas chercher dans l'histoire de nécessité [...] ! C'est la non-raison du hasard qui est la règle ! » (25(166) ; *ibid.*, p. 58 ; p. 70).

<sup>3</sup> Prologue, 3 ; *KSA*, 4, p. 14-15 ; p. 48. « Le mensonge de l'idéal fut jusqu'ici l'anathème jeté sur la réalité, et l'humanité même en est devenue mensongère et fausse — jusque dans ces instincts les plus profonds — au point d'adorer les valeurs *inverses* de celles qui lui auraient garanti l'épanouissement » (*EH*, avant-propos, 2 ; *KSA*, 6, p. 258 ; *OPC*, 8\*, p. 240) ; cf. aussi *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », A, 2.

<sup>4</sup> Comme le dit B. Williams : « *Morality, in Nietzsche's sense, is not a universal human phenomenon but a particular historical formation* » (*Truth and Truthfulness*, Princeton University Press, 2002, p. 38).

Les forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte »<sup>1</sup>.

Aussi une telle interprétation de la décadence permet-elle de lever certaines difficultés associées à la définition de la culture comme simple « économie corporelle »<sup>2</sup>. En effet, si la culture découle des « évaluations du corps », « d'où sera-t-il possible de faire provenir, dans le cadre "déterministe" de la généalogie, une *nouvelle* culture »<sup>3</sup> ? De même, « à quel titre l'individu Nietzsche peut-il se présenter comme le "*froher Botschafter*" de "nouveaux itinéraires à prescrire pour la culture" [...] ? »<sup>4</sup> Enfin, « comment le *philosophe*, comme "législateur" qui crée de nouveaux concepts, peut-il être l'initiateur d'une "lutte de la *vérité* contre le mensonge millénaire" [...], puisque c'est le *corps* qu'il faut persuader ? »<sup>5</sup> Triple problème de la possibilité d'une *Umwertung* dans un cadre déterministe, de la possibilité de l'action d'un corps singulier sur le « corps » collectif socio-historique, de la possibilité de l'action du discours sur le corps. Or les deux premiers problèmes disparaissent lorsque la culture est rapportée non plus à un quelconque déterminisme corporel, mais à la domination d'un type de discours au service d'une entreprise de pouvoir. Le corps ne produit pas la culture ; la culture, c'est le discours qui s'empare du corps (pour le prolonger ou l'étouffer, selon le cas)<sup>6</sup>. C'est en ce sens que Nietzsche pensera la différence entre la culture grecque et la culture

<sup>1</sup> « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, p. 161. Socrate, par exemple, constitue le symbole d'un tel événement ; en effet, « avec Socrate, quelque chose change » (14(100), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 278 ; *OPC*, 14, p. 72) ; « Socrate représente un moment de la *plus profonde perversité* dans l'histoire de l'humanité » (14(111) ; *ibid.*, p. 289 ; p. 81) : « la *décadence* (*Verfall*) commence avec Socrate » (25(103), printemps 1884 ; *KSA*, 11, p. 37 ; *OPC*, 10, p. 49). Comme le souligne un commentateur : « la naissance de la philosophie précédée par cette autre naissance qu'elle a recouverte, celle de la tragédie, est comme frappée de contingence et relativisée. Le *ex nihilo* socratique de notre modernité trahit une volonté nihiliste d'appropriation de la totalité du temps [...] la figure de Socrate [...] apparaît comme le chiffre de cette "cassure" des temps » (M. Cohen-Halimi, « Comment peut-on être "naïf" ? », in *Nietzsche, cahier de l'Herne*, sous la dir. de M. Crépon, Éditions de l'Herne, 2000, p. 177).

<sup>2</sup> Selon l'expression d'É. Blondel, *op. cit.*, p. 105.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 108-109.

<sup>6</sup> Comme le dit justement J. Champeaux : « Lorsqu'une interprétation parvient à imposer une contrainte dans la durée, elle entraîne la modification des économies pulsionnelles en présence puisque les valeurs qu'elle véhicule en constituent les conditions d'existence » (« Fatalisme et volontarisme chez Nietzsche », in *Lectures de Nietzsche*, sous la direction de J.-F. Balaudé et P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2000, p. 176).

judéo-chrétienne en les rapportant aux discours des leurs « interprètes fondateurs ». Quant au dernier problème, il renvoie effectivement à une limite du discours nietzschéen : si le corps n'est pas ce qui détermine positivement la culture, son « état de santé » pose toutefois une limite au type de discours qu'il peut supporter, il détermine des « conditions d'existence ». Or « on ne réfute pas des conditions d'existence on peut seulement — *en avoir d'autres* »<sup>1</sup>. Un sol n'est pas également propice à tous les fruits. Ce qui explique qu'une nouvelle culture, sauf à dépendre entièrement de la contingence historique, doit donc être précédée d'une entreprise d'« élevage »<sup>2</sup>, ce qui sur ce point donne en effet à l'entreprise nietzschéenne l'apparence d'une « sorte de volontarisme idéaliste »<sup>3</sup>. Nous reviendrons sur cette question.

La décadence détermine donc la culture occidentale non pas à la manière d'une propriété essentielle, mais en raison de cet événement (sans cesse répété) qu'a été l'aménagement des forces conduisant au pouvoir du type sacerdotal. Car, en effet, selon Nietzsche, « jusqu'à présent, le prêtre a *régné* ! »<sup>4</sup> En insistant sur la décadence en tant que phénomène biologique plutôt que culturel, on occulte la distinction importante entre celle-ci et le nihilisme comme processus historique. À titre d'exemple, citons la lecture de M. Haar qui, après avoir identifié à juste titre un « rythme à deux temps » du mouvement historique, distingue la décadence comme « fatigue anhistorique de la vie » du nihilisme défini comme « irrépétable *déclin des valeurs* »<sup>5</sup>. Une telle distinction laisse échapper une détermination importante qui ne se réduit ni à un phénomène vital, ni à un devenir historique, mais qui arrime le premier au second en l'y inscrivant : la décadence comme discours de pouvoir instauré par le prêtre. Or s'il est vrai que l'histoire du nihilisme obéit à une logique, voire une dialectique, qui soustrait son

<sup>1</sup> Fragment cité par É. Blondel, *op. cit.*, p. 239, note 237.

<sup>2</sup> Cf. par exemple *PBM*, 203 et *AC*, 3.

<sup>3</sup> É. Blondel, *op. cit.*, p. 109.

<sup>4</sup> *AC*, 12 ; *KSA*, 6, p. 179 ; *OPC*, 8\*, p. 170 ; « le prêtre [...] n'est pas seulement maître à l'intérieur d'une certaine communauté religieuse, mais l'est partout » (*EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *A*, 2 ; *ibid.*, p. 331 ; p. 303).

<sup>5</sup> *Par-delà le nihilisme*, *op. cit.*, p. 65.

déploiement à la contingence, cette nécessité interne n'est que la conséquence de l'émergence de la décadence qui est en soi coup de dés, « événement » pur. Le nihilisme désigne le déploiement historique nécessaire de la décadence<sup>1</sup> comme détermination culturelle contingente. Qu'est-ce donc alors que le discours métaphysico-moral ? Non pas le symptôme d'une humanité malade, mais le dispositif de pouvoir d'un type déterminé :

« Eh quoi ? L'humanité même serait-elle en *décadence* ? L'aurait-elle toujours été ? — Ce qui est sûr, c'est que seules des valeurs de *décadence* lui ont été *inculquées* comme valeurs suprêmes. [...] Reste la possibilité que ce ne soit pas l'humanité qui soit en pleine dégénérescence, mais seulement cette engeance parasitaire, la race des *prêtres*, qui, grâce à la morale, a su, à coups de mensonges, s'imposer comme arbitre des valeurs — et qui a pressenti dans la morale chrétienne son meilleur moyen d'accéder *au pouvoir*... Et, de fait, c'est bien là ma conviction : les professeurs, les guides de l'humanité, y compris les théologiens, furent tous sans exception des *décadents* [...]. *Définition de la morale* : l'idiosyncrasie des *décadents*, avec l'arrière-pensée (couronnée de succès !) de *se venger de la vie*. Je tiens beaucoup à *cette* définition. »<sup>2</sup>

La dimension critique du projet nietzschéen se trouve dès lors redéfinie : plutôt qu'un diagnostic de clinicien sur la maladie de la civilisation occidentale (pour ne se limiter qu'à ce type de lecture), il faut y voir avant tout la mise à jour et la dénonciation d'une stratégie de pouvoir, stratégie qui ne relève évidemment pas d'un quelconque machiavélisme délibéré, mais qui se déploie « inconsciemment »<sup>3</sup> comme discours sur le

<sup>1</sup> En effet, « le nihilisme n'est pas une cause, mais seulement la logique de la décadence » (14(86), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 265 ; *OPC*, 14, p. 62), il constitue « *ce qui devait nécessairement en sortir (was aus ihm wachsen musste)* » (*GM*, II, 24 ; *KSA*, 5, p. 336 ; *OPC*, 7, p. 286 ; Nietzsche souligne).

<sup>2</sup> *EH*, « Pourquoi je suis un destin », 7 ; *KSA*, 6, p. 372-373 ; *OPC*, 8\*, p. 340 ; « La *réalité* cachée par ce pitoyable mensonge [= celui de l'"ordre moral universel"] est celle-ci : un type humain parasitaire qui ne prospère qu'au détriment de toutes les formes saines de la vie, le *prêtre*, abuse du nom de Dieu : il nomme "Règne de Dieu" un état de choses où c'est le prêtre qui détermine la valeur des choses ; il nomme "volonté de Dieu" les moyens par lesquels un tel état est atteint ou maintenu. Avec un froid cynisme, il évalue les peuples, les époques, les individus, selon qu'ils ont favorisé la suprématie des prêtres ou qu'ils y ont mis obstacle » (*AC*, 26 ; *KSA*, 6, p. 195 ; *OPC*, 8\*, p. 184). Les prêtres sont « les types de la *décadence* » (14(182), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 366 ; *OPC*, 14, p. 142).

<sup>3</sup> Nietzsche parle en ce sens d'un « machiavélisme inconscient de la puissance » (9(145), automne 1887). Comme le remarque fort justement B. Williams : « *the process invoked in the explanation [...] must be*

monde, c'est-à-dire comme « interprétation » à partir d'une perspective déterminée<sup>1</sup>. La culture de la décadence n'est pas la simple transposition dans l'espace intellectuel de la décadence physiologique, mais sa récupération par le discours du prêtre pour asseoir sa puissance<sup>2</sup>. Les derniers ouvrages, tout particulièrement *L'Antéchrist* et *Ecce Homo* (ainsi que les fragments posthumes de 1888), ne laissent planer aucun doute sur l'objet précis de la critique nietzschéenne : il s'agit de libérer l'humanité de la « tyrannie du hasard et des prêtres »<sup>3</sup>. Telle est l'originalité du traitement par Nietzsche d'un thème à la mode pendant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle : penser la question de la « décadence » dans l'optique de l'activité interprétative de la volonté de puissance en tant que production culturelle incommensurable avec le simple fait brut de la dégénérescence biologique. Penser la décadence exige de poser le problème du type d'interprète qui en constitue l'origine. Pour cette raison, en effet, « la question de la décadence, centrale dans la théorie nietzschéenne de la *Kultur*, se présente comme une enquête sur le type religieux — le prêtre — en tant qu'il “veut la décadence”. »<sup>4</sup> Ce qui fait, par exemple, toute l'importance de *La généalogie de la morale* n'est pas seulement

---

*unconscious, since no-one could arrive at the result while acknowledging this route to it. For the same reason, people who are identified with the result, the outlook of morality, must be resistant to this explanation of it* » (*op. cit.*, p. 37). Ainsi, dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche précise que le « remède » sacerdotal « a été appliqué avec bonne conscience » (III, 20 ; KSA, 5, p. 388 ; OPC, 7, p. 328). Voir déjà HTH I, 52.

<sup>1</sup> De façon générale : « toutes ces valeurs [...] ne sont que les résultats de certaines perspectives de l'utilité propres à maintenir et à accroître des formations de domination humaine » (11(99), novembre 1887-mars 1888 ; KSA, 13, p. 49 ; OPC, 13, p. 244).

<sup>2</sup> Parmi de nombreux passages, ce fragment de l'hiver 1887-1888 : « toutes les “désirabilités” (*Wünschbarkeiten*) eu égard à l'homme furent d'absurdes et dangereuses extravagances, au gré desquelles une espèce d'homme particulière voudrait imposer à l'humanité ses propres conditions de conservation et de croissance en tant que loi » (11(118), novembre 1887-mars 1888 ; KSA, 13, p. 56 ; OPC, 13, p. 250). Voir déjà A, 96.

<sup>3</sup> EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres », A, 2 ; KSA, 6, p. 330 ; OPC, 8\*, p. 303. Voir aussi AC, 26, 38, 49. Déjà, dans l'aphorisme qui vient clore le premier livre d'*Aurore*, Nietzsche évoque le temps où « toutes les coutumes et les mœurs sur lesquelles s'appuie la puissance des dieux, des prêtres et des rédempteurs seront anéanties, [où], donc, la morale au sens ancien sera morte » (96 ; KSA, 3, p. 87 ; OPC, 4, p. 76-77). De même, à l'aphorisme 107 Nietzsche donne cette explication de l'autoritarisme moral : « Cette autorité de la morale entrave la pensée en des matières où il pourrait être dangereux de penser faux [...]. Faux : cela veut dire ici “dangereux”, — mais dangereux pour qui ? [...] ce n'est [...] pas le danger couru par l'auteur de l'action que les tenants de la morale autoritaire ont en vue, mais leur propre danger, leur perte éventuelle de puissance et de prestige » (*ibid.*, p. 94-95 ; p. 85-86). Heidegger souligne à juste titre que ce qui intéresse Nietzsche dans le christianisme n'est pas tant la « vie chrétienne » que l'entreprise politique : « Pour Nietzsche, le christianisme est la manifestation historique, séculière et politique de l'Église et de son appétit de puissance, dans le cadre de la formation de l'humanité occidentale et de sa civilisation moderne » (« Le mot de Nietzsche “Dieu est mort” », *op. cit.*, p. 265).

<sup>4</sup> P.-L. Assoun, *Freud et Nietzsche*, Paris, PUF, « Quadrige », 1998, p. 287.

la lumière qu'elle jette sur l'origine des valeurs morales, mais bien le portrait implicite qu'elle trace du prêtre, qui en est l'artisan, et du dispositif déployé pour les faire triompher. Comme le souligne Nietzsche, en plus des thèmes explicitement traités, « ce livre contient la première psychologie du prêtre »<sup>1</sup>. Plus encore, nous aurons l'occasion d'y revenir, il est possible de considérer l'œuvre nietzschéenne dans son ensemble comme une vaste critique *ad hominem* ; en un sens, ainsi que l'affirme péremptoirement Deleuze : « le type du prêtre, il n'y a pas d'autre problème pour Nietzsche »<sup>2</sup>.

Enfin, il faut imaginer Nietzsche lui-même continuellement aux prises avec la difficulté de dénoncer le prêtre sous tous ses déguisements sans succomber à la tentation d'en revêtir un malgré lui, d'autant plus qu'il reconnaît la dimension sacerdotale de son propre caractère<sup>3</sup>. La philosophie comme entreprise d'affranchissement<sup>4</sup>, comme volonté de santé<sup>5</sup>, la nécessité de se méfier de soi jusqu'à prendre parti contre soi-même<sup>6</sup> comme paradoxal détour devant conduire à « devenir ce que l'on est », autant de manifestations de ce combat intérieur entre deux pôles de la personnalité. Sur le plan théorique, le dispositif sacerdotal de pouvoir reposant sur une certaine configuration de l'espace intellectuel<sup>7</sup>, on peut lire l'évolution de la pensée nietzschéenne comme la prise de conscience progressive des limites de l'exposé philosophique traditionnel quant à la

<sup>1</sup> EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *GM* ; *KSA*, 6, p. 353 ; *OPC*, 8\*, p. 322.

<sup>2</sup> *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 146. Citons aussi A. Danto qui, dans le cadre d'une lecture bien différente, tenait un propos analogue sur cette question spécifique : « *It is, then, not the ordinary beliefs of ordinary men which are under attack, but the philosophical justification of these beliefs by philosophers [...]. Nietzsche's polemic has been with philosophers* » (*Nietzsche as Philosopher*, New York, Macmillan, 1965, p. 131).

<sup>3</sup> Il s'agit d'un défi de taille, compte tenu de sa propre éducation luthérienne et de sa thèse voulant qu'on « n'efface pas de l'âme d'un homme ce que ses ancêtres ont aimé faire le mieux et le plus constamment », et qu'il « est impossible qu'un homme ne porte pas dans son corps les goûts et les préférences de ses parents et de ses aïeux » (*PBM*, 264 ; *KSA*, 5, p. 218-219 ; *OPC*, 7, p. 191). Cf. aussi *AC*, 8.

<sup>4</sup> *HTH I*, préface, 3.

<sup>5</sup> EH, « Pourquoi je suis si sage », 2.

<sup>6</sup> *HTH II*, préface, 4.

<sup>7</sup> Liée notamment à « l'esprit de vengeance » : « *L'esprit de vengeance*, telle est, ô mes amis, la forme supérieure de la réflexion chez l'homme jusqu'à ce jour » (*APZ*, II, « De la rédemption » ; *KSA*, 4, p. 180 ; p. 187) ; de même, ce fragment posthume cité par Deleuze : « L'instinct de la vengeance s'est tellement emparé de l'humanité au cours des siècles que toute la métaphysique, la psychologie, l'histoire et surtout la morale en portent l'empreinte. Dès que l'homme a pensé il a introduit dans les choses le bacille de la vengeance » (in *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 40). De façon générale : « Dieu est mort : mais telle est la nature des hommes que des millénaires durant peut-être, il y aura des cavernes où l'on montrera encore son ombre. Et quant à nous — il nous faut vaincre son ombre aussi ! » (*GS*, 108 ; *KSA*, 3, p. 467 ; *OPC*, 5, p. 125).



possibilité d'effectuer une critique du prêtre sans reproduire la logique de son discours. Puisque la perspective morale constitue l'essence de la représentation judéo-chrétienne du monde, qu'elle est au fondement de l'organisation de son univers intellectuel, puisque pour Nietzsche la raison occidentale est avant tout raison morale, pratique, on peut dire que la *Généalogie de la morale* est aussi implicitement une généalogie du *sens*, ou disons du cadre métaphysique tel qu'il existe dans notre culture. Non seulement y apprend-on comment le ressentiment est à l'origine du christianisme (première dissertation), comment la conscience morale s'enracine dans « l'instinct de cruauté » (deuxième dissertation) et comment l'idéal ascétique découle d'une volonté de néant (troisième dissertation), mais on assiste aussi progressivement à la mise en place du dispositif logique et conceptuel se trouvant, selon Nietzsche, au fondement de la *Weltanschauung* judéo-chrétienne. L'élucidation de l'origine de la mauvaise conscience, par exemple, contribuera donc aussi à jeter de la lumière sur un aspect de la « logique du sens » qui informe notre vision du monde<sup>1</sup>. Or on peut dire de façon schématique que cette logique consiste avant tout à introduire le manque au sein du réel pour ensuite le rapporter à son « sens » ou sa « vérité » au sein du discours. Le discours métaphysique occidental est un discours sur l'absence qui se propose lui-même comme lieu de la présence. Avant d'être « métaphysique » par son contenu, un discours l'est d'abord en ce qu'il prétend s'élever au-dessus du réel. Pour le « prêtre », qui est toujours un « idéaliste », la primauté ontologique revient au discours. En conséquence, il s'agira de plus en plus pour Nietzsche d'ajouter à la dénonciation théorique l'exemple concret d'un type opposé, c'est-à-dire d'un penseur qui se démarque du prêtre non pas tellement par le contenu théorique de son enseignement que par son rapport au discours lui-même.

---

<sup>1</sup> « *L'on doit au christianisme* : l'immixtion du concept de culpabilité et de châtement dans tous les concepts » (10(7), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 458 ; *OPC*, 13, p. 112).

Puisque notre objectif est de mettre en relief l'importance et la fonction de la probité dans l'œuvre de Nietzsche, et que celle-ci est l'héritière de la volonté de vérité ou la véracité judéo-chrétienne qui doit elle-même son origine et son développement au dispositif de pouvoir du « prêtre », nous examinerons d'abord ce dernier sommairement, à partir *La généalogie de la morale* qui en analyse l'élaboration progressive. Il peut être considéré comme un cas particulier, quoique de grande importance si on considère le rôle historiquement prépondérant du prêtre religieux, de la stratégie généralement mise en œuvre par la « race des prêtres », qui s'étend bien au-delà de la figure ecclésiastique. L'examen du travail du prêtre dans sa version judaïque, puis chrétienne, que proposent respectivement la première et la deuxième dissertation, nous intéressera donc d'abord dans la mesure où il fournit une analyse détaillée d'un procédé commun au type sacerdotal en général. Nietzsche le résume schématiquement : « il lui faut d'abord blesser pour faire le médecin ; s'employant ensuite à calmer la douleur que cause la blessure, il *empoisonne en même temps la blessure* »<sup>1</sup>. De façon générale, nous sommes d'accord avec P. Valadier pour dire « qu'est prêtre celui qui apporte consolation ou sens (peu importe lesquels) à la souffrance du faible »<sup>2</sup>, en apportant une restriction importante toutefois selon laquelle le prêtre ne règne pas par l'attribution de *n'importe quel* sens au « fait brut » de la souffrance, mais bien en lui conférant un sens qui consiste à en faire la conséquence d'un « manque » ou d'un « défaut »<sup>3</sup>, dont lui seul détiendrait

<sup>1</sup> *GM*, III, 15 ; *KSA*, 5, p. 373 ; *OPC*, 7, p. 315-316 ; « l'excitation de la *mauvaise* conscience », pour rendre nécessaires des sauveurs, des prêtres et autres de ce genre » (9(124), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 409 ; *OPC*, 13, p. 73) ; et déjà *HTH I*, 555 : « Il y a des gens qui veulent rendre la vie pénible aux hommes sans autre raison que de leur offrir par après leurs recettes pour soulager la vie, par exemple leur christianisme » (*KSA*, 2, p. 331 ; *OPC*, 3\*, p. 278) ; cf. aussi l'aphorisme 119 ; « Tous les prédicateurs de morale comme aussi tous les théologiens ont une commune inconvenance : ils cherchent à persuader les hommes qu'ils seraient au plus mal et qu'une cure dernière, dure et radicale leur serait indispensable » (*GS*, 326 ; *KSA*, 3, p. 553 ; *OPC*, 5, p. 205).

<sup>2</sup> *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Les éditions du Cerf, 1974, p. 290.

<sup>3</sup> À titre d'exemple : « "Explication" des impressions *désagréables*. [...] Ces impressions sont déterminées par des actions que l'on ne peut approuver (malaise physiologique attribué au sentiment du "péché" ou de la "peccabilité" — on a toujours des raisons d'être mécontent de soi). Elles le sont à titre de châtement, à titre de sanction pour quelque chose que nous n'aurions pas dû faire, que nous n'aurions pas dû être. [...] Ces impressions sont la conséquence d'actions irréfléchies à l'issue malencontreuse (l'affectivité, les sens, posés comme "coupables" ; des détresses physiologiques interprétées, à l'aide d'*autres* détresses, comme "méritées") » (*CI*, « Les quatre grandes erreurs », 6 ; *KSA*, 6, p. 94 ; *OPC*, 8\*, p. 93).

le remède. Le prêtre « falsifie » la douleur, il lui retire son « innocence »<sup>1</sup> ; bref, il commence toujours par un mythe de la chute. Et de même que le prêtre religieux ne constitue qu'un cas particulier du type sacerdotal, la conscience pécheresse n'est qu'une modalité de la détermination plus générale de la conscience occidentale en tant que « conscience en défaut »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> « Falsification dans la psychologie [...] tout *déplaisir*, tout *malheur* ont été falsifiés avec l'injustice (la culpabilité) (on a ôté son innocence à la douleur) » (9(156), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 427 ; *OPC*, 13, p. 87).

<sup>2</sup> Ainsi au « péché » et à la « faute » dans la sphère morale-religieuse correspondent l'opinion, l'apparence ou l'erreur en philosophie : « Socrate [...] confère au savoir et à la connaissance la vertu d'une panacée et conçoit l'erreur comme le mal en soi » (*NT*, 15 ; *KSA*, 1, p. 100 ; *OPC*, 1\*, p. 108). On voit, bien sûr, comment certaines des analyses de Foucault se situent clairement dans la voie tracée ici par la pensée nietzschéenne (il est évidemment le premier à le reconnaître). Si la « volonté de vérité » peut agir « comme prodigieuse machinerie destinée à exclure » (*L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 22), c'est d'abord parce qu'elle « inclut », dans le but de soumettre. Le pouvoir ne s'obtient que moyennant l'adhésion du plus grand nombre aux conditions initialement « idiosyncrasiques » des « décadents » que sont les « professeurs, les guides de l'humanité, [...] les théologiens » (*EH*, « Pourquoi je suis un destin », 7). Le succès des « systèmes d'exclusion » en tant que dispositifs de pouvoir se mesure à leur capacité à s'universaliser et donc à être « adoptés » aussi par ce qui est frappé d'exclusion ; en effet, au lieu d'établir une relation verticale de pouvoir durable, l'expropriation pure et simple aboutit plutôt à la confrontation, au rapport oppositionnel. Autrement dit, ces « systèmes » ne réussissent qu'à condition de réintroduire le « dehors » dans le « dedans » en quelque sorte, de faire de l'exclusion une modalité de l'être-inclus. Bref, dans les termes de notre problématique, le motif d'exclusion asservit quand il devient un défaut ou un manque dont les « gardiens du discours » possèdent la solution. Enfin, soulignons que lorsque Foucault propose d'« essayer de repérer comment s'est fait, mais comment aussi fut répété, reconduit, déplacé ce choix de la vérité à l'intérieur duquel nous sommes pris mais que nous renouvelons sans cesse » (*ibid.*, p. 64), on peut dire qu'il trace le programme d'une analyse des formes de ce type de « prêtreise » qui fait de l'erreur ou de l'apparence le mal ou le « défaut fondamental ».

## 2. Le « dispositif » sacerdotal

### 2.1. Typologie du « prêtre »

Pour Nietzsche, la notion de « prêtre » sert d'abord à désigner une réalité « typologique », c'est-à-dire qu'elle renvoie à un régime particulier de la volonté de puissance avec l'aménagement caractéristique des « forces » ou des « instincts » qui l'accompagne<sup>1</sup> ; ce qui explique le fréquent recours à la métaphore biologique<sup>2</sup> pour la définir et l'indétermination relative des figures historiques qui lui correspondent<sup>3</sup>. Toutefois, il est clair qu'il s'étend bien au-delà de sa forme religieuse : « partout, j'ai retrouvé ses traces »<sup>4</sup>, « il n'appartient à aucune race en particulier ; il prospère partout »<sup>5</sup>, pour aller jusqu'à prendre la figure du philosophe<sup>6</sup>. La décadence, en tant que règne du discours sacerdotal, n'est donc pas seulement la conséquence d'une rupture historique engendrée par la prise de pouvoir du prêtre à un moment précis de l'histoire, mais aussi d'une reprise constante de ce discours (qui peut différer dans son contenu mais non dans sa forme) par les « prêtres » qui renaissent partout et à toutes les époques<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Comme l'affirme Deleuze : « un type est précisément constitué par la qualité de la volonté de puissance, par la nuance de cette qualité et par le rapport de forces correspondant » (*op. cit.*, p. 89).

<sup>2</sup> En ce sens, Nietzsche parlera de l'« instinct », du « sang » (par exemple en *AC*, 8, 9, 10) ou de la « race » (*EH*, « Pourquoi je suis un destin », 7) du type sacerdotal.

<sup>3</sup> C'est ainsi que semblent relever d'un même type le « fondateur de religion », le prêtre, le pasteur ou le théologien.

<sup>4</sup> *AC*, 9 ; *KSA*, 6, p. 175 ; *OPC*, 8\*, p. 166 ; « le prêtre [...] n'est pas seulement maître à l'intérieur d'une certaine communauté religieuse, mais l'est partout » (*EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *A*, 2 ; *ibid.*, p. 331 ; p. 303).

<sup>5</sup> *GM*, III, 11 ; *KSA*, 5, p. 362 ; *OPC*, 7, p. 307. Il y a en effet une plasticité du type sacerdotal, comme le souligne P. Valadier : « le type de prêtre a une plasticité qui permet de la retrouver chez des hommes apparemment étrangers à tout sacerdoce culturel et ecclésiastique » (*op. cit.*, pp. 289-290).

<sup>6</sup> Le philosophe, « ce prêtre caché » (*EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *A*, 2 ; *KSA*, 6, p. 331 ; *OPC*, 8\*, p. 303) ; « la philosophie est corrompue par le sang de théologien » (*AC*, 10 ; *KSA*, 6, p. 176 ; *OPC*, 8\*, p. 167) ; « chez presque tous les peuples, le philosophe ne constitue que le perfectionnement du type sacerdotal » (*AC*, 12 ; *KSA*, 6, p. 178 ; *OPC*, 8\*, p. 169) ; cf. aussi 14 (189), (194) et 15(71), printemps 1888.

<sup>7</sup> C'est avec « régularité », dit Nietzsche, que le prêtre « fait son apparition à presque toutes les époques » (*GM*, III, 11 ; *KSA*, 5, p. 362 ; *OPC*, 7, p. 307).

La puissance de ce type réside avant tout dans son caractère hybride. Il participe à la fois de la force et de la faiblesse, de la santé et de la maladie<sup>1</sup>. Partageant la « maladie » des faibles, il aspire comme eux à un remède, et surtout il les comprend, c'est-à-dire qu'il est fin psychologue en matière de faiblesse, connaissance essentielle à son entreprise de domination. Ce savoir et cette complicité seront mis au service de sa force<sup>2</sup>, sa grande volonté de puissance, par laquelle il saura se maîtriser lui-même et gouverner les autres. « Il faut qu'il soit lui-même malade, il faut qu'il ait une affinité foncière avec les malades et les déshérités pour pouvoir les entendre [...]; mais il lui faut aussi être fort, plus maître encore de soi que des autres, indemne surtout dans sa volonté de puissance, afin d'obtenir la confiance des malades et d'en être craint »<sup>3</sup>. Cette dualité de nature n'est pas sans rappeler celle de Nietzsche lui-même<sup>4</sup>; proximité, voire parenté<sup>5</sup>, qui lui confère une compétence particulière en la matière en lui donnant accès à une connaissance directe par l'introspection et l'expérience personnelle<sup>6</sup>.

Ce qui caractérise le type du prêtre du point de vue de la volonté de puissance, et qui en fait le personnage central de la civilisation occidentale, est donc ce mélange de faiblesse et de force : le prêtre est un malade créateur. Il est « l'artiste du ressentiment », selon la formule de Deleuze<sup>7</sup>, ou encore le « décadent actif, le réactif actif » que M. Haar distingue du « décadent vulgaire »<sup>8</sup> ; bref, le prêtre est celui qui donne forme à la matière brute du ressentiment, qui donne la parole à ce qui était condamné au silence, à la non-histoire, à la dégénérescence et à la mort. Mais précisément parce que la volonté sur laquelle repose son pouvoir, la sienne et celle de ceux qu'il cherche à gouverner, ne peut

<sup>1</sup> En ce sens, Nietzsche parlera de « ces hybrides de maladie et de volonté de puissance que l'on nomme "fondateurs de religion" » (*EH*, avant-propos, 4 ; *KSA*, 6, p. 259 ; *OPC*, 8\*, p. 241).

<sup>2</sup> Dans la *Généalogie*, le type du prêtre est placé sous le signe de l'aristocratie ; cf. *GM*, I, 6, 7.

<sup>3</sup> *GM*, III, 15 ; *KSA*, 5, p. 372 ; *OPC*, 7, p. 315 (trad. mod.). Le prêtre est plus qu'un simple « décadent » : il est aussi capable de faire servir à ses fins les forces de décadence (voir notamment *AC*, 24).

<sup>4</sup> Qu'il fait remonter à sa « double origine » : « cette double origine, — du sommet et du bas de l'échelle de la vie pour ainsi dire —, qui fait de moi à la fois un *décadent* et un *commencement* » (*EH*, « Pourquoi je suis si sage », 1 ; *KSA*, 6, p. 264 ; *OPC*, 8\*, p. 245).

<sup>5</sup> « Mon sang est apparenté au leur » (*APZ*, II, « Des prêtres » ; *KSA*, 4, p. 117 ; p. 134).

<sup>6</sup> Ce qu'il admet expressément dans *Ecce Homo* (voir par exemple « Pourquoi je suis si sage », 1)

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 143.

<sup>8</sup> *Par-delà le nihilisme*, *op. cit.*, p. 68.

d'elle-même s'inscrire dans la durée par son action dans la réalité concrète, c'est la *parole* du prêtre, son *discours*, qui en deviendra le représentant<sup>1</sup>. De façon générale, « en quelle *bestialité de l'idée* elle [= la "bête homme"] se répand pour peu qu'on l'empêche d'être *bête de l'action* »<sup>2</sup>. Nous reviendrons sur le contexte précis de ce passage, mais ce qu'il importe ici de souligner est l'affirmation du principe de la relève par le discours de l'incapacité d'agir. Ce qui nous indique la deuxième caractéristique du type sacerdotal : il s'impose par le discours, dont il est un spécialiste. D'où l'importance de Socrate, par exemple : en plus de sa nature hybride, ce qui le distingue comme « prêtre » c'est qu'il séduit les Grecs en s'adressant à un de leurs instincts fondamentaux, l'instinct « agonal », mais tout en en déplaçant le lieu de réalisation de la palestre au théâtre discursif, à la représentation, de façon à gagner le pouvoir : avec la dialectique « il découvrit une nouvelle variété d'«*Agon*», et [...] il en devint le premier maître d'armes »<sup>3</sup>. Et, en tant que « prêtre », c'est par son aptitude psychologique à comprendre la « maladie » de son époque qu'il pourra mettre à son service les mouvements de décadence<sup>4</sup>. C'est donc toujours au moyen d'« une certaine habileté dans la manière de débaptiser les choses et de changer les noms »<sup>5</sup> que le prêtre confie à la représentation la fonction d'accomplir ce dont l'action est incapable : « que veulent-ils enfin ? *Représenter* tout au moins la justice, l'amour, la sagesse, la supériorité »<sup>6</sup>. Comme l'affirme S. Kofman : « Le seul moyen pour [les prêtres] de triompher de l'aristocratie saine était d'affirmer la toute-puissance de la pensée »<sup>7</sup>. Le prêtre prétend au pouvoir en défendant le pouvoir des mots, ce que Nietzsche nomme aussi parfois le « saint mensonge » : « La

<sup>1</sup> « Qu'est-ce qui donne de l'*autorité*, quand on ne dispose pas de la puissance physique [...] ? comment, notamment, gagne-t-on de l'*autorité sur* ceux-là mêmes qui possèdent la force physique et l'*autorité* ? [...] Ce n'est qu'en faisant croire qu'[on] dispose d'une puissance plus haute et plus forte, [...] qu'[on *sait*] ce qui est vrai, ce qu'est Dieu, ce qu'est le but, ce qu'est la voie » (14(189), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 376-377 ; *OPC*, 14, p. 150-151).

<sup>2</sup> *GM*, II, 22 ; *KSA*, 5, p. 332-333 ; *OPC*, 7, p. 284 (trad. mod.).

<sup>3</sup> *CI*, « Le problème de Socrate », 8 ; *KSA*, 6, p. 71 ; *OPC*, 8\*, p. 72.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>5</sup> *GM*, III, 18 ; *KSA*, 5, p. 382-383 ; *OPC*, 7, p. 323 (trad. mod.).

<sup>6</sup> *Ibid.*, 14, p. 369 ; p. 312.

<sup>7</sup> *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Payot, 1972, p. 78.

“loi”, la “volonté divine”, le “livre saint”, l’“inspiration” : ce ne sont là que des mots exprimant les conditions *dans lesquelles* le prêtre accède au pouvoir [...]. Ces notions se retrouvent à la base de toutes les organisations sacerdotales, de toutes les sociétés assurant la domination des philosophes ou des prêtres »<sup>1</sup> ; on peut évidemment ajouter la « vérité » à la liste : « il [=le “saint mensonge”] ne manque pas non plus chez Platon. “La vérité est là” : partout où l’on entend ces mots, cela signifie que *le prêtre ment* »<sup>2</sup>. La question du mensonge nous retiendra plus loin, ce qui importe ici est la fonction médiatrice du discours dans l’accession au pouvoir du prêtre. Le « syllogisme sacerdotal »<sup>3</sup> est le dispositif par lequel le pouvoir absolu du prêtre est garanti par le pouvoir absolu du discours auquel il s’identifie et dont il se fait le gardien<sup>4</sup>. Or cette croyance en la toute-puissance du discours, ou disons au primat du discours sur la réalité concrète, cette « contre-nature »<sup>5</sup> qui est « ignorance *in physiologicis* »<sup>6</sup>, « qui empêche que la réalité soit à l’honneur »<sup>7</sup>, est précisément ce que Nietzsche fustige sous le nom d’« idéalisme » : « l’on a enseigné à mépriser les “petites choses”, je veux dire les conditions élémentaires de la vie même »<sup>8</sup>, « prêtres et professeurs, et ce sublime despotisme des idéalistes de toute sorte [...] persuadent déjà à l’enfant que ce qui

<sup>1</sup> AC, 55 ; KSA, 6, p. 239 ; OPC, 8\*, p. 222 ; cf. aussi 10(157)-3, automne 1887.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 239 ; p. 223. En ce sens, « la cause du saint mensonge est la *volonté de puissance* » (15(45), printemps 1888 ; KSA, 13, p. 439 ; OPC, 14, p. 201).

<sup>3</sup> AC, 55 ; KSA, 6, p. 239 ; OPC, 8\*, p. 222.

<sup>4</sup> Le sacerdoce juif, par exemple, « s’était entendu à présenter tout ce que *lui-même* revendiquait en tant qu’*institution divine*, qu’observance accomplissant un commandement de Dieu » (10(79), automne 1887 ; KSA, 12, p. 500 ; OPC, 13, p. 145) ; de même aussi ces réflexions dans le contexte de la lecture du livre des lois de Manou de L. Jacolliot : « *Origine de la morale*. Le prêtre veut faire admettre qu’il est le *type suprême* de l’Humanité, qu’il règne, — et même sur ceux qui détiennent le *pouvoir* [...]. *Moyens*. Lui seul est celui qui *sait*. [...] Lui seul est en un certain sens Dieu et retourne à la divinité. Lui seul est l’intermédiaire entre Dieu et les *autres* [...]. *Moyens*. La *vérité* existe. Il n’y a qu’une forme qui permette d’y atteindre : devenir prêtre [...]. Il n’y a pas d’autre source du *Bien* que le prêtre » (14(199), printemps 1888 ; KSA, 13, p. 382-383 ; OPC, 14, p. 155) ; cf. aussi 14(189) ; et au fragment 15(42) : « Le saint mensonge a donc inventé un *Dieu qui punit et récompense*, qui reconnaît rigoureusement le code des lois des prêtres et les envoie dans le monde, eux, précisément, comme ses porte-parole et plénipotentiaires » (*ibid.*, p. 435 ; p. 198).

<sup>5</sup> EH, « Pourquoi j’écris de si bons livres », 5 ; KSA, 6, p. 307 ; OPC, 8\*, p. 283. « Le prêtre chrétien est l’espèce d’homme la plus vicieuse : car il enseigne la contre-nature » (25(1), décembre 1888-début janvier 1889 ; KSA, 13, p. 638 ; OPC, 14, p. 378).

<sup>6</sup> *Ibid.*, « Pourquoi je suis si avisé », 2 ; p. 283 ; p. 262.

<sup>7</sup> AC, 9 ; *ibid.*, p. 175-176 ; p. 167.

<sup>8</sup> EH, « Pourquoi je suis si avisé », 10 ; *ibid.*, p. 296 ; p. 273.

importe est tout autre chose »<sup>1</sup>. « Ce que l'humanité a jusqu'ici pris au sérieux, ce ne sont même pas des réalités, mais de simples chimères »<sup>2</sup>. Au penchant pour les « grands mots »<sup>3</sup> et les entités intelligibles de l'instinct théologique, Nietzsche oppose « *le sens des réalités*, l'ultime et le plus précieux de tous les sens »<sup>4</sup>, qui reconnaît l'importance de « ces choses mineures — alimentation, lieu, climat, délassements, toute la casuistique de l'égoïsme »<sup>5</sup>. On retrouve cette idée déjà clairement exprimée dans le *Voyageur et son ombre* : « De tout ce que tu as dit, rien ne m'a plu *d'avantage* que certaine promesse [= allusion à VO, 16] : vous allez redevenir bons voisins des choses les plus proches. »<sup>6</sup> Le recours à un jargon philosophique serait ici contraire à l'idée qu'il veut exprimer et risquerait de l'obscurcir. De plus, il ne ferait que répéter le vice fondamental du discours du prêtre qui est d'accorder aux mots plus d'importance qu'aux « choses » et au concept la primauté sur la réalité concrète.

On reconnaît donc le type sacerdotal en ce que d'un point de vue « instinctuel » ou « naturel » il présente un caractère hybride, mélange de force et de faiblesse, et en ce qu'un tel caractère se prolonge au niveau du discours par l'« idéalisme ». Aussi est-ce d'abord dans le primat accordé à la vie concrète et la destitution du pouvoir du discours, l'« anti-idéalisme », qu'il faudra chercher le type opposé. Or cet anti-idéalisme ira de pair avec la vertu de probité<sup>7</sup>, qui constitue notre sujet.

<sup>1</sup> HTH, II, « Le voyageur et son ombre », 6 ; KSA, 2, p. 542 ; OPC, 2, p. 159.

<sup>2</sup> EH, « Pourquoi je suis si avisé », 10 ; KSA, 6, p. 295-296 ; OPC, 8\*, p. 273.

<sup>3</sup> Fragment 11(136), novembre 1887-mars 1888 ; KSA, 13, p. 62 ; OPC, 13, p. 255 ; cf. aussi 11(143).

<sup>4</sup> AC, 59 ; KSA, 6, p. 248 ; OPC, 8\*, p. 230.

<sup>5</sup> EH, « Pourquoi je suis si avisé », 10 ; *ibid.*, p. 295 ; p. 273 ; cf. aussi 14(37), printemps 1888.

<sup>6</sup> Dialogue entre le Voyageur et l'Ombre à la fin de l'ouvrage ; KSA, 2, p. 703 ; OPC, 3\*\*, p. 295.

<sup>7</sup> En effet, plus le « moi apprend à s'exprimer avec une probité croissante, [...] plus il trouve de mots pour dire les louanges du corps et de la terre » (APZ, I, « De ceux de l'outre-monde » ; KSA, 4, p. 36 ; p. 70, trad. mod.).



## 2.2. Le problème de la souffrance

L'instinct du prêtre le destine donc à exercer sa « *domination sur ceux qui souffrent* »<sup>1</sup>. C'est au moyen de ce pouvoir qu'il parviendra à triompher de ses véritables adversaires que sont les forts ou les « aristocrates » dont il est issu<sup>2</sup>. Or, nous l'avons dit, dans cette entreprise de domination, le succès du prêtre tient avant tout à son flair en matière de psychologie. Il a « compris » que le problème fondamental des « faibles » est celui de la souffrance<sup>3</sup>. Plus précisément, sa perspicacité lui a permis de saisir ce qui constitue la souffrance en *problème* : non pas son fait, mais son absence de sens<sup>4</sup>. Aussi son interprétation a-t-elle réussi parce que « l'homme ainsi était *sauvé*, il avait un *sens* »<sup>5</sup>. Mais une formulation aussi générale du problème ne permet pas de comprendre *pourquoi* c'est le sens sacerdotal qui a triomphé plutôt qu'un autre, ou, ce qui revient au même, *comment* on peut dire que « douleur et impuissance ont créé tous les outre-mondes »<sup>6</sup>. Pour répondre à ces questions, il est nécessaire de déterminer avec plus de

<sup>1</sup> *GM*, III, 15 ; *KSA*, 5, p. 372 ; *OPC*, 7, p. 315.

<sup>2</sup> En effet, dans le cas de la morale judéo-chrétienne c'est à partir de l'opposition initiale au sein même de la classe aristocratique entre ses composantes guerrière et sacerdotale, que va se développer le discours du prêtre pour devenir un outil de vengeance (cf. *GM*, I, 7). Ce dont il est question dans la « « rédemption » du genre humain », dit Nietzsche, c'est bien de « l'affranchissement du joug des "maîtres" » (*GM*, I, 9 ; *KSA*, 5, p. 269-270 ; *OPC*, 7, p. 233). Pour notre propos, ce qui importe ici c'est que cette « révolte qui a une histoire de deux mille ans derrière elle » (*GM*, I, 7 ; *KSA*, 5, p. 268 ; *OPC*, 7, p. 232) ne doit pas être comprise d'abord, et selon une perspective clinique, comme vingt siècles de pathologie de la volonté affectant le plus grand nombre mais, d'un point de vue politique, comme la suite d'une lutte pour le pouvoir entre deux types aristocratiques, dont Nietzsche fixe l'origine et qui, d'une certaine façon, ne cesse de se répéter depuis. On retrouve cette même lutte pour le pouvoir au fondement du discours du prêtre sur la scène philosophique. Le geste inaugural du règne de la décadence en philosophie apparaît aussi au milieu d'un champ de bataille : celui qui oppose, entre autres, le « réalisme » des sophistes à l'« idéalisme » de Platon et des écoles socratiques (cf. par exemple *CI*, « Ce que je dois aux Anciens », 2 ; 14(116) et 14(147), printemps 1888). Nous l'avons vu, la ruse initiale de Socrate est de transposer l'affrontement sur un terrain où il est maître : la dialectique.

<sup>3</sup> De même, on pourrait considérer « la lutte que les *philosophes* mènent parallèlement contre le sentiment de déplaisir » (*GM*, III, 17 ; *KSA*, 5, p. 378 ; *OPC*, 7, p. 320, trad. mod.) ; « La philosophie fait partie du combat contre la douleur » (2(9), printemps 1880 ; *KSA*, 9, p. 35 ; *OPC*, 4, p. 320).

<sup>4</sup> « Ce qui révolte dans la souffrance ce n'est pas la souffrance en soi, mais le non-sens de la souffrance » (*GM*, II, 7 ; *KSA*, 5, p. 304 ; *OPC*, 7, p. 261).

<sup>5</sup> *GM*, III, 28 ; *KSA*, 5, p. 411 ; *OPC*, 7, p. 347. C'est ainsi que de façon générale les conclusions du discours métaphysico-moral « *sont inspirées par la souffrance* » (8(2), été 1887 ; *KSA*, 12, p. 327 ; *OPC*, 12, p. 318).

<sup>6</sup> *APZ*, I, « De ceux de l'outre-monde » ; *KSA*, 4, p. 36 ; p. 69.

précision ce qui se présente de façon encore superficielle sous la question du « problème du sens » de la souffrance.

Un aphorisme du *Crépuscule des idoles* nous donne une indication sur ce qui se trouve à l'origine de ce problème : « Qui ne sait mettre sa volonté dans les choses, y met au moins un *sens* : cela revient à croire qu'une volonté s'y trouve déjà (principe de la "foi"). »<sup>1</sup> *A contrario*, celui qui met sa volonté dans les choses n'y cherche pas un sens, n'a besoin d'aucune foi<sup>2</sup>. La foi serait donc un désir de sens découlant d'une faiblesse de la volonté<sup>3</sup>. C'est ce que Nietzsche affirme clairement dès *Le gai savoir* : « la croyance se trouve toujours convoitée avec le plus d'urgence là même où la volonté fait défaut »<sup>4</sup>. Le problème du sens n'est donc que la conséquence du problème de la faiblesse de la volonté. On réclame un sens là où il est devenu impossible d'agir, là où la volonté se trouve arrêtée par la « réalité extérieure ». Ce qui nous amène à une autre détermination du « problème du sens ». En effet, selon cette caractérisation « dynamique » de la question du sens en tant que découlant du « blocage » de la volonté, on peut conclure que celle-ci se pose pour une volonté qui se trouve dans une position d'infériorité dans un rapport de forces. On peut donc compléter le point de vue dynamique de l'analyse par son corollaire psychologique : la composante affective dominante du problème du sens de la souffrance se trouve dans le sentiment d'impuissance ou de honte. L'importance, insuffisamment soulignée par les commentateurs<sup>5</sup>, que Nietzsche accorde au problème de la honte, et tout particulièrement de façon aussi surprenante que décisive dans les trois derniers aphorismes du troisième livre du *Gai savoir*, permet de poser l'hypothèse

<sup>1</sup> « Maximes et traits », 18 ; *KSA*, 6, p. 61-62 ; *OPC*, 8\*, p. 63 ; cf. déjà 3(1)-62, été-automne 1882.

<sup>2</sup> « Le degré de la *force de volonté* se mesure au degré jusqu'où l'on peut se dispenser du *sens* dans les choses » (9(60), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 366 ; *OPC*, 13, p. 40).

<sup>3</sup> De façon générale, la « faiblesse » se manifeste notamment par la primauté du désir sur la volonté : « les faibles de volonté, où le désir prend la place de la volonté » (25(182), printemps 1884 ; *KSA*, 11, p. 63 ; *OPC*, 10, p. 76).

<sup>4</sup> 347 ; *KSA*, 3, p. 582 ; *OPC*, 5, p. 233 ; de même pour la « vérité » : « "Volonté de vérité" — en tant qu'impuissance de la volonté de créer » (9(60), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 365 ; *OPC*, 13, p. 39).

<sup>5</sup> H.-G. Gadamer doit être ici excepté : « un moraliste [= Nietzsche] dont la véritable passion a été celle de la honte et de la souffrance qu'engendre la honte » (*Nietzsche l'antipode. Le drame de Zarathoustra*, trad. C. David, Paris, Allia, 2000, p. 22) ; cf. aussi M. Planckh, « Scham als Thema im Denken Friedrich Nietzsches », *Nietzsche-Studien*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, vol. 27, 1998, p. 214-237.

qu'il s'agit pour lui d'une forme majeure, voire d'une composante essentielle, de la souffrance en général<sup>1</sup>. Ainsi le succès du discours sacerdotal tient au fait qu'il répond au problème de la souffrance dans ses trois modalités : « existentielle » (problème du sens), « dynamique-économique » (blocage de la volonté), psychologique (sentiment de honte).

Ce qui fait obstacle à la volonté se présente sous deux formes principales qui sont analysées tour à tour dans la première, puis la deuxième dissertation de *La Généalogie de la morale*. Dans le premier cas, c'est la souffrance provenant de l'opposition à une volonté plus forte (« l'impuissance envers les hommes »<sup>2</sup>) qui sera visée par le travail du prêtre, alors que dans le second, il s'agira de la résistance engendrée par la socialisation. Nietzsche assigne une origine historique à ces deux composantes du dispositif sacerdotal, la première renvoyant à son moment « judaïque », la seconde à son moment « chrétien ».

### 2.3. La fiction du dualisme métaphysique

« Un mensonge doit transformer la faiblesse en *mérite* »<sup>3</sup>. Cette formule énonce le principe général gouvernant l'entreprise sacerdotale en son ensemble. Disons schématiquement que deux « mensonges » sont analysés dans *La généalogie de la morale* : celui de l'idéal ou du dualisme métaphysique, et celui du péché. C'est le second qui nous intéressera principalement, mais puisqu'il dépend en partie du premier, il n'est pas inutile de résumer celui-ci sommairement.

<sup>1</sup> « Honte, honte, honte — c'est toute l'histoire de l'humanité » (APZ, II, « Des miséricordieux », KSA, 4, p. 113 ; p. 131).

<sup>2</sup> Fragment 5(71)-9, été 1886-automne 1887 ; KSA, 12, p. 214 ; OPC, 12, p. 214.

<sup>3</sup> GM, I, 14 ; KSA, 5, p. 281 ; OPC, 7, p. 243 (trad. mod.). En d'autres termes, « on ne veut pas combattre la faiblesse par un "système fortifiant", mais par une sorte de justification et de *moralisation* : c'est-à-dire par une *interprétation* » (14(65), printemps 1888 ; KSA, 13, p. 251 ; OPC, 14, p. 51, trad. mod.).

Le moyen mis en œuvre par le prêtre pour vaincre ses adversaires est bien connu. Le prêtre est un métaphysicien. Que ce soit par le détour de la dialectique chez le prêtre-philosophe ou de l'évaluation morale chez le prêtre religieux, il s'agit toujours de créer un théâtre intellectuel au sein duquel le rapport de forces réel est remplacé par un rapport imaginaire<sup>1</sup>. Il aura pour fonction, d'une part, de redonner à la volonté serve la possibilité de s'investir à nouveau dans l'action et, d'autre part, de lui permettre de retrouver un sentiment de puissance. Dans la première dissertation, la « révolte des esclaves » au moyen de la fiction sacerdotale<sup>2</sup> constitue la réalisation de ce double objectif. Premièrement, cette fiction libère la volonté paralysée en permettant au ressentiment de se prolonger dans une entreprise de vengeance ; deuxièmement, le moyen de cette vengeance consiste précisément en un renversement (imaginaire) du rapport de forces. Ce qui est atteint par l'entremise du jugement moral : « tendance fondamentale des faibles et des médiocres de tous les temps à affaiblir et abaisser les plus forts : moyen majeur : le *jugement moral* »<sup>3</sup>, jugement qui est rendu possible par la construction métaphysique du prêtre. Le prêtre est l'inventeur de ces « *valeurs jugeantes* » qui se « retournent *contre* le faire en le condamnant »<sup>4</sup>. Du point de vue de la volonté de puissance, tel est le sens profond de la fiction idéaliste : rendre possible le jugement comme moyen de pouvoir<sup>5</sup>. L'invention du Vrai et du Bien a pour fonction de faire apparaître le faux et le mal, et avec eux l'espace au sein duquel s'exercera un

<sup>1</sup> De façon générale, « le bien, le mal, la conscience, la vertu, toutes sortes d'entités d'origine imaginaire » (10(123), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 528 ; *OPC*, 13, p. 167) ; « Dans le christianisme, ni la morale, ni la religion n'a aucun point de contact avec la réalité. Il n'y a là que des *causes* imaginaires [...] ; que des *effets* imaginaires [...] ; qu'un commerce entre des *êtres* imaginaires [...] ; qu'une science imaginaire de la *nature* [...] ; qu'une *psychologie* imaginaire [...] ; une *téléologie* imaginaire » (*AC*, 15 ; *KSA*, 6, p. 181 ; *OPC*, 8\*, p. 172) ; cf. aussi *CI*, « Les quatre grandes erreurs », 6.

<sup>2</sup> C'est bien « le ressentiment des métaphysiciens contre le réel [qui] est ici créateur » (8(2), été 1887 ; *KSA*, 12, p. 327 ; *OPC*, 12, p. 318).

<sup>3</sup> Fragment 2(168), automne 1885-automne 1886 ; *KSA*, 12, p. 152 ; *OPC*, 12, p. 153.

<sup>4</sup> Fragment 9(107) ; *KSA*, 12, p. 397 ; *OPC*, 13, p. 64.

<sup>5</sup> « La condamnation morale comme *moyen de puissance* » (9(124) ; *KSA*, 12, p. 408 ; *OPC*, 13, p. 73) ; « Vos jugements de valeur et vos théories du bien et du mal sont des moyens d'exercer la puissance » (*APZ*, II, « De la victoire sur soi » ; *KSA*, 4, p. 149 ; p. 161).

pouvoir nouveau : celui du prêtre et de sa justice distributive<sup>1</sup>. Bref, selon Nietzsche, derrière la *croyance* au dualisme, « croyance fondamentale des métaphysiciens »<sup>2</sup>, se cache l'enjeu du *pouvoir* du jugement. Le désir de vérité est avant tout désir de juger. Le nihilisme est donc la conséquence du déploiement par le prêtre de ce moyen de puissance nouveau. En effet, ce dispositif inédit vient briser l'harmonie « présocratique » de la pensée et de la vie pour lui substituer un rapport de subordination où l'on voit la pensée, comme dit Deleuze, « se donner pour tâche de juger la vie, de lui opposer des valeurs prétendues supérieures, de la mesurer à ces valeurs et de la limiter, la condamner »<sup>3</sup>.

Par son appartenance à la caste aristocratique, le prêtre dispose du privilège qui revient à la puissance de pouvoir fixer le sens des mots et de créer des valeurs<sup>4</sup>. Son influence sur le langage va dans le sens d'une spiritualisation et d'une universalisation croissantes de termes et de valeurs qui avaient initialement une signification sensible, « non-symbolique »<sup>5</sup>. Alors que le concept de « bon », par exemple, renvoie chez les « nobles » à une condition concrète (puissance politique, sociale, économique ou encore trait de caractère)<sup>6</sup>, le prêtre, jouant sur les virtualités ontologiques du langage et de la grammaire, imagine une tout autre définition du « bon », véritable « faux-monnayage »<sup>7</sup> qui s'appuie sur la fiction d'un monde idéal. Or il se trouve que la volonté appauvrie est en un sens « prédisposée » à embrasser cette fiction.

<sup>1</sup> Il s'agit « toujours du même tour de force : accabler l'adversaire par des jugements de réprobation morale et se réserver le rôle de la *justice distributive* » (9(124), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 408 ; *OPC*, 13, p. 73).

<sup>2</sup> *PBM*, 2 ; *KSA*, 5, p. 16 ; *OPC*, 7, p. 22. Cf. déjà en *VO*, 67.

<sup>3</sup> Nietzsche, Paris, PUF, 1965, p. 19. En ce sens, Nietzsche dira de Socrate qu'il « crut devoir corriger l'existence » (*NT*, 13 ; *KSA*, 1, p. 89 ; *OPC*, 1\*, p. 98).

<sup>4</sup> *GM*, 1, 2. Comme le dit P. Valadier : « le prêtre va exercer son art à la façon des forts, en mimant les forts : *par la souveraineté du langage* » (*op. cit.*, p. 238).

<sup>5</sup> *GM*, 1, 6. « La ruse du prêtre, c'est d'avoir transformé ce qui avait un sens non symbolique en un sens spirituel » (S. Kofman, *op. cit.*, p. 78).

<sup>6</sup> *GM*, 1, 5.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 13.

En effet, la « *quantité de puissance* détermine quel être a l'autre quantité de puissance : sous quelle forme, avec quelle violence et nécessité il agit ou résiste »<sup>1</sup>; or plus la volonté est forte et créatrice, plus le réel prend la forme d'un milieu « fluide » qu'elle peut modeler selon sa loi interne ; plus la volonté s'affaiblit, plus la réalité extérieure prend de la consistance, plus sa croyance en une « objectivité » s'accroît<sup>2</sup>. Conséquence de cette tendance « objectivante » de la volonté appauvrie, l'appréhension de la réalité qui lui correspond sera structurée selon un cadre oppositionnel : en face du moi se dresse un non-moi. Dès lors, il n'est pas exagéré de dire qu'une telle volonté est naturellement, voire « physiologiquement », dualiste<sup>3</sup>. Le dispositif du prêtre « profitera » en quelque sorte de cette tendance naturelle de la « faiblesse » en la reportant sur une opposition imaginaire entre la réalité concrète et un « autre monde », monde qu'elle investira d'autant plus que sa situation s'y trouvera bonifiée. C'est parce que la faiblesse croit au caractère objectif de la réalité qu'elle sera naturellement disposée à embrasser le dogmatisme métaphysique du prêtre. En d'autres termes, le « génie » sacerdotal consiste à avoir profité de l'attrait naturel de la vie déclinante pour l'idéalisme : la faiblesse de la volonté de l'« esclave » donne sa force à la représentation du prêtre.

Alors que « tout haut degré de puissance implique la libération à l'égard du Bien et du Mal autant qu'à l'égard du “vrai” et du “faux” »<sup>4</sup>, ce qui caractérise la « vision du monde » de la volonté faible est donc le cadre dualiste oppositionnel qui la structure<sup>5</sup>. Ce

<sup>1</sup> Fragment 14(93), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 271 ; *OPC*, 14, p. 67 ; cf. aussi 14(79).

<sup>2</sup> Ainsi : « l'objet est la somme des *résistances* que nous avons éprouvées, dont nous avons pris conscience » (2(77), automne 1885-automne 1886 ; *KSA*, 12, p. 98 ; *OPC*, 12, p. 105) ; cf. aussi 9(151), automne 1887. Comme le note P. Wotling : « la survalorisation de l'objectivité [...] est, aux yeux de Nietzsche, le signe de la faiblesse de la volonté » (*op. cit.*, p.323) ; plus encore, on peut dire que la faiblesse ne fait pas que « survaloriser », mais bien qu'elle constitue l'objectivité.

<sup>3</sup> La tendance de la volonté de puissance étant d'accroître sa sphère d'influence, de s'appropriier, voire s'incorporer ce qui lui est extérieur, la dualité n'apparaît pour celle-ci qu'à partir du moment où cet effort est mis en échec par une puissance supérieure. En ce sens, la dualité n'est pas une donnée première mais émerge toujours comme conséquence des rapports de puissance. Voir fragments 9(151), automne 1887 et 12(1)-104, début 1888.

<sup>4</sup> Fragment 11(122), novembre 1887-mars 1888 ; *KSA*, 13, p. 58 ; *OPC*, 13, p. 252.

<sup>5</sup> C'est en ce sens que Nietzsche affirme que la volonté faible a besoin d'être « fixée » de l'extérieur : alors que la « grande passion use et mésuse des convictions », « se sait souveraine », « l'homme faible de volonté » a « besoin d'un régulateur extérieur qui [le] lie et [le] fixe » (*AC*, 54 ; *KSA*, 6, p. 236-237 ; *OPC*,

cadre, qui va recevoir le dualisme métaphysique proposé par le prêtre, nous le retrouvons aussi au sein de la conscience dans son rapport avec elle-même. L'impasse de la volonté se traduit au niveau de la conscience de soi par le fait qu'elle est déterminée par la présence envahissante du « non-moi ». Le sentiment d'identité ne peut être reconquis que moyennant la négation de cette altérité. Or le nouveau dualisme imaginé par le prêtre opère aussi à ce niveau. D'une part, d'un point de vue « dynamique-économique », il redonne à la volonté faible la possibilité d'agir, de s'investir dans une « réalité » : « *la volonté elle-même était sauvée.* »<sup>1</sup>. D'autre part, d'un point de vue psychologique, il permet à la conscience de retrouver une permanence dans le sentiment de soi-même par ce rapport à cette nouvelle réalité stable et lui rend un sentiment de puissance par l'inversion (imaginaire) des rapports de force au moyen d'une dévalorisation (imaginaire) du non-moi par le jugement moral. Alors que la conscience aristocratique affirme spontanément sa valeur dans un rapport d'immédiateté avec soi-même<sup>2</sup>, la conscience de l'esclave se définit par la négation de l'autre : « la morale des esclaves dit "non" à un "dehors", à un "autre" »<sup>3</sup>. Le contenu de la conscience aristocratique et son sentiment de puissance ne dépendent d'aucune opposition : « son concept négatif de "bas", de "commun", de "mauvais" n'est qu'un tardif et pâle contraste »<sup>4</sup>. À l'opposé, s'appuyant sur la tendance naturellement dualiste de la conscience de l'esclave qui éprouve l'altérité comme le pôle dominant, le prêtre dévalue fictivement ce pôle de façon à ce que le geste négateur de la conscience servile, qui est son geste initial<sup>5</sup>, produise un sentiment de puissance. Ainsi, ce qui était un

---

8\*, p. 220) ; « Ce qu'il faut de *croissance* à quelqu'un pour prospérer, ce qu'il lui faut d'élément "stable" [...] est révélateur du degré de sa force (ou pour s'exprimer plus clairement de sa faiblesse) » (GS, 347 ; KSA, 3, p. 581 ; OPC, 5, p. 232).

<sup>1</sup> GM, III, 28 ; KSA, 5, p. 412 ; OPC, 7, p. 347. Les hommes « consentirent à prendre des "fictions" pour des "réalités" parce qu'ils en retireraient un bénéfice [...] : celui d'être capables de *vouloir*, fût-ce le néant » (S. Kofman, *op. cit.*, p. 111).

<sup>2</sup> « Nous les nobles, les bons, les beaux, les heureux ! » (GM, I, 10 ; KSA, 5, p. 271 ; OPC, 7, p. 235).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 270 ; p. 234.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 271 ; p. 235.

<sup>5</sup> Alors que le concept aristocratique de « mauvais » n'est qu'« une création seconde, un accessoire », le concept servile de « méchant » est « l'original, le commencement » (GM, I, 11 ; KSA, 5, p. 274 ; OPC, 7, p. 237).

obstacle à la conscience de soi et au sentiment de puissance en devient la source: plus l'autre résiste, plus le moi prend de la consistance et de la valeur.

C'est ainsi que de façon générale un état de faits, ou plutôt de forces, récupéré par le génie créateur du prêtre, se transforme en vision métaphysico-morale du monde. L'« interprétation morale des phénomènes »<sup>1</sup>, caractérisée par la « croyance en l'antinomie des valeurs »<sup>2</sup> vient s'arrimer au « penchant dualiste » de la volonté appauvrie pour produire une première « inversion des valeurs » en introduisant une différence qualitative fictive là où n'existe en réalité qu'une différence quantitative dans un rapport de forces.

#### 2. 4. Le problème de la mauvaise conscience et la fiction du péché

À ce premier moment de l'élaboration du dispositif de pouvoir du prêtre, auquel est consacrée la première dissertation de la *Généalogie de la morale*, s'en ajoute un second qui est décrit dans les deux autres dissertations : la création de la mauvaise conscience. Selon les paragraphes 16 et 17 de la seconde, la mauvaise conscience serait la conséquence d'un retournement vers l'intérieur des instincts, particulièrement celui de cruauté, qui trouverait son origine historique dans la socialisation de l'homme : « je considère la mauvaise conscience (*schlechtes Gewissen*) comme la maladie grave où l'homme devait tomber [...] lorsqu'il se trouva définitivement enfermé dans le carcan de la société et de la paix. »<sup>3</sup>

En apparence donc, la mauvaise conscience se développerait naturellement comme la conséquence d'une répression des instincts, sans aucune intervention extérieure hormis cette socialisation à l'origine du refoulement. Pourtant, le paragraphe 15 de la troisième

<sup>1</sup> *PBM*, 108 ; *KSA*, 5, p. 92 ; *OPC*, 7, p. 86.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 2, p. 16 ; p. 22.

<sup>3</sup> *GM*, II, 16 ; *KSA*, 5, p. 321-322 ; *OPC*, 7, p. 275 (trad. mod.).



dissertation rapporte spécifiquement la création du sentiment de péché au travail du prêtre qui « *change la direction du ressentiment* »<sup>1</sup>. « Péché » et « mauvaise conscience » sont donc deux choses distinctes. Quel rapport entretiennent-elles ? Doit-on, comme certains commentateurs<sup>2</sup>, voir dans le péché le prolongement, l'accomplissement de la mauvaise conscience ? En fait, aucun lien nécessaire n'existe entre la mauvaise conscience qui fait l'objet du paragraphe 16 de la deuxième dissertation et la création de la fiction du péché analysée aux paragraphes 15, 16 et 20 de la troisième. La seconde ne vient pas accomplir la première mais n'effectue qu'une de ses multiples possibilités. En ce sens, la « mauvaise conscience » de la deuxième dissertation doit être comprise davantage comme ce processus d'« *intériorisation* de l'homme » selon lequel, en raison de la socialisation, « les instincts [...] se *retournent vers le dedans* »<sup>3</sup>, plutôt que comme conscience coupable, ou du moins « mauvaise » d'un point de vue moral. La première est la condition nécessaire mais non suffisante de la seconde<sup>4</sup>. À ce stade, ce qui caractérise la conscience c'est qu'en elle certains instincts sont refoulés et se trouvent à l'état de latence : « cet *instinct de liberté* rendu latent [...] retenu captif à l'intérieur [...] c'est cela [...] la *mauvaise conscience* à ses débuts »<sup>5</sup>. Ceci explique qu'elle soit avant tout « une maladie comme la grossesse en est une »<sup>6</sup> (!),

<sup>1</sup> *GM*, III, 15 ; *KSA*, 5, p. 373 ; *OPC*, 7, p. 316.

<sup>2</sup> Par exemple G. Morel : « Nietzsche distingue deux phases de la mauvaise conscience, la phase d'irruption et la phase de développement [...]. Cependant la différence entre les deux phases est une différence dans l'intensité et la thématisation, mais non dans la nature » (*Nietzsche II : Analyse de la maladie*, Paris, Aubier, 1971, p. 295). De même P. Valadier affirme que « l'intervention sacerdotale prend tout son relief en ce qu'elle *parachève* une genèse amorcée précédemment » (*Nietzsche et la critique du christianisme*, op. cit., p. 239). S'il est vrai qu'une telle interprétation semble parfois cautionnée par le texte nietzschéen lui-même (par exemple en *GM*, III, 20 : « le "péché" — [...] tel est le nom donné par le prêtre à la "mauvaise conscience" animale »), il y a suffisamment d'indices qui plaident en faveur de l'interprétation que nous proposons dans la suite, qui nous semble plus fidèle à l'esprit général de la pensée de Nietzsche.

<sup>3</sup> *GM*, II, 16 ; *KSA*, 5, p. 322 ; *OPC*, 7, p. 276.

<sup>4</sup> On retrouve une répétition de ce geste inaugural de répression des instincts et « d'intériorisation » au fondement de la philosophie : de même que par la socialisation c'est la conscience plutôt que l'instinct qui devient le guide de l'action (*GM*, II, 16), de même chez Socrate ce n'est plus l'instinct mais la conscience qui assume un rôle créateur (*NT*, 13).

<sup>5</sup> *Ibid.*, 17, p. 325 ; p. 278. C'est ainsi que dans la *troisième dissertation*, pour désigner la condition de la conscience avant l'intervention du prêtre, Nietzsche emploiera l'expression de « "mauvaise conscience" animale (*thierische*) » et de « sentiment de faute [...] à l'état brut (*Rohzustand*) », soulignant par là son état simplement potentiel ; en effet : « C'est seulement entre les mains du prêtre [...] que ce sentiment a commencé à prendre forme » (*GM*, III, 20 ; *KSA*, 5, p. 389 ; *OPC*, 7, p. 329, trad. mod.).

<sup>6</sup> *GM*, II, 19, p. 327 ; p. 279.

faisant de l'homme « une grande promesse »<sup>1</sup>, c'est-à-dire ouverture de mondes possibles. D'ailleurs, les Grecs, pourtant soumis au « carcan de la société et de la paix », n'ont-ils pas réussi à éviter « cet auto-crucifiement et cette auto-profanation de l'homme [...], à écarter d'eux la "mauvaise conscience" »<sup>2</sup> ? L'intériorisation de l'homme ne les a pas inévitablement conduits à la mauvaise conscience. Bref, la « mauvaise conscience » produite par la socialisation semble désigner davantage un malaise intérieur, « l'homme souffrant de l'homme »<sup>3</sup>, qu'une conscience qui s'éprouve comme « mauvaise ». Comment pourrait-il avoir « mauvaise conscience » cet « homme souffrant de lui-même [...] ne sachant ni pour quelle cause, ni dans quel but »<sup>4</sup> ? Pour que la conscience s'éprouve comme « mauvaise », un simple processus dynamique (refoulement de forces) ne suffit pas, il faut une interprétation (et donc un interprète)<sup>5</sup> N'est-ce pas aussi à ses « interprètes » que la conscience grecque doit d'avoir échappé à la mauvaise conscience ? « Le fait le plus important de la culture grecque reste toujours le rayonnement si précoce d'Homère sur tout le monde hellénique. Toute la liberté intellectuelle et humaine atteinte par les Grecs se ramène à ce fait. »<sup>6</sup> Pour ces raisons, on doit conclure que ce que Nietzsche vise au paragraphe 16 de la deuxième dissertation est avant tout la genèse de « l'intériorisation de l'homme [...] ce qu'on appellera plus tard son "âme" »<sup>7</sup>, et si ce paragraphe s'annonce comme hypothèse sur l'origine de la mauvaise conscience, ce n'est que parce que cette intériorisation la rendra possible, sans pour autant la rendre nécessaire. Aussi débute-t-il

<sup>1</sup> *GM*, II, 16, p. 324; p. 277.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 23, p. 333; p. 284 (trad. mod.).

<sup>3</sup> *Ibid.*, 16, p. 323; p. 276.

<sup>4</sup> *Ibid.*, III, 20, p. 389; p. 329 (trad. mod.).

<sup>5</sup> Ainsi cette proposition nietzschéenne aux accents stoïciens : « Ce ne sont pas *les choses* mais les opinions *sur des choses qui n'existent pas* qui ont ainsi troublé les hommes ! » (*A*, 563 ; *KSA*, 3, p. 328 ; *OPC*, 4, p. 286) ; dans le même sens : « Ce n'est pas tout ce que tu as fait dans ta vie, mais ce que, chaque fois, tu as pensé de ce que tu as fait, qui détermine la satisfaction ou l'insatisfaction que tu ressens à ton propre égard » (3(1)-229, été-automne 1882 ; *KSA*, 10, p. 80 ; *OPC*, 9, p. 91) ; cf. aussi *A*, 38 qui a pour sujet comment « les instincts [sont] transformés par les jugements moraux » (*KSA*, 3, p. 45 ; *OPC*, 4, p. 42), ainsi que les aphorismes 76, 82 et 86.

<sup>6</sup> *HTH*, I, 262 ; *KSA*, 2, p. 218 ; *OPC*, 3\*, p. 184.

<sup>7</sup> *KSA*, 5, p. 322 ; *OPC*, 7, p. 276.

ce paragraphe en annonçant que son hypothèse n'y reçoit qu'« une première expression provisoire »<sup>1</sup> ; non pas, comme le croit P. Valadier, parce qu'il « fait sans doute allusion à son vaste projet visant à une analyse cohérente de la morale [...] et qui ne verra jamais le jour »<sup>2</sup>, mais parce que l'analyse de la genèse de la mauvaise conscience développée comme telle ne saurait être complète sans celle de la contribution de son principal artisan, son « inventeur »<sup>3</sup>, le prêtre, qui est donnée par le paragraphe 15 de la troisième dissertation<sup>4</sup>.

On peut ajouter que si on devait comprendre l'objet du paragraphe 16 de la deuxième dissertation comme étant la « mauvaise conscience » comme telle plutôt que « l'intériorisation de l'homme », non seulement cela en ferait-il une nécessité de toute vie sociale, ce qui remettrait en question la validité de tout le projet nietzschéen d'un renversement de perspective, mais il serait en soi impossible de tenir un quelconque discours qui n'en soit pas entièrement le produit. En effet, cet espace intérieur ouvert par la socialisation signifie du coup l'apparition du monde spirituel. Si on le fait coïncider avec la mauvaise conscience dans un sens moral ou pré-moral, il faudrait admettre que toute production spirituelle serait le produit d'une telle conscience, avec toutes les limites que cela implique. Toute la culture occidentale serait inéluctablement enfermée dans la mauvaise conscience, y compris la philosophie de Nietzsche elle-même<sup>5</sup>. En revanche, ce problème disparaît si on distingue l'intériorisation, telle que décrite au

<sup>1</sup> *KSA*, 5, p. 321 ; *OPC*, 7, p. 275.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 221.

<sup>3</sup> Nietzsche dit bien que la mauvaise conscience est une « invention (*Erfindung*) » (cf., par exemple, *GM*, II, 15).

<sup>4</sup> On pourrait par analogie tirer argument de l'exemple du criminel auquel Nietzsche a recours pour écarter l'hypothèse du châtement comme origine de la mauvaise conscience : ce serait en effet « porter atteinte à la réalité et à la psychologie » que de conclure qu'il puisse en être la source. « Les prisons, les bagnes *ne sont pas* le milieu propice à l'éclosion de ce ver rongeur » (*GM*, II, 14 ; *KSA*, 5, p. 318-319 ; *OPC*, 7, p. 273, trad. mod. ; cf. déjà *A*, 366). Bien au contraire, ici la répression entrave plutôt qu'elle ne suscite son développement. Or n'est-ce pas précisément une telle répression que provoque la socialisation ? Ne serait-il pas dès lors surprenant qu'elle fût à elle seule l'origine de la mauvaise conscience ?

<sup>5</sup> On retrouve un exemple d'une telle objection dans un texte récent : « *if bad conscience originates imaginative and ideal phenomena, then it is difficult to imagine which of Nietzsche's fabulous genealogical terms would not finally be attributable to this bad conscience. [...] The unmasking of the narrative is its remasking — inevitably* » (J. Butler, « Circuits of Bad Conscience. Nietzsche and Freud », in *Why Nietzsche Still ?*, éd. par A. D. Schrift, University of California Press, 2000, p. 131).

paragraphe 16 de la deuxième dissertation, de la mauvaise conscience proprement dite, qui nécessite l'intervention d'un discours, qui s'enracine dans une interprétation. Il redevient possible de surmonter la culture de la mauvaise conscience par le moyen d'un autre discours qui, tout en découlant des possibilités ouvertes par le retournement contre soi des instincts, ne s'enracine nullement dans la mauvaise conscience telle que développée par l'interprétation sacerdotale (nous verrons plus loin que tout le problème de Nietzsche consistera à se défaire lui-même de l'emprise de cette interprétation). Ainsi demeure fondé l'espoir en « cet homme de l'avenir qui nous délivrera [...] de cet idéal »<sup>1</sup>. Le discours du prêtre donc, et non le phénomène de la socialisation, doit être considéré comme la véritable origine de cette détermination de la conscience occidentale en tant que « mauvaise » conscience.

De la même manière que la fiction d'un arrière-monde constitue le moment où le discours du prêtre vient récupérer et libérer la volonté paralysée de l'« esclave », la fiction du péché viendra s'arrimer à la volonté intériorisée par la socialisation. Encore une fois, ce sera en apportant une solution au problème de la souffrance, amplifiée par la répression des instincts provoquée par la socialisation, que l'efficacité du discours sera assurée. Cette souffrance, nous l'avons vu, se caractérise d'un point de vue dynamique par un « blocage » de la volonté et d'un point de vue psychologique par la prédominance du sentiment de honte. L'invention du péché comme moyen de pouvoir du prêtre<sup>2</sup> agit donc avant tout comme solution au problème de la souffrance dans sa double dimension.

Premièrement, la fiction du péché résout le difficile problème de fournir un objet à une volonté désormais coupée de l'extériorité. La solution consiste à faire de l'intériorité elle-même cet objet. Le prêtre « *change la direction du ressentiment* », c'est-à-dire qu'il redonne à la volonté la possibilité d'agir en substituant à un objet extérieur, qui par sa

<sup>1</sup> *GM*, II, 24 ; *KSA*, 5, p. 336 ; *OPC*, 7, p. 286.

<sup>2</sup> Selon Nietzsche, les « péchés » constituent en effet pour le prêtre « les véritables leviers du pouvoir » (*AC*, 26 ; *KSA*, 6, p. 197 ; *OPC*, 8\*, p. 186) ; « le prêtre *régne* grâce à l'invention du péché » (*ibid.*, 49 ; p. 229 ; p. 213).

résistance ne permet pas de dépasser le stade de l'affect, un objet plus docile, le moi lui-même, seul « être vivant sur lequel [...] il pourra [...] décharger ses passions »<sup>1</sup>. Le monde intérieur ouvert par la socialisation deviendra le champ d'action principal d'une volonté désormais dirigée sur la création du prêtre : le moi coupable. « Grâce à cette manière d'agir systématique, la vieille dépression, la lourdeur, la fatigue, se trouvèrent totalement *surmontées*, la vie redevint *très* intéressante »<sup>2</sup>. Deuxièmement, le remède du prêtre permet aussi de dépasser le sentiment de honte. Comme le disait Nietzsche déjà dans *Aurore* : « se condamner soi-même peut être aussi un moyen de recouvrer après une défaite un sentiment de force. »<sup>3</sup> Par l'invention du péché, la souffrance n'est plus vécue comme le signe d'une faiblesse, mais comme la conséquence du mauvais usage d'une force<sup>4</sup>. « L'interprétation par laquelle le pécheur chrétien cherche à se comprendre est une tentative de trouver *justifié* son manque de puissance et d'assurance : il préfère se trouver coupable que se sentir mal pour rien »<sup>5</sup>. La « faute », donc, pour camoufler l'impuissance.

Tout le succès du dispositif sacerdotal dépend donc de la souffrance des faibles qui les conduit à embrasser son discours métaphysique<sup>6</sup>. Ce succès sera d'autant plus assuré que la souffrance sera plus grande et plus durable. Or la fiction du péché, en plus de libérer la volonté refoulée par l'investissement d'un objet intérieur et de soulager la souffrance de la honte, constitue une source de souffrance nouvelle. Plus encore, le péché opère comme une « machine à multiplier la douleur »<sup>7</sup> : « partout les tortures que le pécheur

<sup>1</sup> *GM*, III, 15 ; *KSA*, 5, p. 374 ; *OPC*, 7, p. 316.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 20, p. 390 ; p. 329-330.

<sup>3</sup> 140 ; *KSA*, 3, p. 132 ; *OPC*, 4, p. 116.

<sup>4</sup> « 1) Souffrance comme conséquence de l'erreur [...] 2) Souffrance comme conséquence de la faute » (8(2), été 1887 ; *KSA*, 12, p. 327 ; *OPC*, 12, p. 318).

<sup>5</sup> Fragment 14(29), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 232 ; *OPC*, 14, p. 37. Dans le même sens : « le mot "diable" a été une vraie bénédiction : on avait un ennemi redoutable et d'une puissance supérieure — on n'avait plus à avoir honte de souffrir sous les coups d'un tel ennemi » (*AC*, 23 ; *KSA*, 6, p. 189-190 ; *OPC*, 8\*, p. 180). De façon générale : « *La morale, une tentative de restaurer la fierté de l'homme* » (14(126), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 307 ; *OPC*, 14, p. 96).

<sup>6</sup> Nietzsche affirmait déjà dans *Humain, trop humain* : « c'est de l'anesthésie des maux humains que ceux-ci [= les prêtres] ont vécu jusqu'à présent » (108 ; *KSA*, 2, p. 107 ; *OPC*, 3\*, p. 91).

<sup>7</sup> G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 17.

s'inflige à lui-même sur la roue cruelle d'une conscience inquiète, lubriquement malade »<sup>1</sup>. Le « malade » ne fait donc qu'échanger une souffrance contre une autre, à cette différence près, mais fondamentale, que cette nouvelle souffrance ne fait plus problème. Non seulement la question de son sens ne se pose plus, mais cette souffrance est le sens lui-même, elle est le sens de l'autre. Par le péché, en tant qu'il désigne une faute ou un manquement de la conscience, on peut dire que le prêtre transforme la souffrance comme problème, son manque de sens, en solution, le manque (péché) comme sens<sup>2</sup>. Cette souffrance est le contraire de l'autre : elle est le produit de l'action de la volonté plutôt que la conséquence de sa paralysie, elle confère un sentiment de puissance plutôt qu'elle n'en signifie la privation. Il n'est dès lors pas étonnant que le pécheur l'entretienne avec acharnement : « déjà on ne se *plaignait* plus de douleur, on *avait soif* de douleur »<sup>3</sup>. Le génie du prêtre aura donc ici consisté à imaginer un remède à la souffrance qui faisait de la souffrance elle-même sa composante essentielle. Impossible de soulager sans aggraver la maladie, ce qui en retour ne fait qu'augmenter la dépendance au remède, c'est-à-dire au discours dans son ensemble.

## 2.5. L'idéalisme comme culture de la mauvaise conscience

En apparence, la mauvaise conscience ne constitue qu'un moment parmi d'autres dans l'enquête sur la généalogie de la morale, elle n'est qu'une des composantes du dispositif de pouvoir du prêtre. En réalité, elle a une portée beaucoup plus vaste. Bien que ce thème ne soit pas explicitement développé par Nietzsche, on peut dire que la mauvaise conscience domine la conscience de l'esclave dès le moment où il adopte le discours

<sup>1</sup> *GM*, III, 20 ; *KSA*, 5, p. 390 ; *OPC*, 7, p. 329.

<sup>2</sup> En effet, « admis que tout malheur est en proportion du péché (ou de l'état de péché) il y a ainsi un remède contre tout malheur même — et le malheur est en outre *justifié*, non pas *absurde* » (10(92), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 509 ; *OPC*, 13, p. 152).

<sup>3</sup> *GM*, III, 20 ; *KSA*, 5, p. 390 ; *OPC*, 7, p. 330.

idéaliste, c'est-à-dire, dans le cadre de *La généalogie de la morale*, dès la première dissertation. Si tel est le cas, la mauvaise conscience ne caractérise plus simplement la conscience du pécheur au sein du discours chrétien, mais devient plutôt la composante essentielle de toute conscience qui adhère à un discours idéaliste. En ce sens, la « mauvaise conscience » constitue la détermination fondamentale de la conscience dans la culture idéaliste platonico-chrétienne. Nous examinerons la question à partir de ce qu'on peut appeler les deux modalités de la mauvaise conscience.

Premièrement, nous l'avons vu, la fiction du péché enferme la conscience dans le cercle de l'auto-production de la mauvaise conscience. Le péché constituant une solution au *problème* de la souffrance, la mauvaise conscience n'est pas un affect dont cherche à se libérer la conscience ; au contraire, elle s'emploie plutôt à le perpétuer avec toute son énergie. Au sein du cadre métaphysique inventé par le prêtre, et qu'elle ne remet pas en question, la mauvaise conscience est en quelque sorte le prix à payer pour retrouver une position de force et un sentiment de puissance. Cette modalité de la mauvaise conscience est essentiellement chrétienne, et on pourrait parler ici d'une mauvaise conscience qui a bonne conscience, dans la mesure où le « croyant », en raison du bénéfice qu'il en retire, est porté à l'embrasser entièrement. Or cette mauvaise conscience en tant que « seconde nature », non seulement est-elle le produit du discours du prêtre, mais elle n'a d'autre réalité que discursive, il n'y a pas de *sentiment* qui correspond à une telle conscience : « la "disposition au péché" chez l'homme n'est pas un état de fait, mais seulement l'interprétation d'un état de fait »<sup>1</sup>. Aussi lorsque Nietzsche écrit : « le malade s'est transformé en "pécheur" »<sup>2</sup>, les guillemets ont pour fonction de souligner la réalité purement nominale de cette interprétation, contrastant avec le caractère bien réel de la maladie. Faudrait-il en conclure que la fiction du péché s'appuie sur le fait brut d'une

<sup>1</sup> *GM*, III, 16 ; *KSA*, 5, p. 376 ; *OPC*, 7, p. 318 ; cf. aussi *GS*, 250. De façon générale : « Il n'y a pas de faits moraux, rien qu'une interprétation morale des phénomènes » (*PBM*, 108 ; *KSA*, 5, p. 92 ; *OPC*, 7, p. 86) ; cf. déjà en *A*, 86.

<sup>2</sup> *GM*, III, 20 ; *KSA*, 5, p. 389 ; *OPC*, 7, p. 329.

douleur psychique qui ne reçoit qu'après coup, dans le discours du prêtre, sa coloration morale ? En réalité, Nietzsche va encore plus loin : « à mes yeux la “douleur de l'âme” elle-même n'est pas un état de fait, mais seulement une interprétation [...] d'états de fait qui n'ont pu encore être formulés avec exactitude »<sup>1</sup>. La notion même de « douleur de l'âme », ou « douleur psychique (*seelischer Schmerz*) », n'est qu'une interprétation. Non seulement le prêtre est-il l'auteur de la fiction qui transforme la douleur psychique en tourment moral, mais il est aussi le créateur de cette douleur elle-même. Il interprète un état de fait (« physiologique ») comme douleur psychique : le prêtre est l'inventeur de la souffrance de la conscience. Il transforme un état de fait douloureux en conscience du péché en remplaçant une cause extérieure bien réelle par un *défaut*, un *manque*, au sein de la conscience elle-même : « Si quelqu'un ne vient pas à bout d'une “douleur de l'âme”, cela *ne* tient *pas*, pour parler grossièrement, à son “âme”, mais bien plus vraisemblablement à son ventre »<sup>2</sup>. Toujours ce même idéalisme du prêtre qui coupe la souffrance de ses causes réelles et enferme la conscience, par la fiction de la douleur psychique, dans une rumination en soliloque sur son « défaut fondamental », qui prendra le nom de « péché » dans sa version chrétienne<sup>3</sup>. Cette première modalité de la mauvaise conscience, celle qui découlerait d'un défaut intrinsèque à la conscience elle-même et dont le « péché » constituerait un cas exemplaire, n'a donc de réalité que dans la représentation. De façon générale, le christianisme repose sur une « *psychologie* imaginaire (faite d'une totale mécompréhension de soi-même, d'interprétations hasardeuses des sensations agréables et désagréables, par exemple des états du *nervus sympathicus*, à l'aide du langage symbolique propre à l'idiosyncrasie religieuse et morale »<sup>4</sup>. La tragédie de la conscience souffrante doit donc être comprise comme une

<sup>1</sup> *GM*, III, 16 ; *KSA*, 5, p. 376 ; *OPC*, 7, p. 318.

<sup>2</sup> *Id.* Dans le même sens, cf. *A*, 83, 86.

<sup>3</sup> Dans une perspective nietzschéenne, on trouverait, bien sûr, dans les différents domaines de la culture autant de versions de ce « défaut fondamental » qu'il y a de formes de « prêtrise ».

<sup>4</sup> *AC*, 15 ; *KSA*, 6, p. 181 ; *OPC*, 8\*, p. 172. Au sujet de la « psychologie de l'erreur » et des causes imaginaires dans l'interprétation morale et religieuse, voir aussi *CI*, « Les quatre grandes erreurs », 1, 6.



« comédie » de la mauvaise conscience se torturant elle-même sur la scène imaginaire où l'a enfermée le discours du prêtre<sup>1</sup>.

L'autre modalité de la mauvaise conscience, qui n'est souvent qu'implicite dans le discours nietzschéen, dépasse le cadre limité du christianisme et se retrouve partout où domine l'idéalisme tel que défini plus tôt. Elle n'est pas fabriquée intentionnellement par un discours (il ne s'agit donc pas ici d'une mauvaise conscience « fictive », purement représentée), mais découle plutôt d'une tension, voire une contradiction inhérente à la conscience idéaliste<sup>2</sup>. En schématisant, disons que cette contradiction découle du décalage entre le dogmatisme métaphysique du discours idéaliste et la nature fondamentalement ambivalente du ressentiment sur lequel repose son pouvoir. Avant même l'invention du péché, toute conscience qui se laisserait déterminer par une interprétation métaphysique du monde ne pourrait coïncider parfaitement avec elle-même. Dans ce cadre, on peut parler d'une bonne conscience qui a toujours mauvaise conscience.

Le discours métaphysico-moral doit son existence au génie créateur du prêtre et sa force au ressentiment de ceux dont il apaise la souffrance. La matière première que travaille le prêtre est le ressentiment. Il y puise l'énergie pour donner consistance au monde intelligible et à l'antinomie morale qui en découle, et il en change la direction pour créer par la fiction du péché une dépendance à son discours. Ce discours se transforme en culture parce qu'il épouse les conditions d'existence et d'effectuation de la volonté affaiblie du plus grand nombre. Il devient aussi le moyen par lequel l'esclave se définit lui-même. Nous l'avons vu, c'est par la négation de l'autre et de la réalité

---

<sup>1</sup> « Tragédie » que Nietzsche décrit, par exemple, en *GM*, III, 20, ou encore dans ce fragment du printemps 1888 : « L'homme, enfermé dans une cage de fer d'erreurs, devenu une caricature d'homme, malade, pitoyable, s'en voulant à lui-même, plein de haine pour les impulsions vitales, plein de méfiance pour tout ce qui est beau et heureux de vivre, une misère ambulante : [...] le "pécheur" » (15(73) ; *KSA*, 13, p. 453 ; *OPC*, 14, p. 211-212).

<sup>2</sup> « Caractéristique de l'Européen : la contradiction entre la parole et l'action » (25(163), printemps 1884 ; *KSA*, 11, p. 56 ; *OPC*, 10, p. 69).

concrète qu'il parvient à la conscience de soi. Autrement dit, il ne se définit pas dans l'assurance d'un rapport intime et immédiat avec sa volonté en acte, mais par le détour du sens véhiculé par un discours ; son identité en est une de représentation : « Que veulent-ils au juste ? *Représenter* [...] la justice, l'amour, la sagesse, la supériorité »<sup>1</sup>. Or le vouloir qui insuffle vie à cette représentation s'y retrouve partiellement aliéné. En effet, ce vouloir, défini affectivement comme ressentiment, est foncièrement ambivalent. Si l'esclave cherche à se venger d'une réalité qui le fait souffrir, c'est qu'il y reconnaît une force et une valeur qui le dépassent<sup>2</sup>. À plusieurs reprises, Nietzsche évoque cette composante admirative au fond du ressentiment : de façon générale, « on ne hait pas un homme tant qu'on l'estime inférieur, mais seulement quand on le juge égal ou supérieur »<sup>3</sup> ; dans la *Généalogie* il est question de « l'envie qu'inspirent les bien portants »<sup>4</sup> ; puis dans *L'Antéchrist* : « l'hostilité [...] envers les "nobles" — qui dissimule en même temps une sourde émulation »<sup>5</sup> ; ou encore, de façon négative : « l'homme agressif, étant plus fort, plus courageux et plus noble, a aussi pour sa part le regard plus libre et la meilleure conscience », « il n'a nullement besoin de déprécier son objet *faussement* et de parti pris, comme fait, comme est forcé de faire l'homme réactif »<sup>6</sup>. Toujours, le ressentiment cache au fond de lui-même une reconnaissance, sa haine est le prolongement de son amour. De plus, il ne s'agit pas d'une reconnaissance désintéressée pour quelque chose de foncièrement différent, mais bien pour ce qui est semblable, et qui réussit là où l'autre échoue<sup>7</sup>. Nietzsche le précise : cette admiration est

<sup>1</sup> *GM*, III, 14 ; *KSA*, 5, p. 369 ; *OPC*, 7, p. 312.

<sup>2</sup> Comme le dit Max Scheler : « Chaque fois qu'une forte tendance à réaliser une valeur s'accompagne du sentiment d'impuissance où l'on est de le réaliser, la conscience cherche à résoudre cette contradiction intérieure en dépréciant le bien vers lequel on tend, en lui déniait toute valeur, et même, dans certaines conditions, en accordant une valeur positive à un bien qui en est le contraire. C'est la fable du renard et des raisins » (*L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, 1970, p. 55).

<sup>3</sup> *PBM*, 173 ; *KSA*, 5, p. 102 ; *OPC*, 7, p. 95.

<sup>4</sup> *GM*, III, 15 ; *KSA*, 5, p. 372 ; *OPC*, 7, p. 315.

<sup>5</sup> *AC*, 21 ; *KSA*, 6, p. 188 ; *OPC*, 8\*, p. 178.

<sup>6</sup> *GM*, II, 11 ; *KSA*, 5, p. 311 ; *OPC*, 7, p. 267 (trad. mod. ; nous soulignons).

<sup>7</sup> De nouveau Scheler : « l'homme du ressentiment [est] attiré, et comme envoûté par la joie de vivre, la gloire, la puissance, le bonheur, la richesse, la force, etc. ; [...] il est tourmenté du désir de les posséder, désir qu'il sait inefficace » (*op. cit.*, p. 57). En ce sens, comme le souligne René Girard, dans la mesure où elle repose sur l'admiration, la haine de l'autre est aussi haine de soi : « Celui qui hait se hait d'abord lui-

aussi de « l'envie » : « Il y a une inconsciente envie dans le regard louche de votre mépris »<sup>1</sup>. Non seulement l'homme du ressentiment reconnaît-il la valeur de ce qu'il attaque, mais il est animé des mêmes pulsions, des mêmes désirs : « dans cette "volonté de morale" il n'y a que "volonté de puissance" [...] L'opprimé [...] est *sur le même plan* que l'opresseur »<sup>2</sup>. Le ressentiment recèle donc une double reconnaissance : celle d'une valeur et celle d'une identité de nature. Or le discours du prêtre qu'il investit ne se fonde que sur la haine, qu'il assouvit dans la représentation, tout en opérant une dénégation radicale de la reconnaissance qu'elle cache. Cette dénégation ne peut avoir lieu sans condamner la conscience à une coïncidence toujours imparfaite avec le discours qui la définit : elle ne peut ni embrasser tout à fait son discours critique, ni être véritablement à la hauteur de ses vertus<sup>3</sup>. Bref, le discours moral est un discours « impossible », et cette « *impossibilité de la morale* et par conséquent du contentement de soi »<sup>4</sup> enferme la conscience dans la contradiction.

---

même en raison de l'admiration secrète que recèle sa haine » (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961, p. 24).

<sup>1</sup> APZ, I, « Des contempteurs du corps » ; KSA, 4, p. 41 ; p. 73.

<sup>2</sup> Fragment 5(71), été 1886-automne 1887 ; KSA, 12, p. 215 ; OPC, 12, p. 214.

<sup>3</sup> On peut lire déjà dans *Le Voyageur et son ombre* au sujet de la tension engendrée par l'idéalisme entre valeurs représentées et évaluation réelle : « Il existe un mépris feint de toutes les choses que les hommes prennent en fait on ne peut plus au sérieux, de *toutes les choses les plus proches*. [...] À l'inverse, la haute estime des "choses les plus importantes" n'est presque jamais tout à fait sincère : les prêtres et les métaphysiciens nous ont sans doute parfaitement accoutumés en ces matières à un *usage de la langue* hypocritement hyperbolique, mais ils n'ont quand même pas changé du tout au tout le sentiment qui prend ces choses les plus importantes bien moins au sérieux que les autres, toutes proches et méprisées » (5 ; KSA, 2, p. 541 ; OPC, 3\*\*, p. 158) ; et, plus tard, dans *Ainsi parlait Zarathoustra* : « Vous aussi vous aimez la terre et les choses terrestres ; je vous ai bien devinés. Mais votre amour se mêle de honte et de mauvaise conscience [...]. On a persuadé à votre esprit qu'il fallait mépriser la terre, mais on n'a pas converti vos entrailles : or c'est *elles* ce qu'il y a de plus puissant en vous. Et maintenant votre esprit a honte de faire ce que commandent vos entrailles, et pour se dérober à sa honte il prend des chemins détournés et mensongers » (II, « De l'immaculée connaissance », KSA, 4, p. 156-157 ; p. 168) ; sur la contradiction vivante que constitue « l'homme moderne », voir aussi la troisième *Inactuelle* (paragraphe 2) et l'épilogue du *Cas Wagner*. De façon générale : « Combien faux, combien mensongers ont toujours été les hommes devant les faits fondamentaux de leur monde intérieur ! » (11(298), novembre 1887-mars 1888 ; KSA, 13, p. 126 ; OPC, 13, p. 308). Ajoutons qu'en ce sens on peut comprendre que Nietzsche réduise parfois le projet d'une « inversion des valeurs » à une simple « prise de conscience » ; en effet, il ne s'agit pas tant de créer de nouvelles valeurs que de reconnaître les « mouvements spontanés » étouffés sous de fausses évaluations et dénominations : « Inverser des valeurs — que serait-ce ? [...] un courageux devenir conscient et *dire-oui* à ce qui est *atteint* » (9(66), automne 1887 ; KSA, 12, p. 370 ; OPC, 13, p. 43).

<sup>4</sup> Fragment 1(5), automne 1885-printemps 1886 ; KSA, 12, p. 12 ; OPC, 12, p. 21. Aussi « l'hémiplogie » de la vertu, celui qui fait du bien et du mal « des réalités qui seraient irréconciliables » et qui veut « prendre le parti du bien », ne coïncide-t-il jamais avec son discours. En effet, il ne voit pas que « la vie a le dernier mot », c'est-à-dire que l'« homme bon, qui a renoncé au mal, [...] ne cesse

Pour la conscience occidentale, la conséquence principale de l'élaboration du dispositif sacerdotal sera donc son insatisfaction et son incomplétude essentielles<sup>1</sup>. Que ce soit directement, au moyen de la fiction du péché, ou indirectement, par l'impossibilité d'embrasser entièrement un ordre moral impossible, une telle conscience dont la réalité concrète est toujours séparée de sa « vérité » se trouve affectée d'un « défaut fondamental », toujours en conflit avec elle-même, ce qui la détermine psychologiquement comme mauvaise conscience. Ce discours du manque est au plus loin du discours de « la religion pour la vie » des Grecs telle que l'interprète Nietzsche, « entièrement immanente ; religion de la beauté comme floraison, non du manque »<sup>2</sup>, religion de l'innocence<sup>3</sup> qui ne servait pas « cet auto-crucifiement et cette auto-profanation de l'homme »<sup>4</sup> ; au plus loin aussi de « la nature *d'or* »<sup>5</sup> d'Homère, qui se prolongeait dans « le respect de soi » propre à « l'homme antique » et dans une culture tendant à valoriser l'ensemble des passions humaines : « les Grecs offraient pour ainsi dire des fêtes à toutes leurs passions, à tous leurs mauvais penchants naturels [...] ils nommaient divin tout ce qui a quelque *puissance* dans l'homme »<sup>6</sup>.

Il n'est pas inutile d'évoquer sommairement le traitement particulier que Nietzsche consacre à l'envie dans la mesure où elle est au cœur de cette ambivalence inhérente au ressentiment. On peut dire que l'envie est chez le « faible » la passion qui contient le témoignage de la reconnaissance de la valeur des « forts » et, du coup, l'aveu de

---

absolument pas de faire la guerre, d'avoir des ennemis, de "faire" non » (15(113) ; *KSA*, 13, p. 473 ; *OPC*, 14, p. 226-227).

<sup>1</sup> Voir déjà l'important aphorisme 141 d'*Humain, trop humain I* ; cf. aussi, parmi d'autres, la description du fragment 15(73), printemps 1888.

<sup>2</sup> Fragment 3(42), hiver 1869-70-printemps 1870 ; *KSA*, 7, p. 72 ; *OPC*, 1\*, p. 208-209.

<sup>3</sup> Cf. fragment 16(15), printemps-été 1888 ; « l'antiquité grecque — monde dépourvu du sentiment de péché » (*GS*, 135 ; *KSA*, 3, p. 486 ; *OPC*, 5, p. 142) ; cf. aussi *HTH I*, 141 et *A*, 78. E. R. Dodds trace ici un portrait bien différent, *Les Grecs et l'irrationnel* (1959), Flammarion, « Champs », 1977, chapitre 2.

<sup>4</sup> *GM*, II, 23 ; *KSA*, 5, p. 333 ; *OPC*, 7, p. 284. Déjà, à la fin de 1880 : « nous ne pouvons plus avoir de passion sans mauvaise conscience » (7(256) ; *KSA*, 9, p. 370 ; *OPC*, 4, p. 648). Cf. aussi, parmi un grand nombre de passages, les fragments 10(128), (152), (166) de l'automne 1887, et, pour une formule générale de l'opposition entre religion païenne et christianisme sur ce point, le fragment 10(193).

<sup>5</sup> *GM*, III, 25 ; *KSA*, 5, p. 403 ; *OPC*, 7, p. 340.

<sup>6</sup> *HTH II*, *OSM*, 220 ; *KSA*, 2, p. 473 ; *OPC*, 3\*\*, p. 97. Cf. aussi *HTH I*, 141. « Le plaisir de l'ivresse, de la ruse, de la vengeance, de l'envie, de l'injure, de l'obscénité — tout cela fut reconnu par les Grecs comme humain (*menschlich*) et par conséquent fut intégré à l'édifice de la société et des mœurs » (5(146), printemps-été 1875 ; *KSA*, 8, p. 78-79 ; *OPC*, 2\*\*, p. 318).

l'identité de leurs penchants naturels avec les siens. Il n'est donc pas étonnant que le prêtre cherche, entre autres, à « défendre son troupeau [...] contre l'envie qu'inspirent les bien portants »<sup>1</sup>. En effet, la croyance à son discours ne pourrait s'accomoder d'une telle passion qui en constituerait le continuel désaveu. Nous l'avons vu, c'est la dénégation de cette reconnaissance qui se manifeste dans l'envie qui est à l'origine de la mauvaise conscience. Or, ainsi que l'affirme Nietzsche dans un texte de 1872, « toute l'Antiquité grecque [...] diffère de nous dans sa conception de la jalousie et de l'envie »<sup>2</sup>, et plus tard dans *Aurore* : « les anciens Grecs ressentaient l'*envie* d'une façon différente de la nôtre »<sup>3</sup>. Cette différence essentielle tient dans le fait qu'elle était non pas réprimée, mais reconnue et même jugée favorablement<sup>4</sup>. Il fait remonter ce jugement favorable à Hésiode qui, dans sa distinction entre une bonne et une mauvaise *Eris* (déesse de la discorde) dans *Les travaux et les jours*, rattache l'envie à la bonne *Eris*, celle qui « sous les espèces de la convoitise, de la jalousie et de l'envie, incite les hommes à agir »<sup>5</sup>. Ainsi glorifié par le discours d'Hésiode, « le Grec [...] envieux [...] ressent ce trait non comme un défaut, mais comme l'influence d'une divinité *bienfaisante* : quel abîme entre son jugement moral et le nôtre ! »<sup>6</sup> Alors que le discours métaphysique du prêtre par sa dénégation de l'envie engendre la mauvaise conscience, le « réalisme » d'Hésiode par sa valorisation la prévenait.

Le succès du dispositif tient au bénéfice (du point de vue du vouloir comme du sentiment de puissance) que semble retirer la conscience souffrante de cette métamorphose. On pourrait dire de façon schématique, en utilisant le langage de la psychologie, que la conscience malheureuse produite par le prêtre dispense la

<sup>1</sup> *GM*, III, 15 ; *KSA*, 5, p. 372 ; *OPC*, 7, p. 315.

<sup>2</sup> *La joute chez Homère* ; *KSA*, 1, p. 787 ; *OPC*, 1\*\*, p. 195.

<sup>3</sup> *A*, 38 ; *KSA*, 3, p. 45 ; *OPC*, 4, p. 42.

<sup>4</sup> Voir, par exemple, *HTH I*, 170.

<sup>5</sup> *La joute chez Homère* ; *KSA*, 1, p. 787 ; *OPC*, 1\*\*, p. 195.

<sup>6</sup> *Id.*

conscience souffrante du faible d'accomplir un travail de deuil auquel sa volonté de puissance se refuse (par manque de puissance)<sup>1</sup>. De plus, ce succès repose aussi sur la promesse de réconciliation qu'il contient. Le prêtre grève d'un défaut, mais indique la voie de son dépassement. L'acquiescement à la vie jusque dans la douleur qui caractérisait le réalisme tragique des Grecs<sup>2</sup> cède la place à la dialectique de l'évaluation pessimiste de la souffrance (la souffrance comme problème plutôt que le « malheur à l'état pur, innocent »<sup>3</sup> de l'antiquité) et de la croyance optimiste en la possibilité de son élimination ; Dionysos remplacé par Socrate<sup>4</sup> et le Christ. Dialectique qui, au sein de la conscience chrétienne par exemple, va jusqu'à prendre la forme d'« une *folie circulaire* qui oscille entre les convulsions de la pénitence et l'hystérie de la rédemption ! »<sup>5</sup> Cette double polarité est ce qui caractérise tout idéal ascétique en général. Celui-ci naît du besoin de trouver un sens à la souffrance propre à la volonté qui ne sait « se justifier soi-même »<sup>6</sup>, il introduit un autre manque (erreur, ignorance, péché) comme sens de cette souffrance, puis pose le plein (vérité, savoir, vertu) comme la condition de son élimination.

Or une telle réconciliation est nécessairement vouée à l'échec. Avant tout, bien sûr, parce que le pôle « rédempteur » n'est qu'une fiction : produit du désir de pouvoir du prêtre, s'adressant au désir d'élimination de la souffrance du « faible » : « un monde vrai [...] un monde inconditionnel [...] un monde sans contradictions. [...] Rien que des conclusions fausses [...] *inspirées par la souffrance* : au fond ce sont *des désirs* qu'il y ait un tel monde »<sup>7</sup>. Autrement dit, toute réconciliation ne pourrait être ici que

<sup>1</sup> Par exemple, dans le cas du discours scientifique, une des versions modernes du dispositif sacerdotal, Nietzsche décrit les savants comme « des *hommes souffrants* qui ne veulent pas s'avouer à eux-mêmes ce qu'ils sont, des hommes engourdis, égarés, qui ne craignent qu'une chose : devenir conscients » (*GM*, III, 23 ; *KSA*, 5, p. 397-398 ; *OPC*, 7, p. 336).

<sup>2</sup> Cf. *CI*, « Ce que je dois aux Anciens », 5.

<sup>3</sup> *A*, 78 ; *KSA*, 3, p. 77 ; *OPC*, 4, p. 68 ; rappelons aussi ce passage : « tout *déplaisir*, tout *malheur* ont été falsifiés avec l'injustice (la culpabilité) (on a ôté son innocence à la douleur) » (9(156), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 427 ; *OPC*, 13, p. 87).

<sup>4</sup> Sur l'optimisme socratique, voir *NT*, 15 ; *HTH I*, 7 et *CI*, « Le problème de Socrate », 10.

<sup>5</sup> *EH*, « Pourquoi je suis un destin », 8 ; *KSA*, 6, p. 374 ; *OPC*, 8\*, p. 341.

<sup>6</sup> *GM*, III, 28 ; *KSA*, 5, p. 411 ; *OPC*, 7, p. 346 (trad. mod.).

<sup>7</sup> Fragment 8(2), été 1887 ; *KSA*, 12, p. 327 ; *OPC*, 12, p. 318.

fantasmatique. Ensuite, parce que le « défaut fondamental » est la souffrance fictive qui permet d'apaiser la souffrance réelle. Son élimination plongerait donc la conscience dans la condition qu'elle cherche à éviter : une conscience libérée de son « défaut » serait confrontée à la question du sens d'une souffrance de nouveau bien réelle<sup>1</sup>. Nous l'avons vu, l'efficacité du remède du prêtre est maintenue à condition que la conscience produise toujours plus de souffrance : « “Souffrir ! *toujours* souffrir ! *encore* de la souffrance !” »<sup>2</sup>, bref, à condition que l'homme se sente « coupable et condamnable jusqu'à rendre toute expiation impossible »<sup>3</sup>. Finalement, une telle production de souffrance ne peut qu'augmenter les forces du ressentiment<sup>4</sup>, ce qui en retour ne fait qu'accroître la puissance du discours qu'elles alimentent. Autrement dit, l'impossibilité même de se rendre digne du discours moral ne peut qu'en amplifier la rigueur, et enferme ainsi la conscience dans le cercle de la mauvaise conscience<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> De façon générale, pour le croyant « être honnête [...] serait immédiatement sa perte » (*AC*, 54 ; *KSA*, 6, p. 237 ; *OPC*, 8\*, p. 220).

<sup>2</sup> *GM*, III, 20 ; *KSA*, 5, p. 390 ; *OPC*, 7, p. 330.

<sup>3</sup> *Ibid.*, II, 22 ; p. 332 ; p. 283 (trad. mod.).

<sup>4</sup> En effet, « les hommes deviennent plus mauvais en décrétant mauvaise leur inévitable part naturelle » (*HTH I*, 141 ; *KSA*, 2, p. 136 ; *OPC*, 3\*, p. 115).

<sup>5</sup> Ces deux dispositions de la conscience malade seront d'ailleurs, soit dit en passant, à l'origine de l'échec éventuel du dispositif sacerdotal : la recherche de la souffrance produira une conscience toujours plus intransigeante et scrupuleuse, développera la véracité qui le remettra en question, et l'indignité constante devant le discours moral rendra l'hypothèse d'un juge omniscient de plus en plus « intolérable » (cf. *APZ*, IV, « Le plus hideux des hommes »).

### 3. Mauvaise conscience et philosophie

#### 3.1. Nietzsche et le problème de l'« aliénation »

En un sens, l'entreprise philosophique de Nietzsche constitue une « tentative » pour surmonter cette « mauvaise conscience » : la probité commande d'« éliminer du monde un énorme fardeau de mauvaise conscience »<sup>1</sup>. « L'homme a trop longtemps considéré “d'un mauvais œil” ses penchants naturels, si bien qu'ils ont fini par se lier intimement avec la “mauvaise conscience”. Une tentative contraire n'aurait *en soi* rien d'impossible »<sup>2</sup>. « Quelle peut être *notre* seule doctrine ? [...] Que personne ne soit plus tenu pour responsable [...] c'est cela et *cela seulement qui est la grande libération* — c'est par là, et par là seulement, qu'est restaurée l'*innocence* du devenir. »<sup>3</sup> Contre l'aliénation engendrée par le discours sacerdotal, il s'agit de retrouver l'unité de la pensée de la vie, ce qui revient à « fondre avec la mauvaise conscience tous les penchants *contre nature* »<sup>4</sup>; « Que l'on rende aux hommes le *courage* de leurs impulsions naturelles. Que l'on freine leur *sous-estimation* d'eux-mêmes (*non pas* celle de l'homme en tant qu'individu, mais de l'homme *en tant que nature...*). Que l'on extraie les *contraires* hors des choses, après avoir compris que nous les y avons introduits »<sup>5</sup>. Ce problème de la culture judéo-chrétienne est aussi le problème de

<sup>1</sup> *Aurore*, 164 ; *KSA*, 3, p. 147 ; *OPC*, 4, p. 130 (voir aussi les aphorismes 13, 54, 78, 148, 208) ; « Mon combat contre le *sentiment de culpabilité* » (10(2), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 453 ; *OPC*, 13, p. 109) ; « Comment l'homme moderne peut-il [...] mettre un terme à ses remords ? » (2(21), printemps 1880 ; *KSA*, 9, p. 37 ; *OPC*, 4, p. 322) ; cf. aussi 3(75), printemps 1880 et 3(1)-371, été-automne 1882.

<sup>2</sup> *GM*, II, 24 ; *KSA*, 5, p. 335 ; *OPC*, 7, p. 285-286 (trad. mod.).

<sup>3</sup> *CI*, « Les quatre grandes erreurs », 8 ; *KSA*, 6, p. 96-97 ; *OPC*, 8\*, p. 95-96. Déjà l'aphorisme qui vient conclure *Le voyageur et son ombre* formule pour la culture l'objectif suivant : « On a imposé beaucoup de chaînes à l'homme [...]. C'est seulement quand sera aussi surmontée la *maladie des chaînes* que sera atteint le premier grand but : la séparation de l'homme d'avec les animaux ». Or que sont ces chaînes ? « les graves et subtiles erreurs des idées morales, religieuses, métaphysiques » (350 ; *KSA*, 2, p. 702 ; *OPC*, 3\*\*, p. 294).

<sup>4</sup> *GM*, II, 24 ; *KSA*, 5, p. 335 ; *OPC*, 7, p. 286 (trad. mod.).

<sup>5</sup> Fragment 9(121), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 406 ; *OPC*, 13, p. 71. Le problème de la coïncidence avec l'ordre des instincts traverse déjà, d'une certaine façon, les *Inactuelles*. Nous y reviendrons.



Nietzsche lui-même : c'est le problème du retour à l'innocence<sup>1</sup> de l'enfant, dernière métamorphose de l'esprit selon les termes du premier discours de Zarathoustra. La philosophie telle qu'il la conçoit ne consiste pas dans la recherche de la vérité ou l'amour de la sagesse, mais dans la prise de conscience de soi de l'homme : « ma tâche : préparer un moment de sublime prise de conscience de l'humanité »<sup>2</sup>. Or, dans tous les cas, « prendre » conscience peut être entendu au sens propre : il s'agit pour la conscience de se reprendre elle-même. Tel est précisément le sens de la figure de « l'esprit libre » : « Il convient de prendre ici le mot "esprit libre" dans un sens, et un seul : celui d'esprit qui s'est libéré, qui a repris possession de lui-même (*der von sich selber wieder Besitz ergriffen hat*) »<sup>3</sup>. Si Nietzsche définit sa tâche philosophique comme le moyen d'une prise de conscience qui est aussi accession à la liberté de l'esprit, cela signifie que la conscience occidentale a toujours été une conscience « aliénée »<sup>4</sup>. La mauvaise conscience est le signe d'une telle aliénation. Provoquer une prise de conscience consiste d'abord à émanciper la conscience du discours qui l'a séparée d'elle-même<sup>5</sup>. La liberté

<sup>1</sup> En effet, dit Nietzsche, « on a entièrement dépossédé de son innocence la pure contingence de ce qui advient » (*A*, 13; *KSA*, 3, p. 26; *OPC*, 4, p. 26); « *Qu'est-ce donc que la morale juive? Qu'est-ce donc que la morale chrétienne? Le hasard dépouillé de son innocence* » (*AC*, 25; *KSA*, 6, p. 194; *OPC*, 8\*, p. 184).

<sup>2</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *A*, 2; *KSA*, 6, p. 330; *OPC*, 8\*, p. 303. De même, ce brouillon de lettre à Guillaume II de décembre 1888 : « Inversion de toutes les valeurs : telle est ma formulation pour dire l'acte par quoi l'humanité prend au plus haut point conscience d'elle-même » (*SB*, 8, p. 503; p. 104); cf. aussi *GS*, 1 et, entre autres fragments, 7(8), fin 1886-printemps 1887. Dans le même sens, ce témoignage de L. Andreas-Salomé : « il se considérait aussi comme le médium, aux facultés nécessairement pathologiques, dont l'éternité se sert, de tout temps, pour prendre conscience d'elle-même » (*Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, trad. J. Benoist-Méchin revue et complétée par O. Mannoni, Paris, Grasset, 1992, p. 182). Bref, cette « prise de conscience », qui, pour la « mauvaise conscience » platonico-chrétienne, constituerait une transformation, est bien la fin, non un moyen. Comme le dit D. Pickard : « [*Nietzsche*] views emancipation as a prelude to and necessary condition for a transformation in consciousness » (« Nietzsche vs Habermas : Emancipation, Truth, and Ethics », in *New Nietzsche Studies*, vol. 2, nos 1 et 2, automne 1997, p. 86).

<sup>3</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *HTH*, 1; *KSA*, 6, p. 322; *OPC*, 8\*, p. 296. Rappelons aussi le principe formulé dès la troisième *Inactuelle* : « tes éducateurs ne peuvent être autre chose que tes libérateurs » (1; *KSA*, 1, p. 341; *OPC*, 2\*\*, p. 20). Voir aussi *VO*, 266, 267 et *A*, 455.

<sup>4</sup> Quoi qu'en dise Deleuze (*Nietzsche et la philosophie*, V, 6), il y a bien aussi un enjeu de l'ordre de la « réappropriation » à l'œuvre chez Nietzsche. « Devenir ce que l'on est » implique notamment de se défaire de l'emprise des discours aliénants, c'est-à-dire de la « foi » au sens large : « Toute espèce de foi est déjà une forme de dépossession de soi, d'auto-aliénation (*Selbst-Entfremdung*) » (*AC*, 54; *KSA*, 6, p. 236; *OPC*, 8\*, p. 220, trad. mod.). La catégorie « dialectique » d'aliénation (*Entfremdung*) apparaît à plusieurs reprises dans l'œuvre de Nietzsche, notamment en *VO*, 67 (malheureusement traduite par « froideur distante » dans l'édition des *OPC*).

<sup>5</sup> « C'est presque dès le berceau qu'on nous dote de paroles pesantes, [...] l'homme [...] traîne sur ses épaules trop de choses étrangères » (*APZ*, III, « De l'esprit de pesanteur », 2; *KSA*, 4, p. 242-243; p. 245-246). Nous ne souscrivons donc pas au verdict de Habermas selon lequel « avec Nietzsche, la critique de la modernité renonce pour la première fois à maintenir son contenu émancipatoire. La raison centrée sur le

de l'esprit, l'affirmation du corps et de la vie, le projet de « devenir ce que l'on est » sont autant de formulations de cet idéal de coïncidence avec soi qui traverse l'œuvre de Nietzsche et dont la figure sacerdotale constitue pour lui l'adversaire principal<sup>1</sup>.

### 3.2. Vérité, dialectique de la mauvaise conscience et histoire de la philosophie

En réalité, cette tâche a été amorcée bien avant Nietzsche. Cette dimension du projet nietzschéen ne relève pas simplement d'une espèce de volontarisme révolutionnaire, mais vise à porter à son terme un mouvement d'émancipation qui anime déjà la culture de l'intérieur. Non seulement se perçoit-il comme un « destin », mais comme un destin qui coïncide avec celui de « l'humanité »<sup>2</sup>. Au-delà de l'apparente mégalomanie ou du délire messianique, ce qu'il importe de souligner ici est que Nietzsche ne se pose pas en réformateur qui de l'extérieur viendrait réfuter toute l'histoire de la pensée occidentale, mais bien plutôt qu'il s'éprouve lui-même tout entier inscrit dans une tradition qui vient prendre corps en lui pour se retourner contre soi : « *Inversion de toutes les valeurs* : c'est

---

sujet est, pour la première fois, confrontée à l'autre absolu de la raison » (*Le discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 115). Nous dirions plutôt que c'est l'autre absolu incarné dans la « raison » qui est, en Nietzsche, pour la première fois confronté à la raison, à la « raison élargie », comme dit Merleau-Ponty (« De Mauss à Claude Lévi-Strauss », in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 145). Comme l'a bien vu Gadamer : « Une dialectique singulière de l'émancipation (*Emanzipation*) est à l'œuvre dans les maximes de Nietzsche » (*op. cit.*, p. 22).

<sup>1</sup> Aussi, nous l'avons dit, la critique du discours du prêtre va-t-elle de pair pour Nietzsche avec l'incessant effort pour ne pas succomber lui-même à la tentation de la position sacerdotale : en effet, d'une part, la logique du discours philosophique porte l'empreinte de la métaphysique du prêtre, et, d'autre part, Nietzsche se sent lui-même un lien de parenté avec le type sacerdotal (cf. *APZ*, « Des prêtres »). En ce sens, nous proposons plus loin une lecture d'*Ecce Homo* selon laquelle cet ouvrage constituerait l'« autoportrait » de ce prêtre qui s'est « surmonté » lui-même.

<sup>2</sup> Ainsi ce témoignage de L. Andreas-Salomé : « Il identifia le mal qu'il découvrit ainsi en lui, au danger qui menaçait son époque tout entière, et plus tard, au péril qui guettait l'humanité » (*op. cit.*, p. 72). Aussi Nietzsche considère-t-il que le succès de son entreprise philosophique équivaudrait, en un sens, à une « théodicée » : « Je tente à ma manière une justification de l'Histoire » (15(63), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 450 ; *OPC*, 14, p. 209) ; cf. aussi 15(73).

ma formule pour désigner un acte de suprême retour sur soi-même (*Selbstbesinnung*) de l'humanité, acte qui en moi s'est fait chair et génie. »<sup>1</sup>

En un sens, la progression du nihilisme qui forme la trame du déploiement de la culture occidentale est le produit d'un effort de libération de la conscience visant le retour à l'innocence ou la « coïncidence ». En effet, la création de la mauvaise conscience par le discours du prêtre aura comme conséquence l'apparition de la vertu de vérité (*Wahrhaftigkeit*). Nous l'avons vu, la tendance naturelle de la conscience pécheresse est de se soumettre d'elle-même à un examen toujours plus rigoureux. Or c'est à cette exigence que l'« instinct » de vérité, la vérité, doit son origine et son développement<sup>2</sup>. Paradoxalement, c'est au mensonge du péché que l'exigence scrupuleuse de vérité doit le jour. Aussi Nietzsche voit-il dans le christianisme, et c'est ce qui causera sa ruine, une véritable « école du scepticisme »<sup>3</sup>. Ce regard initialement tourné vers la conscience en défaut finira par remettre en doute la validité du discours qui la condamne. L'invention du prêtre contenait le germe de sa propre destruction : « On voit ici *ce qui* en somme a remporté la victoire sur le Dieu chrétien : la moralité chrétienne elle-même, la notion de vérité prise dans un sens de plus en plus rigoureux, la subtilité de la conscience chrétienne développée par les confesseurs, traduite et sublimée en conscience scientifique, jusqu'à la netteté intellectuelle à tout prix. »<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *EH*, « Pourquoi je suis un destin », 1 ; *KSA*, 6, p. 365 ; *OPC*, 8\*, p. 333 ; « l'Antéchrist même est la logique nécessaire dans l'évolution d'un vrai chrétien, en moi, c'est le christianisme qui triomphe de lui-même en se dépassant » (24(1)-6, octobre-novembre 1888 ; *KSA*, 13, p. 622 ; *OPC*, 14, p. 363).

<sup>2</sup> *GS*, 357. De façon générale : « le *sens de la vérité* est lui-même une des plus hautes et plus puissantes *efflorescences de ce sens moral* » (23(152), fin 1876-été 1877 ; *KSA*, 8, p. 460 ; *OPC*, 3\*, p. 480).

<sup>3</sup> *GS*, 122 ; *KSA*, 3, p. 478 ; *OPC*, 5, p. 135.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 357 ; p. 600 ; p. 248. « De même, [...] nous sommes sortis du christianisme [...] parce que nous avons grandi à partir de racines chrétiennes — c'est précisément une piété plus sévère et plus exigeante qui nous *interdit* aujourd'hui d'être encore chrétiens » (2(200), automne 1885-automne 1886, *KSA*, 12, p. 165 ; *OPC*, 12, p. 164) ; « La *probité (Redlichkeit)*, comme conséquence de longues accoutumances morales : l'*auto-critique de la morale* est en même temps un *phénomène moral*, un événement de la moralité » (25(447), printemps 1884 ; *KSA*, 11, p. 132 ; *OPC*, 10, p. 149, trad. mod.) ; « Le *nihilisme radical* est la conviction du caractère absolument insoutenable de l'existence, dès qu'(il s'agit) des suprêmes valeurs que l'on reconnaît, y compris la *compréhension* que nous n'avons pas le moindre droit de poser un au-delà ou un en-soi des choses qui serait "divin", l'image vivante de la morale. Cette compréhension est une conséquence de la "vérité" amenée à sa maturité ; et de la sorte même une conséquence de la croyance à la morale » (10(192), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 571 ; *OPC*, 13, p. 202) ; cf. aussi 5(71)-2, été 1886-automne 1887.

Nietzsche considère son œuvre comme le lieu de cet « auto-dépassement » (*Selbstaufhebung*) du discours métaphysico-moral : « En nous s'accomplit — au cas où vous souhaiteriez une formule, — l'*auto-dépassement de la morale*. »<sup>1</sup>

Or qu'est-ce que cette véracité, initialement, sinon l'effort mis en œuvre par la conscience pour se réconcilier avec elle-même ? Ne rien laisser dans l'ombre et tout dévoiler pour retrouver la paix avec soi-même : l'objectif de l'examen de conscience et de la confession n'est-il pas la rémission, c'est-à-dire l'espoir de réconciliation avec soi entretenu par le discours sacerdotal<sup>2</sup> ? De façon générale, que ce soit sous la forme de la dialectique philosophique devant conduire à la vérité en surmontant l'illusion des apparences, ou de la « dialectique » morale visant le retour à la vertu par l'expiation et la rémission des péchés, il s'agit toujours d'une conscience soumise à la privation et au travail sur soi (on voit comment l'idéal ascétique est le prolongement naturel de la mauvaise conscience) dans le but de retrouver la coïncidence avec sa « vérité », coïncidence qui nécessite désormais un détour par l'ordre discursif. En rompant cette coïncidence par l'introduction du « manque » et de la culpabilité, interrompant ainsi le

<sup>1</sup> *A*, avant-propos, 4; *KSA*, 3, p. 16; *OPC*, 4, p. 18. « La morale se dépassant elle-même par souci de vérité [...] voilà ce que signifie dans ma bouche le nom de Zarathoustra » (*EH*, « Pourquoi je suis un destin », 3 ; *KSA*, 6, p. 367 ; *OPC*, 8\*, p. 335); « Le christianisme de mes ancêtres [...] tire en moi sa conclusion, [...] en moi le christianisme se juge, [...] se dépasse » (première version d'*EH*, « Pourquoi je suis si sage », 7 ; *KSA*, 14, p. 474 ; *OPC*, 8\*, p. 532). En ce sens, il est légitime d'affirmer comme V. Gerhardt (qui ne fait ici que suivre Nietzsche) qu'un motif moral est à l'œuvre dans la critique nietzschéenne : « c'est à cette exigence de véracité, cette probité, qu'il doit sa critique. Par conséquent, on ne peut désigner son impulsion critique autrement que comme *morale*. Et, en fait, on doit comprendre Nietzsche comme exécuteur de cette conséquence interne [= l'auto-suppression] de la morale. Il la [= la morale] critique [...] de l'intérieur. [...] Dans la mesure où il lui attribue contradiction, tromperie et mensonge, il ne s'exprime pas seulement en tant qu'avocat de la vie, mais toujours aussi en tant que moraliste. C'est son moralisme qui le conduit à l'immoralisme » (« Die Moral des Immoralismus », in *Krisis der Metaphysik*, éd. par G. Abel et J. Salaquarda, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1989, p. 441). De façon générale, le paradoxe de l'auto-dépassement de la véracité ou du désir de vérité, dont le processus en philosophie est en quelque sorte déjà à l'œuvre dans la première méditation de Descartes, constitue à bien des égards un lieu commun de la pensée contemporaine. Ainsi, par exemple, c'est en tant qu'héritier de Nietzsche que J.-F. Lyotard évoque « l'érosion interne du principe de légitimation » puisque le « procès de délégitimation [...] a pour moteur l'exigence de légitimation » (*La condition postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 65) ; ou encore, plus récemment, B. Williams : « *The desire for truthfulness drives a process of criticism which weakens the assurance that there is any secure or unqualifiedly stateable truth* » (*op. cit.*, p. 1) ; or, reconnaît-il : « *The problems that concern this book were discovered, effectively, by Nietzsche* » (*ibid.*, p. 12).

<sup>2</sup> « *Thus the general form of rapport à soi constituted here is an unconditional commitment to truthfulness driven by the desire for salvation* » (D. Owen, A. Ridley, « *Dramatis Personae*. Nietzsche, Culture, and Human Types », in *Why Nietzsche Still ?*, *op. cit.*, p. 148).

mouvement naturel d'affirmation de la vie, en déplaçant le pouvoir vers la représentation, le dispositif sacerdotal contraint les forces pulsionnelles à chercher une caution extérieure pour s'exprimer ; la coïncidence avec soi immédiate, spontanée, « anté-discursive » de la conscience est remplacée par l'interminable travail prescrit par un discours qui devient le médiateur d'une coïncidence toujours reportée. L'expression vitale « artistique » se voit désormais obligée de se réclamer d'un « savoir », métaphysico-moral ou scientifique :

« Comment le besoin d'un *point fixe* est-il devenu si grand ? Parce qu'on nous a appris à nous défier de *nous* : c.-à-d. parce que nous ne pouvons plus avoir de passion sans mauvaise conscience ! C'est cette diffamation de notre être qui a rendu si fort le *besoin de certitude* extérieure à nous : 1) voie de la religion ; 2) voie de la science ; [...] choses que nous devons aborder avec fanatisme [...] pour qu'elles nous donnent ce que nous attendons d'elles »<sup>1</sup>.

Et si la véracité s'est retournée contre le discours qui l'a fait naître, n'est-ce pas parce que cette réconciliation s'est toujours avérée impossible ? Impossible, d'abord parce que ce discours rendait la conscience mauvaise par essence, ensuite parce qu'elle ne pouvait plus, en conscience, y croire :

« il suffit d'avoir, en matière de probité, les exigences les plus modestes, pour ne *pouvoir* ignorer, aujourd'hui, qu'un théologien, un prêtre, un pape, à chaque phrase qu'il prononce, non seulement se trompe, mais *trompe*, et qu'il n'est même plus en son pouvoir de mentir par "innocence" ou par "inconscience". [...] il n'y a plus de "Dieu", plus de "pécheur", plus de "rédempteur", [...] "libre arbitre", "ordre moral universel", sont des mensonges : le sérieux de l'esprit, le profond effort de l'esprit sur lui-même, n'*autorise* plus personne à *ne pas* être conscient. »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Fragment 7(256), fin 1880 ; *KSA*, 9, p. 370-371 ; *OPC*, 4, p. 648.

<sup>2</sup> *AC*, 38 ; *KSA*, 6, p. 210 ; *OPC*, 8\*, p. 197. Déjà en *HTH I*, 109 : on ne peut plus « croire à ces dogmes de la religion et de la métaphysique quand on a le cœur et la tête habités par la stricte méthode de la vérité [...] on ne peut décidément plus, en l'état actuel de la connaissance, se commettre avec celui-ci [= romantisme chrétien sous quelque forme que ce soit] sans souiller irrémédiablement sa *conscience intellectuelle* » (*KSA*, 2, p. 108-109 ; *OPC*, 3\*, p. 92).

L'épuisement de la fiction métaphysico-morale, la « mort » de Dieu, n'est donc que la conséquence de cette détermination initiale de la conscience occidentale comme mauvaise conscience.

Mais l'autodestruction du discours du prêtre est un long processus. Le postulat métaphysique, ou plutôt moral<sup>1</sup>, qui en constitue l'essence (la vérité comme bien suprême, et son opposition à l'erreur ou au mal) est riche de virtualités qui prendront la relève du discours religieux. Le Dieu chrétien n'épuise pas les possibilités de l'idéal ascétique. C'est ce que Nietzsche rappelle dans l'aphorisme 344 du *Gai savoir*<sup>2</sup> et qu'il s'efforce de démontrer dans les derniers paragraphes de la troisième dissertation de la *Généalogie* (ascétisme de la science, des « libres-penseurs », de « l'histoire moderne »). Or faut-il voir dans la succession des figures de cet idéal le prolongement de l'effort de coïncidence qui anime la conscience occidentale depuis sa détermination comme mauvaise conscience par le discours sacerdotal ? L'histoire du nihilisme progresse-t-elle vers une réconciliation de la conscience ? Dans un premier temps, il semble que oui<sup>3</sup>. En ce sens, on doit lire le court chapitre du *Crépuscule des idoles* qui raconte l'« histoire d'une erreur »<sup>4</sup> comme un résumé des principales étapes de ce parcours. Autrement dit, cette histoire du déclin de la croyance au « monde vrai » constitue à la fois une histoire de la philosophie et l'histoire du progrès de l'instinct de vérité<sup>5</sup> au service de l'effort de coïncidence de la conscience : elle raconte comment « la véracité chrétienne, de

<sup>1</sup> Cf. *GS*, 344.

<sup>2</sup> « Dans quel sens nous aussi sommes encore pieux. » Voir déjà, d'une certaine façon, *VO*, 78.

<sup>3</sup> En réalité la question est complexe et met en jeu toute la philosophie nietzschéenne, dans la mesure où elle est accrochée à sa capacité de produire un discours affirmateur. Nous reviendrons sur cette question dans la dernière partie de ce travail.

<sup>4</sup> « Comment, pour finir, le "monde vrai" devint fable. »

<sup>5</sup> L'idée de considérer l'« évolution de la philosophie dans sa totalité en tant qu'histoire de l'évolution de la volonté de vérité » (9(1), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 339 ; *OPC*, 13, p. 19) sera reprise notamment par Foucault : « les grandes mutations scientifiques peuvent peut-être se lire parfois comme les conséquences d'une découverte, mais elle peuvent se lire aussi comme l'apparition de formes nouvelles dans la volonté de vérité » (*L'ordre du discours*, *op. cit.*, p. 18) ; « Tout se passe comme si, à partir du grand partage platonicien, la volonté de vérité avait sa propre histoire, qui n'est pas celle des vérités contraignantes » (*ibid.*, p. 19).

conclusion en conclusion, en arrivera finalement à sa *conclusion la plus redoutable*, à sa conclusion contre elle-même ; mais ceci arrivera quand elle se posera la question : “*que signifie la volonté de vérité ?*”...Et me voici revenu à mon problème »<sup>1</sup>. Ultime étape dans la recherche du vrai, c’est-à-dire ultime examen de cette conscience mauvaise et méfiante qui interroge désormais la volonté de vérité. Or, puisque c’est elle qui est en cause, puisqu’elle ne peut s’élucider elle-même<sup>2</sup>, la véracité chrétienne doit être ici relayée par une instance supérieure. La philosophie de Nietzsche n’est autre chose que la constitution d’un tel tribunal de dernière instance, au sein duquel la *probité (Redlichkeit)* agira comme suprême magistrat.

On peut donc affirmer qu’il y a une forme de dialectique, voire de téléologie, à l’œuvre dans la culture judéo-chrétienne : la progression du nihilisme constitue l’autre nom d’un mouvement de réconciliation de la conscience, mouvement qui prend la forme d’un effritement progressif de l’autorité aliénante du discours sacerdotal (métaphysico-moral) par l’action corrosive d’une véracité de plus en plus rigoureuse ; espèce d’hégélianisme renversé, pourrait-on dire, où la conscience retrouve une coïncidence avec sa vérité non par un enrichissement progressif de ses déterminations, mais par un travail critique d’effritement du sens. À première vue, pareille interprétation semble toutefois entrer en contradiction avec la conception de l’histoire comme jeu « que joue le “grand enfant” d’Héraclite, qu’on l’appelle Zeus ou le hasard »<sup>3</sup>, ou, ce qui revient au même, du temps se déployant selon le cercle sans finalité de l’éternel retour<sup>4</sup>. En réalité, nous l’avons évoqué, que le hasard constitue l’unique loi de la grande histoire n’exclut pas que règne une forme de nécessité (qui n’a rien du déterminisme mécaniste, doctrine « idéaliste » au sens de Nietzsche) à l’intérieur des moments qui la constituent. Aussi y

<sup>1</sup> *GM*, III, 27 ; *KSA*, 5, p. 410 ; *OPC*, 7, p. 346 (trad. mod.) ; en ce sens, « le problème de la véracité est tout neuf » (1(18), automne 1885-printemps 1886 ; *KSA*, 12, p. 14 ; *OPC*, 12, p. 24) ; cf. aussi *PBM*, 1.

<sup>2</sup> « Personne n’a peut-être été assez véracé (*wahrhaftig*) pour dire ce qu’est la “véracité” (*Wahrhaftigkeit*) » (*PBM*, 177 ; *KSA*, 5, p. 103 ; *OPC*, 7, p. 96, trad. mod.).

<sup>3</sup> *GM*, II, 16 ; *KSA*, 5, p. 323 ; *OPC*, 7, p. 277 ; cf. aussi 1(63), début 1880.

<sup>4</sup> Nous verrons toutefois plus loin (4<sup>ème</sup> partie, section 2) que le hasard ou le cercle de l’éternel retour n’épuisent pas la conception nietzschéenne de la temporalité.

a-t-il une micro-histoire de la « volonté de vérité »<sup>1</sup>, qui obéit à une « loi interne » lui donnant l'apparence de la nécessité, loi qui, comme pour toute grande production du jeu de la grande histoire, n'est autre que celle de l'autodestruction : « Toutes les grandes choses périssent par elles-mêmes, par un acte d'autodestruction : ainsi le veut la loi [...] de la nécessaire "victoire sur soi" appartenant à l'essence de la vie, — toujours le législateur finit par entendre l'arrêt : "*patere legem quam ipse tulisti*". C'est ainsi que le christianisme *en tant que dogme* a été ruiné par sa propre morale »<sup>2</sup>. Or, pour ce qui concerne la culture occidentale, qu'on pourrait qualifier de moment idéaliste ou métaphysique de l'histoire, l'articulation du hasard et de la nécessité doit être pensée à partir de la différence entre la décadence en tant qu'événement politique et culturel et le nihilisme en tant que devenir historique de celle-ci.

Considéré en bloc, le judéo-christianisme est bien le produit d'un hasard, d'une lutte des forces qui se stabilise dans leur organisation au profit du pouvoir des « prêtres ». Toutefois, le principe de son devenir historique, qui en est un d'autodestruction, n'est autre que la vérité qu'il a engendrée et ne cesse de développer. En ce sens, la vérité est la « puissance du négatif » gouvernant l'évolution « dialectique » de la culture occidentale. Comme le dit J. Granier : « ce qui [...] autorise à parler ici de "dialectique", c'est le fait que, selon Nietzsche, cette vérité n'est pas *importée* de l'extérieur dans la Morale métaphysique, mais apparaît comme le produit nécessaire de la Morale elle-même »<sup>3</sup>. C'est ainsi que la décadence en tant qu'accession au pouvoir du discours idéaliste, parce qu'elle est aussi le lieu de la naissance et de l'affinement de la vertu de vérité, contient en elle-même le principe de sa nécessaire déchéance : en l'avènement du nihilisme « c'est la nécessité elle-même qui est à l'œuvre », « ce sont nos valeurs elles-mêmes qui, en lui, tirent leur dernière conséquence ; [...] le nihilisme

<sup>1</sup> « La vérité et son règne originaire ont eu leur histoire dans l'histoire », dira Foucault dans un contexte légèrement différent, mais en fidèle héritier de Nietzsche (« Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *op. cit.*, p. 150).

<sup>2</sup> *GM*, III, 27 ; *KSA*, 5, p. 410 ; *OPC*, 7, p. 346.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 253.



est la logique poursuivie jusqu'à son terme, de nos grandes valeurs et de nos idéaux »<sup>1</sup>. On peut donc dire que le nihilisme résulte du développement dialectique de la décadence. Lisons de nouveau J. Granier : pour « qu'éclate le Nihilisme, il faut donc que la Décadence ait été [...] prise à son propre piège, à la faveur d'une dialectique dont elle ne soupçonnait pas, au moment où elle imaginait la fable métaphysique, l'implacable nécessité »<sup>2</sup>. Nécessité dont la véracité constitue aussi pour cet auteur « le *moteur* caché de tout le développement »<sup>3</sup>. Toutefois, autant une interprétation strictement « différentielle » et contingente de l'histoire néglige la logique interne du nihilisme et, de ce fait, le rôle et la place que Nietzsche s'attribue au sein de celle-ci, autant une lecture rigoureusement dialectique de cette histoire<sup>4</sup>, au sens hégélien du terme, aboutit à un contresens sur sa destination ainsi que sur l'intention ultime du projet nietzschéen.

### 3.3. Nietzsche et la philosophie : la question du courage

En ce sens, il est donc insuffisant de considérer l'entreprise généalogique comme simple moyen au service d'un projet plus fondamental qui serait de fonder sur de nouvelles bases une culture de l'avenir. S'il est vrai que dès *La naissance de la tragédie* la pensée de Nietzsche entreprend une campagne contre son époque au nom d'un renouveau inspiré de la culture « tragique » des Grecs, et donc qu'en un sens il est juste d'affirmer comme É. Blondel que « la problématique de la culture chez Nietzsche [...] constitue l'origine et le centre de sa pensée »<sup>5</sup>, le projet d'une « inversion des valeurs »

<sup>1</sup> Fragment 11(411)-4, novembre 1887-mars 1888 ; *KSA*, 13, p. 189-190 ; *OPC*, 13, p. 363 ; « le nihilisme n'est pas une cause, mais seulement la logique de la *décadence* » (14(86), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 265 ; *OPC*, 14, p. 62).

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 245.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>4</sup> Ainsi, J. Granier : « c'est bien d'une dialectique, dans l'acception la plus rigoureuse du terme, qu'il s'agit ici » (*Op. cit.*, p. 245). La notion hégélienne d'*Aufhebung*, par exemple, est tout à fait inappropriée pour décrire le processus à l'œuvre dans l'histoire du nihilisme.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 79. C'est aussi ce thème qui sera au centre de l'interprétation de P. Wotling, pour qui l'ensemble de l'œuvre de Nietzsche doit être rapporté au projet de fondation d'un nouveau type de

se trouvera progressivement confronté à cet autre motif de plus en plus constant de sa pensée que constitue l'exigence de probité. Si l'on peut dire de la philosophie nietzschéenne qu'elle vise à « dépasser » la métaphysique, c'est davantage parce que sa pensée porte à un niveau d'incandescence son moteur interne, l'effort de « coïncidence » que recèle le désir de vérité, que parce qu'elle s'installe d'emblée hors d'elle au moyen d'une législation qui ferait table rase de la tradition. En d'autres termes, il semble y avoir deux tendances fondamentales à l'œuvre dans la réflexion de Nietzsche, éventuellement contradictoires : d'une part, une vaste démarche critique au service d'une nouvelle utopie métaphysique dont le surhumain donnerait la formule, et, d'autre part, la mise en œuvre de plus en plus rigoureuse de la valeur dominante de la tradition occidentale, la véracité, avec la prise de conscience progressive qui l'accompagne<sup>1</sup>. Si on ne les a pas toujours distinguées c'est, entre autres, parce qu'au sein du volet critique de l'œuvre (qui

---

culture : « le questionnement nietzschéen est entièrement structuré par la recherche d'un but, et transcende la critique de la tradition philosophique [...]. La pensée de Nietzsche apparaît alors comme un essai, une expérimentation, Nietzsche dira un *Versuch*, des moyens d'atteindre ce but » (*op. cit.*, p. 25). Puis, un peu plus loin : « la critique de la morale, du christianisme, de la modernité, et de façon symétrique, l'éloge de la Grèce tragique ou de la Renaissance apparaissent en réalité comme l'application à autant de cas particuliers des schèmes de réflexion élaborés à l'occasion d'un questionnement beaucoup plus large. De même, la notion de surhumain ou la pensée de l'éternel retour [...] sont proprement nietzschéennes [...] parce qu'elles [...] occupent une fonction précise dans le dispositif théorique élaboré [...] pour résoudre un problème fondamental [...] : favoriser l'apparition d'un certain type de culture, et simultanément, d'un certain type d'homme » (*ibid.*, p. 30-31). Une telle interprétation néglige selon nous cet autre principe au cœur de la critique nietzschéenne de la culture, qui ne vise aucune fin et qui n'est autre que la relève en la probité nietzschéenne de cette dimension d'autocritique ou de prise de conscience progressive de soi inhérente à la culture elle-même. Le projet d'une culture nouvelle sous le signe du surhumain n'est donc pas le seul moteur de la pensée de Nietzsche et on ne saurait y ramener l'ensemble de ses analyses et de ses concepts.

<sup>1</sup> É. Blondel reconnaît aussi ce que le projet généalogique doit à la probité : « La morale a pour fin la *consolation* et la *justification* : aux idoles de fournir la "vérité" morale et l'appui dont l'homme est dépourvu. À la manière des prophètes bibliques, Nietzsche dénonce ces deux fonctions. Quels motifs — sinon la probité, d'ordre moral — peuvent l'y pousser ? » Toutefois, il poursuit : « Si la philologie n'est pas un absolu, mais un instrument, quel principe peut justifier cette critique, sinon la vie qui, prise comme absolu, ne peut jouer que le rôle d'un principe théologique ? » (*op. cit.*, p. 249). Or il nous semble plutôt que la critique nietzschéenne est souvent menée sans recours à un principe extérieur dans la mesure où elle n'est que la mise en œuvre de l'impératif interne que constitue pour Nietzsche l'exigence de probité elle-même. Nietzsche dit bien qu'il est, lui aussi, un « homme de conscience » (*A*, avant-propos, 4). En un sens, le seul absolu pour Nietzsche est sa probité. On peut effectivement supposer, comme Blondel, que « l'héritage luthérien de Nietzsche » l'entraîne à lutter « contre un principe de plaisir » (*id.*) ; mais cette lutte ne se fait pas au nom d'un nouveau « principe théologique », elle est en quelque sorte sa propre fin. Comme l'a remarqué Jaspers : « Nietzsche assimila les impulsions chrétiennes sous la forme même où elles continuèrent à vivre en lui jusqu'à la fin ; c'est-à-dire qu'il éprouva comme lui appartenant en propre un élément d'absolu, une exigence extrême de morale et de sincérité » (*Nietzsche et le christianisme*, Trad. J. Hersch, Paris, Les Éditions de Minuit, 1949, p. 15). Nous reviendrons plus loin sur cette question.

est aussi le plus développé) elles travaillent encore jusqu'à un certain point de concert : l'interprétation morale du monde est la fois « mensongère » et « nihiliste ».

Aussi lorsqu'un commentateur soutient qu'« il est important de noter que l'entreprise généalogique est subordonnée à cette tâche de législation : c'est en effet dans le but de réaliser ce projet essentiel que Nietzsche s'occupe d'élucider l'origine de la morale »<sup>1</sup>, il néglige cette autre force agissante dans la généalogie qu'est la probité. De plus, il est probable que ce « projet essentiel » n'aurait pas vu le jour sans le soupçon préalable de dissimulation et de « faux-monnayage » à l'endroit de la morale. Le thème de la sincérité ou de l'authenticité, nous le verrons, domine déjà par exemple les *Considérations inactuelles*. De même, on trouve à l'œuvre à partir d'*Humain trop humain* jusqu'à *Par-delà bien et mal* une réflexion « généalogique » (ou disons « historique »<sup>2</sup>), donc bien avant celle dont Nietzsche fournit le détail dans *La généalogie de la morale* et avant l'annonce du projet de l'« inversion des valeurs » (en 1886), qui conduit Nietzsche à critiquer le discours métaphysico-moral et à former le projet d'une nouvelle législation. Aussi la force agissante de la philosophie de Nietzsche, sa source vive, qui est confrontée parfois, il est vrai, à la tentation du prophète-métaphysicien, doit-elle être cherchée pour une grande part du côté de cet effort de lucidité et d'honnêteté supérieures<sup>3</sup>. Ne propose-t-il pas de considérer l'« évolution de la philosophie dans sa totalité en tant qu'histoire de l'évolution de la volonté de vérité »<sup>4</sup> (cette idée lui paraîtra assez importante pour qu'il en fasse la première rubrique du registre du début 1888 devant servir à l'élaboration de *La volonté de puissance*<sup>5</sup>) ? Histoire dont il ne prétend nullement se distinguer mais dont il croit

<sup>1</sup> Y. Constantinidès, « Nietzsche législateur », in *Lectures de Nietzsche*, sous la dir. de J.-F. Balaudé et P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, « Le livre de poche », 2000, p. 228.

<sup>2</sup> Cf. *HTH I*, 1, 2.

<sup>3</sup> En ce sens, Adorno a raison de voir en Nietzsche un « Aufklärer » : « Nous devons poser, une fois pour toutes, que Nietzsche est un homme des Lumières et qu'il appartient à la tradition de la pensée de Lumières » (« Nietzsche et nous. Entretien entre T. W. Adorno, M. Horkheimer et H.-G. Gadamer », in *Nietzsche l'antipode. Le drame de Zarathoustra*, op. cit., p. 64).

<sup>4</sup> Fragment 9(1), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 339 ; *OPC*, 13, p. 19.

<sup>5</sup> Fragment 12(1), début 1888 ; voir aussi le commentaire de Colli et Montinari en *KSA*, 14, p. 391-392.

plutôt incarner le moment de la « “véracité” amenée à sa maturité »<sup>1</sup>. Comme le dit C. Andler : « Le lent établissement de la probité intellectuelle dans le monde, il en a connu les difficultés. C’est sa propre histoire qu’il croit décrire en retraçant les étapes de la pensée affranchie. »<sup>2</sup> Bref, la critique nietzschéenne de la philosophie, même lorsqu’elle semble se réclamer d’un « irrationalisme » esthétique ou ludique, se fait toujours, en partie du moins, au nom de la philosophie elle-même ; loin de la condamner, il la défend contre ceux qui s’en sont réclamés sans demeurer fidèle à son exigence essentielle : « Ce qui m’a le plus contrarié ? C’est de voir que nul n’a plus le courage de *penser jusqu’au bout*. »<sup>3</sup> Aussi cette résolution : « être cent fois supérieur aux philosophes et autres adhérents de la “vérité” par la sévérité envers soi-même, par la sincérité et le courage, par la volonté absolue de dire *non* là où un non est dangereux »<sup>4</sup>. En effet, « c’est précisément là que brille la plus belle vertu du grand penseur : la grandeur d’âme qui consiste, en tant qu’homme de la connaissance, à faire [...] le sacrifice de soi-même et de sa propre vie »<sup>5</sup>, sacrifice qui fait du service de la vérité « le service le plus exigeant »<sup>6</sup>. Or puisque, dit Nietzsche d’un ton provocateur, il « n’y a dans toute l’histoire de la philosophie aucune probité intellectuelle »<sup>7</sup>, « il est vraisemblable que jamais encore un homme ne s’est sacrifié pour la vérité »<sup>8</sup>. La recherche de la vérité est avant tout affaire de courage, non d’acuité intellectuelle : « l’erreur [...] n’est pas cécité, l’erreur est *lâcheté*. »<sup>9</sup> Si « même le plus courageux d’entre nous a rarement le courage d’assumer tout ce qu’il *sait* »<sup>10</sup>, cela signifie aussi qu’un philosophe en sait toujours plus qu’il n’exprime, que sa philosophie « cache » toujours quelque chose. Aussi ce qui manque à

<sup>1</sup> Fragment 10(192), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 571 ; *OPC*, 13, p. 202.

<sup>2</sup> *Nietzsche, sa vie et sa pensée, III : Nietzsche et le transformisme intellectualiste*, Paris, Gallimard, 1958, p. 44-45.

<sup>3</sup> Fragment 11(339), novembre 1887-mars 1888 ; *KSA*, 13, p. 146 ; *OPC*, 13, p. 325.

<sup>4</sup> Fragment 22(24), septembre-octobre 1888 ; *KSA*, 13, p. 594 ; *OPC*, 14, p. 336.

<sup>5</sup> *A*, 459 ; *KSA*, 3, p. 276 ; *OPC*, 4, p. 243.

<sup>6</sup> *AC*, 50 ; *KSA*, 6, p. 230 ; *OPC*, 8\*, p. 214.

<sup>7</sup> Fragment 14(109), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 287 ; *OPC*, 14, p. 80.

<sup>8</sup> *HTH I*, 630 ; *KSA*, 2, p. 630 ; *OPC*, 3\*, p. 300.

<sup>9</sup> *EH*, avant-propos, 3 ; *KSA*, 6, p. 259 ; *OPC*, 8\*, p. 240.

<sup>10</sup> *CI*, « Maximes et traits », 2 ; *ibid.*, p. 59 ; p. 61.

la philosophie n'est pas plus de pénétration d'esprit mais plus de probité, dont le courage est la condition nécessaire : « Le point même où quelqu'un s'arrête ou ne pense *pas* encore devoir s'arrêter, là où quelqu'un juge qu'"ici est la vérité", c'est ce dont décide le degré et la force de son courage : plus en tout cas qu'une quelconque acuité ou hébétude, du regard ou de l'esprit »<sup>1</sup> ; « chaque pas en avant dans la connaissance est la conséquence du courage, [...] de la propreté (*Sauberkeit*) envers soi. »<sup>2</sup>. Ce que Nietzsche reproche le plus aux philosophes, et telle est la limite de leur volonté de vérité, n'est pas tant la fausseté de leurs thèses que le manque de courage envers soi, le refus de se poser la question de leur propre véracité (dont la fausseté des thèses n'est que la conséquence) : « Ce qui nous pousse à n'accorder aux philosophes [...] qu'un regard où se mêlent méfiance et raillerie, ce n'est pas tant de découvrir [...] avec quelle facilité ils se trompent et s'égarent [...] ; c'est leur manque de probité (*dass es bei ihnen nicht redlich genug zugeht*) lorsque, tous en chœur, ils élèvent une grande clameur vertueuse pour peu que l'on touche, même de loin, au problème de leur véracité »<sup>3</sup>. Ce manque de transparence de la véracité, ce désir de vérité qui ne fait pas retour sur soi, en marque la limite et fonde pour Nietzsche l'exigence de son dépassement. Il est avant tout nécessaire pour la philosophie d'être consciente de soi<sup>4</sup>. Plus encore, elle n'existe vraiment qu'à cette condition.

<sup>1</sup> Fragment 9(52), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 361 ; *OPC*, 13, p. 36.

<sup>2</sup> *EH*, avant-propos, 3 ; *KSA*, 6, p. 259 ; *OPC*, 8\*, p. 240 (trad. mod.).

<sup>3</sup> *PBM*, 5 ; *KSA*, 5, p. 18 ; *OPC*, 7, p. 24 (trad. mod.).

<sup>4</sup> Comme le souligne profondément B. Williams : « *if we take care to be right, we need to be honest with ourselves* » (*op. cit.*, p. 94).

## Deuxième partie : de la véracité à la probité

### 1. La probité, vertu propre de Nietzsche

#### 1.1. Spécificité de la probité nietzschéenne

La volonté de vérité à l'œuvre dans l'histoire de la métaphysique occidentale s'est toujours, à quelques exceptions près<sup>1</sup>, exclue elle-même du champ de ses investigations : la « Vérité », « Dieu », le « Bien », l'« Homme », mais jamais la *volonté* de connaissance. Comme le dit Deleuze : « Jamais on ne se rapporte à des forces réelles qui *font* la pensée, jamais on ne rapporte la pensée elle-même aux forces réelles qu'elle suppose *en tant que pensée*. »<sup>2</sup> Paradoxalement, dans sa quête inconditionnelle de la vérité, le discours métaphysico-moral n'est possible qu'à partir d'un présupposé fondamental qu'il recouvre nécessairement et qu'il soustrait définitivement à tout examen. De Socrate jusqu'au scientisme positiviste, en passant par Platon, Descartes et Kant, le problème de la vérité n'est, selon Nietzsche, jamais envisagé à sa racine, jamais considéré au niveau de sa seule réalité effective qui est avant tout celle d'un désir et d'une volonté : parmi les philosophies, « aucune n'a conscience que la volonté de vérité elle-même a besoin d'une justification »<sup>3</sup>. La volonté de vérité, qui se veut élévation de la pensée au-dessus de la simple croyance, repose elle-même sur une croyance qui est celle de sa propre valeur.

---

<sup>1</sup> Au sein du panthéon nietzschéen, on pense notamment à Montaigne, Spinoza et Schopenhauer.

<sup>2</sup> *Nietzsche et la philosophie, op. cit.*, p. 118.

<sup>3</sup> *GM*, III, 24 ; *KSA*, 5, p. 401 ; *OPC*, 7, p. 338 ; cf. aussi 25(372), printemps 1884. De même, « la science elle aussi se fonde sur une croyance [...], la conviction que "rien n'est aussi nécessaire que la vérité" » (*GS*, 344 ; *KSA*, 3, p. 575 ; *OPC*, 5, p. 227). C'est en raison de cet article de foi incontesté — que contre le monde « de la vie, de la nature et de l'histoire », c'est « la vérité [qui] est divine » (*ibid.* ; p. 577 ; p. 228) — que Nietzsche verra dans l'ensemble de la culture platonico-chrétienne la domination de l'« idéal ascétique » (*GM*, III, 24).

En accédant à la conscience de soi, la volonté de vérité se découvre comme ce qu'elle est d'abord, c'est-à-dire, précisément, une volonté : « Et toi aussi, chercheur du vrai, tu n'es qu'un des sentiers, une des pistes de mon vouloir ; en vérité, ma volonté de puissance marche elle aussi dans les empreintes de ton vouloir de trouver le vrai »<sup>1</sup> ; aussi la vérité (ou le bien) est-elle avant tout un objet de la volonté, c'est-à-dire une condition de puissance. Le « développement plus subtil de la probité »<sup>2</sup> aboutit à la reconnaissance que la vérité, comme tout objet de la volonté, est valeur, ce qui signifie qu'à travers elle un type de vie ne désire que les conditions assurant sa perpétuation. Deleuze en conclut à juste titre que « le vrai n'est pas l'élément de la pensée. »<sup>3</sup> En ce sens, on peut dire que la philosophie et la morale au sens strict n'ont jamais vraiment existé : « en toute activité philosophique il ne s'agissait jusqu'alors du tout de trouver la "vérité" »<sup>4</sup> ; « je ne crois pas que l'"instinct de la connaissance" soit le père de la philosophie »<sup>5</sup>. De même pour le cas de la morale chrétienne : « Je nie donc la moralité comme je nie l'alchimie : c'est-à-dire que je nie ses postulats mais *non* qu'il y ait eu des alchimistes qui croyaient à ses postulats »<sup>6</sup> ; « le mot même de *christianisme* repose sur un malentendu »<sup>7</sup>. L'amour du vrai et du bien sont avant tout amour de puissance, c'est-à-dire, pour un type de volonté, amour de soi.

Nietzsche se considère donc à la fois comme l'héritier d'une tradition et comme le lieu d'une rupture. De la véracité (*Wahrhaftigkeit*) à la probité (*Redlichkeit*), il n'y a pas simple continuité. L'intensification croissante de l'exigence de véracité, phénomène quantitatif, conduit à un retournement contre soi de son exigence, phénomène qualitatif<sup>8</sup>. Le questionnement spécifique de la philosophie nietzschéenne, l'effectuation de sa

<sup>1</sup> APZ, II, « De la victoire sur soi » ; KSA, 4, p. 148 ; p. 161.

<sup>2</sup> GS, 110 ; KSA, 3, p. 470 ; OPC, 5, p. 128.

<sup>3</sup> Nietzsche et la philosophie, op. cit., p. 119.

<sup>4</sup> GS, avant-propos, 2 ; KSA, 3, p. 349 ; OPC, 5, p. 16.

<sup>5</sup> PBM, 6 ; KSA, 5, p. 20 ; OPC, 7, p. 25. Voir aussi, parmi de nombreux textes, APZ, II, « De l'immaculée connaissance » ; PBM, 5 ; et le fragment 8(1) de l'été 1887 intitulé *Le problème de la vérité*.

<sup>6</sup> A, 103 ; KSA, 3, p. 91 ; OPC, 4, p. 83.

<sup>7</sup> AC, 39 ; KSA, 6, p. 211 ; OPC, 8\*, p. 198.

<sup>8</sup> En ce sens, Nietzsche dira que la probité découle d'une évélation de la véracité à un degré supérieur (A, 456).

probité, se constitue dans cette radicalisation de la véracité qui s'accomplit dans le geste inédit de sa propre mise à la question : « quel sens aurait toute *notre* vie, si ce n'est celui-ci, que la volonté de vérité a pris en nous conscience d'elle-même *en tant que problème...* »<sup>1</sup> En tant que cette prise de conscience équivaut à une accession à la « maturité », la probité marque donc le moment d'un passage. Ce n'est plus à l'objet de sa recherche qu'on doit juger le philosophe, mais à l'exigence interne qui anime son questionnement. Le critère déterminant n'est plus la vérité ou la fausseté des thèses, mais la vertu intrinsèque du penseur<sup>2</sup>.

La volonté de vérité, qui s'enracine toujours dans la croyance métaphysique en un « monde vrai », doit donc faire place à l'effort de conscience ou au retour sur soi de la pensée, et la volonté traditionnelle de vérité, la véracité<sup>3</sup>, doit être relayée par une nouvelle vertu. En ce sens, Nietzsche utilise un vieux mot de la tradition morale, « probité » (*Redlichkeit*<sup>4</sup>), pour désigner une « nouvelle vertu », « cette cadette d'entre les vertus »<sup>5</sup>, ni socratique ni chrétienne<sup>6</sup>, et qu'il revendique comme sa vertu propre : « cette dernière vertu, *notre* vertu, a pour nom : probité (*Redlichkeit*). Pour le reste nous ne sommes que les héritiers et peut-être les dissipateurs de vertus »<sup>7</sup> (Nietzsche souligne). De même, dans *Par-delà bien et mal* : « La probité (*Redlichkeit*) [...] la vertu

<sup>1</sup> *GM*, III, 27 ; *KSA*, 5, p. 410 ; *OPC*, 7, p. 346 ; voir aussi *PBM*, 1.

<sup>2</sup> Comme le note P. Wotling dans un texte récent : « S'il faut reconnaître une opposition fondamentale, ce sera inévitablement celle de la probité et de la vérité, et non plus celle du vrai et du faux : et c'est bien au nom de la probité que la philosophie entendue comme recherche de la vérité doit alors être remise en cause » (« Les questions que les philosophes ne posent pas », in *Lignes 07*, éditions Léo Scheer, février 2002, p. 256).

<sup>3</sup> Véracité et volonté de vérité sont synonymes pour Nietzsche ; cf. par exemple, *PBM*, 1 : « *Der Wille zur Wahrheit, [...], jene berühmte Wahrhaftigkeit* » (*KSA*, 5, p. 15).

<sup>4</sup> L'édition de 1893 du dictionnaire des frères Grimm recense cinq significations de « *Redlichkeit* » : *Ordnung, Gesetzmässigkeit, Rechtmässigkeit* : idée d'ordre, de légalité, de légitimité, de conformité à la loi ; *Vernünftigkeit, Verständigkeit* : caractère de ce qui est raisonnable ou judicieux ; *Angemessenheit* : caractère de ce qui est convenable, en rapport avec les deux premières significations ; « *als sittliche Eigenschaft* » : en tant que qualité morale, dans le sens d'honnêteté, d'intégrité ou de sincérité ; *Vermögen zu reden, Beredsamkeit* : pouvoir de discourir ou éloquence (*Deutsches Wörterbuch*, Bd. 8, Leipzig, Verlag S. Hirzel, 1893, p. 482-484). Nous verrons que le sens de la *Redlichkeit* nietzschéenne ne se réduit à aucun de ces usages.

<sup>5</sup> *APZ*, I, « De ceux de l'outre-monde » ; *KSA*, 4, p. 37 ; p. 71.

<sup>6</sup> *Aurore*, 456. Les vertus socratiques au sens de Nietzsche correspondent aux vertus cardinales classiques (cf. *A*, 26). Pour les vertus chrétiennes, cf. notamment *AC*, 23.

<sup>7</sup> Fragment 1(145), automne 1885-printemps 1886 ; *KSA*, 12, p. 44 ; *OPC*, 12, p. 53 (trad. mod.).



dont ne pouvons nous affranchir, [...] *notre* vertu, qui seule nous est restée »<sup>1</sup>, « notre unique et ultime vertu »<sup>2</sup>. Elle constitue aussi la vertu fondamentale de Zarathoustra, celui qui est « plus sincère qu'aucun autre penseur »<sup>3</sup> : « O Zarathoustra, [...] ton immense probité (*Redlichkeit*) te conduira par-delà bien et mal »<sup>4</sup>. Enfin, non seulement rien n'est-il « plus précieux ni plus rare que la probité (*Redlichkeit*) »<sup>5</sup>, mais Nietzsche insistera sur le fait qu'il se distingue avant tout en ce qu'il est « le premier esprit *intègre* (*rechtschaffen*) dans l'histoire de l'esprit »<sup>6</sup>, et ira même jusqu'à considérer sa probité comme son titre de gloire philosophique : « il serait plus exact [...] de vanter en nous [...] une excessive probité (*Redlichkeit*), notre probité de libres, très libres esprits. Peut-être sera-t-elle un jour notre gloire posthume ? »<sup>7</sup>

On pourrait objecter qu'un flottement terminologique (plutôt faible en vérité) entourant la dénomination de cette nouvelle vertu ne nous autorise pas à lui donner un contenu spécifique qui se démarquerait de l'acception traditionnelle, et, de plus, qu'il serait arbitraire le cas échéant de désigner ce contenu spécifique au moyen d'un concept unique. Quant à la première partie de cette objection, il ne fait pas de doute qu'on manquerait un élément tout à fait essentiel de la pensée de Nietzsche en ne prenant pas au sérieux, sous prétexte d'une apparente indétermination de vocabulaire (qui du reste n'est pas rare chez lui), l'insistance avec laquelle il tient à se démarquer de la tradition par la possession d'une vertu qui est selon lui sans précédent dans l'histoire de la culture judéo-chrétienne. Non seulement revendique-t-il comme trait caractéristique de sa

<sup>1</sup> PBM, 227 ; KSA, 5, p. 162 ; OPC, 7, p. 144-145.

<sup>2</sup> Première version de PBM, 227 ; KSA, 14, p. 365 ; OPC, 7, p. 379. Dans *Aurore*, la probité est encore désignée comme la première des quatre « vertus cardinales » nietzschéennes.

<sup>3</sup> EH, « Pourquoi je suis un destin », 3 ; KSA, 6, p. 367 ; OPC, 8\*, p. 335.

<sup>4</sup> APZ, IV, « Hors service », KSA, 4, p. 325 ; p. 319 (trad. mod.). Nietzsche évoquera aussi la « probité osée (*gewagte Redlichkeit*) » de Dionysos (PBM, 295).

<sup>5</sup> APZ, IV, « Des hommes supérieurs », 8 ; KSA, 4, p. 360 ; p. 349 ; « Rien n'est plus rare parmi les philosophes que la *probité intellectuelle* » (15(25), printemps 1888 ; KSA, 13, p. 421 ; OPC, 14, p. 187) ; enfin, dans un passage d'*Aurore*, Nietzsche propose de « tenter quelque chose de nouveau : à savoir progresser dans la *probité* (*Redlichkeit*) envers soi » (167 ; KSA, 3, p. 150 ; OPC, 4, p. 133, trad. mod.).

<sup>6</sup> EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres », CW, 3 ; KSA, 6, p. 361 ; OPC, 8\*, p. 329. Dans le même sens, cf. aussi AC, 36.

<sup>7</sup> PBM, 230 ; KSA, 5, p. 169 ; OPC, 7, p. 149-150 (trad. mod.).

pensée une vertu telle que la véracité ou la probité, mais il précise que cette vertu, « encore souvent confondue et méconnue »<sup>1</sup>, ne doit pas être pensée selon le sens usuel qu'elle reçoit au sein de la pensée occidentale : il s'agit bien d'une nouvelle vertu, « l'une des plus récentes »<sup>2</sup>. Autrement dit, contrairement à ce qu'on retrouve le plus souvent dans l'exégèse nietzschéenne, comme si une certaine imprécision terminologique bloquait l'accès à l'apport spécifique de sa pensée, Nietzsche n'est pas simplement « plus véracé » ou « plus probe » que ses prédécesseurs, il est « plus » que cela, quelque chose qui incarne comme un dépassement de la véracité traditionnelle, et c'est ce qu'il nous invite à penser<sup>3</sup>. Quant à la question de savoir si le texte nietzschéen justifie que l'on traduise par un terme unique cette nouvelle vertu que Nietzsche désigne non seulement, quoique le plus souvent, par le terme de *Redlichkeit*, mais aussi parfois par celui de *Rechtschaffenheit* et, plus rarement, de *Wahrhaftigkeit*, disons qu'un lecteur attentif au contexte n'aurait en effet pas besoin d'une telle précaution ; il retrouverait l'esprit unique derrière l'inconstance de la lettre, et on peut penser que c'est aussi la raison pour laquelle Nietzsche, peu enclin au fétichisme lexical et insistant plutôt sur l'art de la lecture<sup>4</sup>, n'y a pas songé. Ajoutons que cette inconstance est aussi due au fait que le sens de la notion de probité se précise au fil de sa réflexion et n'apparaît donc pas d'emblée en sa détermination définitive : il s'agit bien d'une « vertu en devenir »<sup>5</sup>. Il y a à l'œuvre dans sa pensée une « dialectique » de la probité selon laquelle le « savoir » auquel elle conduit contribue en retour à en transformer progressivement le sens.

<sup>1</sup> *A*, 456 ; *KSA*, 3, p. 275 ; *OPC*, 4, p. 242.

<sup>2</sup> *Id.* Comme le remarque A. White : « *I do not think that truth-telling can be what [Nietzsche] advocates when he advocates Redlichkeit, chiefly because truth-telling does not qualify as the "youngest" virtue. [...] In the wake of the Greeks, he tells us, all philosophers have exhibited both truthfulness and the will to truth (BGE 1). Yet this truthfulness of the philosophers, this will to truth, has not prevented them from failing to be sufficiently redlich [...]. The trait of truthfulness is [...] simply inconsistent with Redlichkeit* » (« The Youngest Virtue », in *Nietzsche's Postmoralism*, éd. par R. Schacht, Cambridge University Press, 2001, p. 64-65).

<sup>3</sup> En ce sens, H. Wein parlera à juste titre d'une « forme nouvelle et radicale de probité esquissée pour l'avenir (*Eine für die Zukunft entworfene neue, radikale Art von Redlichkeit*) » (« Nietzsche ohne Zarathustra », in *Nietzsche-Studien*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, vol. 1, 1972, p. 377-378).

<sup>4</sup> Cf. *A*, avant-propos, 5 et *GM*, avant-propos, 8.

<sup>5</sup> C'est le titre de l'aphorisme 456 d'*Aurore*.

Toutefois, puisque la vertu dont il cherche à se démarquer se caractérise par le souci de la « vérité » (en tant que *Wahrheitsliebe* ou *Wille zur Wahrheit*), et que ce rapport à la vérité est étymologiquement contenu dans la notion de *Wahrhaftigkeit* (de même que dans le terme de *véracité* par lequel nous la traduirons) alors qu'il fait défaut aux deux autres, et puisque cette vertu dont la *Redlichkeit* nietzschéenne constitue le dépassement est désignée en rapport avec son lieu originaire en tant que *christliche Wahrhaftigkeit*<sup>1</sup>, il nous semble donc légitime de réserver ce vocable de *véracité* à la tradition qui fait l'objet de sa critique. Quand Nietzsche se réfère à sa vertu propre, quel que soit le terme allemand qu'il utilise, il faut la penser dans sa différence par rapport à la tradition de la *Wahrhaftigkeit*. L'aphorisme 456 d'*Aurore*, par exemple, oppose explicitement l'exigence supérieure contenue dans la *Redlichkeit* à celle de la *Wahrhaftigkeit* des philosophes et du christianisme : il montre comment on peut être fidèle à la seconde tout en demeurant en deçà de la première. De plus, puisque dans les passages où l'intention exprime de Nietzsche est de se démarquer de la tradition et de souligner sa vertu propre, il emploie presque toujours, nous l'avons vu, le terme de *Redlichkeit*, celui-ci s'impose donc pour la désigner. En ce sens, Nietzsche ne manque pas de rigueur quand le contexte l'exige et sa terminologie est bien arrêtée. Quant à la traduction de *Redlichkeit*, si nous préférons le terme de probité à ceux d'honnêteté, de sincérité ou de loyauté qu'on retrouve parfois<sup>2</sup>, c'est, d'une part, parce que son sens nous semble moins marqué par un usage courant et, d'autre part, comme nous le verrons, en raison de l'éclairage étymologique (*proba, probitas*) qui rejoint de façon étonnante un aspect essentiel de ce que Nietzsche entend par *Redlichkeit*.

<sup>1</sup> Cf., entre autres, *GM*, III, 27.

<sup>2</sup> À cet égard, il faut déplorer le flottement dans la traduction de *Redlichkeit* qu'on retrouve dans les *OPC*. Alors que P. Klossowski, dans la traduction du *Gai savoir*, emploie à juste titre le terme de probité (cf. par exemple les aphorismes 107, 110, 159, 319, 335), on retrouve dans les autres ouvrages tantôt sincérité (par exemple en *PBM*, 230 et 259), tantôt honnêteté (notamment en *A*, 536 et en *PBM*, 244), tantôt loyauté (cf. par exemple *A*, 56, 164, 167, 192, 255, 298, 370, 456, 482, 556 et *GM*, III, 27).

## 1.2. Les *Inactuelles*

Bien qu'à ce stade le concept n'ait pas encore de statut spécifique, le thème de la probité est préfiguré dans le contexte des premières attaques de Nietzsche contre la culture allemande<sup>1</sup>. D'une certaine façon, il en constitue le motif principal. Dans les dernières lignes de la première *Inactuelle*, c'est d'abord en tant que remède contre la maladie de « la culture philistine allemande [...] [qui] ne sait plus distinguer entre le vivant et le mort, entre l'authentique et l'inauthentique »<sup>2</sup> qu'apparaîtra l'injonction suivante : « ce dont, aujourd'hui plus que jamais, nous avons besoin : dire la vérité »<sup>3</sup>. Ce dont il est besoin n'est pas de chercher la vérité, mais bien de la dire (*die Wahrheit zu sagen*) ; autrement dit, la nuance est importante, le mal à combattre n'est pas l'erreur, mais la fausseté. Le mot d'ordre de Nietzsche reprend donc la devise de la philosophie, à la différence près, mais capitale, que l'accent est déplacé de l'objet de la recherche (la philosophie comme amour de la « vérité ») vers une disposition subjective, une vertu, en l'occurrence quelque chose comme l'honnêteté ou l'authenticité.

<sup>1</sup> Évidemment, le problème du rapport à la « vérité » constitue déjà un thème central de *La naissance de la tragédie*. Il se trouve au fondement d'une « typologie » des civilisations (*NT*, 18) et de la distinction, déterminante pour toute l'œuvre ultérieure, entre le « dionysisme » et le « socratisme ». En raison de sa perspective métaphysique, l'ouvrage n'intéresse cependant pas directement la question de la probité, qui n'apparaît vraiment que dans le contexte des analyses psychologiques et généalogiques du discours métaphysico-moral platonico-chrétien. La véracité en tant que *problème* constitue le destin de cette civilisation socratique de l'optimisme théorique dont les *Considérations inactuelles* soulignent l'échec par la dénonciation du « mensonge » et de l'« hypocrisie » d'une culture reposant sur la dissociation du discours et de la vie. Toutefois, il est indéniable que *La naissance de la tragédie*, ainsi que les écrits « théorétiques » rédigés dans son sillage, en insistant sur la logique de l'illusion à l'œuvre dans la volonté de connaissance ou « l'instinct de vérité » (en ce sens, *Vérité et mensonge au sens extra-moral* élabore une théorie du langage et de la connaissance sous le signe de l'activité « esthétique », dont la métaphore fournit le principe), ont contribué à jeter les bases d'une réflexion sur le mensonge et la dissimulation, d'une philosophie du « soupçon », d'une portée sans précédent. Les premiers paragraphes de l'essai inachevé de 1873 donnent en effet le ton : puisque l'intellect, « en tant que moyen de conservation de l'individu, [...] déploie l'essentiel des ses forces dans la dissimulation », et que c'est « chez l'homme que cet art de la dissimulation atteint son point culminant », il semble alors « qu'il n'est presque rien de plus inconcevable que l'apparition, chez les hommes, d'un instinct de vérité [*Trieb zur Wahrheit*] honnête et pur » (*VM*, 1 ; *KSA*, 1, p. 876 ; *OPC*, 1\*\*, p. 278).

<sup>2</sup> *CIn*, 1, 12 ; *KSA*, 1, p. 241 ; *OPC*, 2\*, p. 88.

<sup>3</sup> *Ibid.* ; p. 242 ; p. 89 (trad. mod.). Quelques pages auparavant, on peut lire cette remarque sur le style du « comédien » David Strauss : « l'écrivain David Strauss : je le tiens pour un comédien, qui joue au génie naïf et au classique. [...]. Je souhaiterais que Strauss l'écrivain fût plus honnête (*ehrlicher*), il écrirait mieux et serait moins connu » (10 ; p. 220 ; p. 70).

De même, l'arrachement de la pensée à son sol affectif et vital, c'est-à-dire son inauthenticité, est ce que fustige le Nietzsche de la deuxième *Inactuelle* : « les Allemands n'ont jusqu'à présent pas eu de culture. [...] cette culture n'a guère été qu'une sorte de savoir sur la culture, [...] fort erroné et superficiel, parce qu'on tolérait la contradiction entre la vie et le savoir, [...] on ne voyait pas [...] que la culture ne peut croître et fleurir que si elle germe de la vie »<sup>1</sup>. Contre le « philistinisme » de la culture allemande, Nietzsche appelle de ses vœux une « culture où se réalise l'accord de la vie et de la pensée, de l'apparence et du vouloir. »<sup>2</sup> S'opposant au clivage entre dedans et dehors<sup>3</sup>, entre forme et contenu, Nietzsche associe la possibilité d'une véritable culture à la vertu qui pousse à la coïncidence avec la réalité vivante, et qu'il désigne encore indifféremment par les mots de *Ehrlichkeit* et *Wahrhaftigkeit* : « [L']honnêteté, [le] caractère fort et véridique se rebelleront un jour contre l'habitude de toujours répéter, apprendre, imiter ; [...] c'est la force supérieure de leur nature *morale* qui a permis aux Grecs de triompher de toutes les autres civilisations, [...] tout progrès en sincérité doit préparer et favoriser la *vraie* culture »<sup>4</sup>. Sur cette question de l'importance de l'authenticité pour la culture, sa position ne variera pas<sup>5</sup>.

Puis encore, dans la troisième *Inactuelle*, dont il dira plus tard qu'elle contient son « histoire intime »<sup>6</sup>, Nietzsche raconte comment, à l'époque où il était à la recherche d'« un vrai philosophe capable [...] d'enseigner de nouveau à être *simple* et *honnête* dans la pensée et dans la vie »<sup>7</sup>, il fit la découverte de Schopenhauer. Un « être entier,

<sup>1</sup> *CIn*, II, 10 ; *KSA*, 1, p. 325-326 ; *OPC*, 2\*, p. 162 (trad. mod.).

<sup>2</sup> *Ibid.* ; p. 334 ; p. 169 (trad. mod.).

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, 5.

<sup>4</sup> *Ibid.* ; p. 333-334 ; p. 169 (trad. mod.).

<sup>5</sup> Par exemple ce fragment de l'automne 1887 : « Qu'est-ce qui constitue la supériorité de la culture par rapport à l'inculture ? [...] Toujours rien que ceci : le grand quantum d'immoralité *avouée* » (10(176) ; *KSA*, 12, p. 560 ; *OPC*, 13, p. 194). De même, ce fragment de l'automne 1880 où Nietzsche associe implicitement la ruine de la culture antique au déclin de sa probité : « Éloge de la philologie : en tant qu'école de probité. Sa déchéance causa la ruine de l'Antiquité » (6(240) ; *KSA*, 9, p. 261 ; *OPC*, 4, p. 539, trad. mod.). Notons qu'à ce stade, l'honnêteté ne semble être qu'un moyen en vue d'une fin, en l'occurrence de la « vraie » culture. Toutefois, puisque celle-ci se caractérise par son authenticité, le moyen est ici la fin.

<sup>6</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *CIn*, 3 ; *KSA*, 6, p. 320 ; *OPC*, 8\*, p. 295.

<sup>7</sup> *CIn*, III, 2 ; *KSA*, 1, p. 346 ; *OPC*, 2\*\*, p. 25.

cohérent » au sein d'une « époque d'humanité hybride »<sup>1</sup>, Schopenhauer y est vénéré avant tout pour son honnêteté (*Ehrlichkeit*) et sa véracité (*Wahrhaftigkeit*). À ce chapitre, il n'a d'égal à ses yeux que Montaigne<sup>2</sup>. Alors que les hommes craignent par-dessus tout « les ennuis dont les accablent une honnêteté et une nudité absolues »<sup>3</sup>, et que la culture est dominée par la satisfaction béate et l'intellectualité bornée des *Bildungsphilister*<sup>4</sup>, « l'homme de Schopenhauer prend sur lui la souffrance volontaire de la véracité »<sup>5</sup> ; « l'athéisme absolu et probe (*redlich*) est [...] la condition préalable de sa manière de poser les problèmes »<sup>6</sup>. Aussi lorsque Nietzsche prendra les thèses schopenhaueriennes pour cible de sa critique, ce sera toujours en tant que fidèle disciple, dans la mesure où il retournera contre le pessimisme romantique de son maître sa propre exigence de probité<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *CIn*, III, 2 ; *KSA*, 1, p. 350 ; *OPC*, 2\*\*, p. 28.

<sup>2</sup> *Ibid.* ; p. 348 ; p. 27.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1 ; p. 337 ; p. 17.

<sup>4</sup> « Il ne faut plus chercher, telle est la devise du philistin » (*CIn*, I, 2 ; *KSA*, 1, p. 168 ; *OPC*, 2\*, p. 27).

<sup>5</sup> *CIn*, III, 4 ; *KSA*, 1, p. 371 ; *OPC*, 2\*\*, p. 47.

<sup>6</sup> *GS*, 357 ; *KSA*, 3, p. 600 ; *OPC*, 5, p. 248. Après Nietzsche, Leo Strauss souligne ce lien entre la probité (*Redlichkeit*) — qu'il distingue aussi « du vieil amour de la vérité » (« La philosophie et la loi », in *Maimonide*, trad. R. Brague, Paris, PUF, 1988, p. 30, note 13) et dont il trouve aussi l'origine dans la tradition judéo-chrétienne — et l'athéisme. Plus précisément, la probité constituerait pour Strauss « l'argument ultime [...] qui puisse légitimer la révolte contre la tradition de la Révélation » (*ibid.*, p. 30), dans la mesure où elle se définirait avant tout par le rejet des positions de compromis et des « voies moyennes » au nom du courage devant la réalité. Position éminemment nietzschéenne, comme ne manque pas de le souligner R. Brague, et à partir de laquelle il pose la question d'un éventuel « nietzschéisme » de Strauss (« On peut se demander si Strauss n'est pas, au fond, nietzschéen » ; « Leo Strauss et Maimonide », in *Maimonides and Philosophy*, éd. par S. Pines et Y. Yovel, Martinus Nijhoff, 1986, p. 259). À quoi D. Tanguay répond que Brague « ne voit toutefois pas que la probité intellectuelle et l'athéisme qui lui est lié ne sont pas les dernières paroles de Strauss sur la question » (« Strauss, disciple de Nietzsche ? », in *Les Études philosophiques*, n° 1, 2000, p. 109) ; et, en effet, Strauss semble opposer l'« amour de la vérité » à la probité intellectuelle dans la mesure où cette dernière ferait de l'athéisme « une présupposition positive, dogmatique ». En ce sens, « la probité qui s'exprime par là est tout autre chose que de l'amour de la vérité » (*op. cit.*, p. 30, note 13). Indépendamment de la question — qui excède nos compétences et le cadre de notre travail — de la position dernière de Strauss sur le sujet, soulignons que pour Nietzsche la probité s'exerce précisément dans le sens contraire du dogmatisme, de toute pétrification de la pensée. Aussi ne prétend-elle pas à une réfutation en règle de l'idée de Dieu ou de la Vérité, mais vise à mettre en lumière le désir ou la volonté qui la sous-tend, c'est-à-dire, justement, le type du vouloir « dogmatique ». Ainsi, la probité nietzschéenne ressemble-t-elle peut-être davantage à l'« amour de la vérité » au sens de Strauss, s'il faut entendre par là la volonté de ne pas succomber au dogmatisme, ce penchant à « identifier l'objet de notre pensée avec l'endroit où nous devenons fatigués de penser » (cité par D. Tanguay, *loc. cit.*, p. 126). En ce sens, nous le verrons, le philosophe straussien, ce « philosophe zététique [qui] n'est pas le Législateur qui apporte les tables d'une Loi nouvelle et [qui] n'est surtout pas le Surhomme qui unifie en lui la religion et la philosophie, proclamant une transvaluation totale de toutes les valeurs » (Tanguay, *ibid.*, p. 128), n'est pas très éloigné, « conservatisme » en plus, du philosophe nietzschéen de la probité.

<sup>7</sup> Ainsi dans *Le cas Wagner* : « Schopenhauer a, très durement, reproché à l'époque de Hegel et Schelling son manque de probité ; durement, mais à tort : lui-même, le vieux faussaire pessimiste, n'a été en rien plus "probe" que ses plus illustres contemporains » (10 ; *KSA*, 6, p. 36 ; *OPC*, 8\*, p. 42, trad. mod.). Sur la

Finalement, la quatrième *Inactuelle* se termine par la caractérisation d'une « génération à venir » qui saura se retrouver elle-même dans l'art wagnérien ; or sa vertu dominante résidera dans l'authenticité et la coïncidence avec soi : pour cette génération « *plus franche* [...] la passion vaut mieux que le stoïcisme et l'hypocrisie, la sincérité (*Ehrlich-sein*), même dans le mal, est préférable au renoncement à soi-même par conformité à la moralité reçue [...] ; c'est la langue de la nature restaurée aussi dans l'humain »<sup>1</sup>.

Alors même que Nietzsche se situe encore dans sa période « wagnéro-schopenhauérienne », la question de l'honnêteté ou de l'authenticité constitue donc une préoccupation majeure. La rencontre de Paul Rée contribuera à lui ouvrir de nouvelles perspectives en l'engageant sur le champ de l'analyse psychologique ; non pas tant par le contenu de ses propres thèses (dont Nietzsche niera toute influence<sup>2</sup>), qu'en aiguisant son intérêt pour les moralistes français<sup>3</sup>.

En effet, après « vingt siècles d'idéalisme métaphysique », c'est-à-dire de déracinement intellectuel et moral, le retour à la probité devra désormais pour Nietzsche passer par le détour de l'analyse de l'origine des représentations métaphysico-morales, par ce qu'il appelle la « philosophie historique » (*historische Philosophie*)<sup>4</sup>. L'analyse psychologique, qui « est redevenue le chemin qui conduit aux problèmes essentiels »<sup>5</sup>, en deviendra l'instrument privilégié, dans la mesure où la psychologie, antithèse de l'idéalisme pour Nietzsche<sup>6</sup>, constitue avant tout une manière de rétablir un pont entre le

---

persistance de l'admiration pour l'« illustre maître » (*GM*, a.-p., 5), voir le court poème qui constitue le fragment 28(11) de l'automne 1884.

<sup>1</sup> 11 ; *KSA*, 1, p. 506-507 ; *OPC*, 2\*\*, p. 165 ; repris in *GS*, 99.

<sup>2</sup> Voir la lettre à Rohde du 16 juin 1878.

<sup>3</sup> Selon le témoignage de L. Andreas-Salomé, « depuis toujours, Paul Rée se promenait avec un La Rochefoucauld ou un La Bruyère dans la poche » (*Ma vie*, trad. D. Miermont et B. Vergne, Paris, PUF, « Perspectives critiques », 1977, p. 84).

<sup>4</sup> Cf., entre autres, *HTH I*, 1.

<sup>5</sup> *PBM*, 23 ; *KSA*, 5, p. 39 ; *OPC*, 7, p. 42.

<sup>6</sup> « Qui, avant moi, parmi les philosophes, fut *psychologue* et non plutôt l'antithèse du psychologue, «escroc supérieur», «idéaliste»? » (*EH*, « Pourquoi je suis un destin », 6 ; *KSA*, 6, p. 371 ; *OPC*, 8\*, p. 338).

discours et la vie concrète, entre le monde des représentations et leur origine affective : « la renaissance de l'observation psychologique est devenue nécessaire, et l'on ne peut plus épargner à l'humanité la vue cruelle de la table de dissection, de ses scalpels et de ses pinces. »<sup>1</sup> Elle est devenue nécessaire car

« l'ancienne philosophie [...] a toujours esquivé par de piètres faux-fuyants l'étude de l'origine et de l'histoire des sentiments moraux. Avec quelles conséquences, c'est ce que l'on peut voir aujourd'hui très clairement, de nombreux exemples ayant démontré que les erreurs des plus grands philosophes ont communément leur point de départ dans une fausse interprétation de certaines actions et certains sentiments humains, démontré qu'une analyse erronée [...] sert de base à l'édification d'une éthique fausse, pour l'amour de laquelle on recourt alors à l'aide de la religion et des chimères mythologiques, sur quoi les ombres de ces spectres confus finissent par gagner aussi la physique et la totalité de nos idées sur le monde. »<sup>2</sup>

C'est ce projet d'analyse psychologique, donc, placé sous le patronage de Voltaire, que met en branle *Humain, trop humain* et qui se poursuivra jusqu'à la fin en se radicalisant dans sa forme spécifiquement nietzschéenne d'entreprise généalogique. Ce qu'un tel projet doit à la tradition française des moralistes, tradition en laquelle Nietzsche croit reconnaître un renouveau de l'authenticité et du sens de la réalité de l'esprit grec<sup>3</sup>, c'est ce qu'il convient maintenant d'examiner.

<sup>1</sup> *HTH I*, 37 ; *KSA*, 2, p. 59 ; *OPC*, 3\*, p. 52 ; cf. aussi *PBM*, 23.

<sup>2</sup> *Ibid.* ; p. 60 ; p. 52. Nous le verrons, la « fausseté psychologique » est en effet une condition nécessaire de la culture de la décadence.

<sup>3</sup> « À lire Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle [...], Vauvenargues, Chamfort, on est plus près de l'antiquité qu'avec n'importe quel groupe de six auteurs pris dans les autres nations » (*VO*, 214 ; *KSA*, 2, p. 646 ; *OPC*, 3\*\*, p. 247).



## 2. Les sources françaises de la probité : l'influence des moralistes

### 2.1. Montaigne

Selon son propre témoignage, la lecture de Montaigne, dont il possédait deux éditions des *Essais* dans sa bibliothèque<sup>1</sup>, fut pour Nietzsche déterminante : « depuis que j'ai fait connaissance avec cette âme, la plus libre et la plus vigoureuse, il me faut dire de lui ce qu'il dit de Plutarque : "À peine ai-je jeté les yeux sur lui qu'il me pousse une jambe ou une aile". C'est à côté de lui que je me rangerais si le devoir s'imposait de se choisir une patrie sur la terre »<sup>2</sup>. Cet aveu vient au moment où Nietzsche consacre un texte entier, la troisième *Inactuelle*, à faire l'éloge de l'honnêteté (entre autres, mais surtout) de Schopenhauer. Or, nous l'avons vu, pour ce qui concerne cette vertu qui selon lui distingue son « maître » du « vernis et de la dissimulation polie »<sup>3</sup> de la culture allemande, il place Montaigne encore plus haut : « Je ne connais qu'un seul écrivain que, pour l'honnêteté (*Ehrlichkeit*), je place aussi haut, sinon plus, que Schopenhauer : c'est Montaigne »<sup>4</sup>. Ce dernier est donc, pour Nietzsche en 1874, l'auteur le plus « honnête » qui soit, et on peut dire qu'il le demeurera jusqu'à la fin (quelques noms s'y ajouteront). C'est ainsi qu'en 1884, il affirmera encore : « Sommet de la *probité* (*Redlichkeit*) : Machiavel, les Jésuites, Montaigne, La Rochefoucauld »<sup>5</sup>.

Qu'a donc de particulier cette « honnêteté » de Montaigne qui fait que Nietzsche l'admire au point de voir en lui une patrie spirituelle ? Peut-être avant tout le fait que, comme Nietzsche lui-même, Montaigne la revendique explicitement comme sa

<sup>1</sup> Voir le commentaire de G. Colli et M. Montinari de *CIn*, III, 2 in *KSA*, 14, p. 76 ; *OPC*, 2\*\*, p. 538. Dans une lettre du 30 décembre 1870 à sa mère et sa sœur, il dit avoir reçu en cadeau de Cosima Wagner une édition de l'œuvre de Montaigne pour lequel il éprouve déjà une « grande admiration » (« Montaigne *den ich sehr verehere* » ; *SB*, 3, p. 172).

<sup>2</sup> *CIn*, III, 2 ; *KSA*, 1, p. 348 ; *OPC*, 2\*\*, p. 27.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 6 ; p. 392 ; p. 65.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 2 ; p. 348 ; p. 27.

<sup>5</sup> Fragment 25(74), printemps 1884 ; *KSA*, 11, p. 28 ; *OPC*, 10, p. 40 (trad. mod.) Notons que le terme de *Redlichkeit* a désormais remplacé celui d'*Ehrlichkeit*.

vertu propre : « C'est ici un livre de bonne foi, lecteur »<sup>1</sup>. Que sont les *Essais* ? Avant toute considération de contenu, avant que l'auteur n'y développe la moindre thèse, cette première phrase de l'avis « au lecteur » placée en tête de l'ouvrage dit peut-être l'essentiel : il s'agit d'un livre où l'auteur se propose avant tout de parler franchement : « J'avoue la vérité lorsqu'elle me nuit, de même que si elle me sert. »<sup>2</sup> Et si ce souci de la vérité ne suffit pas en soi à garantir la justesse des thèses (annoncer sa bonne foi constitue presque une admission anticipée de ses erreurs), cela signifie à tout le moins que l'auteur s'engage sur ce point plus que sur tout autre, et que c'est à partir de ce critère qu'il entend d'abord être jugé : « je ne garantis aucune certitude, si ce n'est de faire connaître jusqu'à quel point monte, pour cette heure, la connaissance que j'en ai »<sup>3</sup>. Ce qui importe n'est pas de dire la vérité<sup>4</sup>, mais de dire vrai. Montaigne, comme Nietzsche, se fait un point d'honneur de sa « probité ». Ainsi que l'affirme H. Friedrich : « Il ne se croit permis de vanter qu'un seul trait de son caractère, son amour de la vérité. C'est à ses yeux la marque du grand seigneur »<sup>5</sup>. Du point de vue de la perspective nietzschéenne consistant à considérer l'« évolution de la philosophie dans sa totalité en tant qu'histoire de l'évolution de la *volonté de vérité* »<sup>6</sup>, Montaigne marque le moment d'une « mutation », ouvre une nouvelle voie selon laquelle cette volonté s'appliquera désormais d'abord au sujet de l'énonciation plutôt qu'à son objet. Derechef, Friedrich observe fort justement : « Son idée de la vérité s'affranchit des buts d'une connaissance objective et ontologique et devient l'idée de la véracité personnelle »<sup>7</sup> ; « Renonçant à la vérité objective, il se retire dans la véracité subjective »<sup>8</sup>. C'est cette voie que Nietzsche empruntera à son tour lorsqu'il fera de sa probité son titre de gloire philosophique et

<sup>1</sup> *Essais*, Avis « au lecteur », in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 9.

<sup>2</sup> *Ibid.*, III, 5, p. 863.

<sup>3</sup> *Ibid.*, II, 10, p. 387.

<sup>4</sup> Ainsi : « qui me surprendra d'ignorance, il ne fera rien contre moi [...] Qui sera en recherche de science, si la pesche où elle se loge : il n'est rien de quoi je fasse moins de profession » (*id.*).

<sup>5</sup> *Montaigne*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968, p. 244-245.

<sup>6</sup> Fragment 9(1), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 339 ; *OPC*, 13, p. 19.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 32.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 245-246.

qu'il lui accordera, d'une certaine façon, une importance supérieure au contenu doctrinal de son oeuvre<sup>1</sup>. Nietzsche éprouve beaucoup plus qu'un simple intérêt pour le contenu « théorique » de l'oeuvre de Montaigne. La revendication d'intégrité intellectuelle est le point de départ d'une véritable fraternité spirituelle. Les thèses ne sont pas toujours les mêmes, tant s'en faut, mais la quête d'authenticité au sein d'une époque traversée par le mensonge et la dissimulation<sup>2</sup> les rapproche par-delà les siècles, et suffit peut-être à elle seule à expliquer l'émouvant et célèbre témoignage de reconnaissance de l'Allemand : « En vérité, du fait qu'un tel homme a écrit, le plaisir de vivre sur cette terre en a été augmenté. »<sup>3</sup> Montaigne, encore plus que Schopenhauer, restera pour Nietzsche l'exemple par excellence, et auquel il reviendra toujours, de ce qui constitue selon lui la première vertu de la pensée.

Que Montaigne entende se distinguer par sa « bonne foi » signifie donc aussi qu'il croit cela possible et qu'il sente le besoin d'en avertir le lecteur. Autrement dit, l'annonce de Montaigne se veut aussi une espèce de mise en garde rétroactive, un véritable soupçon jeté sur les livres en général : « C'est ici un livre de bonne foi, lecteur », comme si les livres ne l'étaient pas toujours, et qu'il fallait ne pas en être dupe. En faisant de la « bonne foi » la qualité particulière d'un livre, Montaigne fait accéder à la conscience cette évidence, qu'elle ne pourra dès lors plus feindre d'ignorer, qu'un texte n'a pas un rapport naturel à la vérité. Paradoxalement, par l'annonce de sa franchise et sa prétention à une authenticité sans compromis, on peut dire que Montaigne marque ce moment en philosophie (et dans l'histoire de la communication des idées en général) où la bonne foi d'un auteur ne peut plus être présumée, ou, à tout le moins, où il

<sup>1</sup> Par exemple en *GS*, 335 : « Vive la physique ! Et davantage encore ce qui nous *contraint* d'y venir — notre probité (*Redlichkeit*) ! » (*KSA*, 3, p. 564 ; *OPC*, 5, p. 214) ; de même dans *APZ* : « si votre pensée succombe, que votre probité chante néanmoins son triomphe » (I, « De la guerre et des guerriers », *KSA*, 4, p. 58 ; p. 86, trad. mod.).

<sup>2</sup> « La dissimulation est des plus notables qualités de ce siècle » (*Essais*, II, 18, *op. cit.*, p. 649) ; « un siècle corrompu et ignorant comme celui-ci » (*ibid.*, III, 2). Sur cette question, voir J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1993, p. 15 sq.

<sup>3</sup> *CIn*, III, 2 ; *KSA*, 1, p. 348 ; *OPC*, 2\*\*, p. 27.

serait naïf et imprudent de le faire. Bref, à partir des *Essais* la probité deviendra, sinon un véritable problème philosophique (elle le deviendra avec Nietzsche), du moins un problème pour la philosophie en général et pour les philosophes en particulier : avant les idées ou la qualité de l'argumentation, c'est l'honnêteté de l'auteur qu'il faudrait soumettre à l'examen. C'est cette nouvelle perspective ouverte par Montaigne que Nietzsche développera pour en faire un élément central de sa critique des philosophes. Rappelons ce passage important : « Ce qui nous pousse à n'accorder aux philosophes [...] qu'un regard où se mêlent méfiance et raillerie, ce n'est pas tant de découvrir [...] avec quelle facilité ils se trompent et s'égarent [...] ; c'est leur manque de probité (*dass es bei ihnen nicht redlich genug zugeht*) lorsque, tous en chœur, ils élèvent une grande clameur vertueuse pour peu que l'on touche, même de loin, au problème de leur véracité »<sup>1</sup>.

Il n'y a donc rien de banal dans ce modeste aveu de bonne foi sur lequel s'ouvrent les *Essais*. Au contraire, explicitement formulé et délibérément placé en tête de l'ouvrage, il constitue un coup de tonnerre qui vient briser, sinon une « conspiration du silence », du moins la présomption de sérieux et d'objectivité que confèrent à la pensée un langage abstrait et une terminologie savante<sup>2</sup>, ou même, plus simplement encore, le support matériel du texte qui existe comme entité séparée, avec l'espèce de halo de respectabilité qui l'accompagne. L'originalité de Montaigne ici ne réside pas dans ce lieu commun de la dénonciation du mensonge et du règne du paraître, mais plus spécifiquement dans le fait qu'il dépouille l'écrit de son autorité naturelle. Contre le fétichisme ou l'idéalisation du livre, son œuvre, en commençant par cette première ligne de l'avis au lecteur, aura

<sup>1</sup> *PBM*, 5 ; *KSA*, 5, p. 18 ; *OPC*, 7, p. 24 (trad. mod.).

<sup>2</sup> « Ni les subtilités grammairiennes, ni l'ingénieuse contexture de paroles et d'argumentations n'y servent ; je veux des discours qui donnent la première charge dans le plus fort du doute » (*op. cit.*, II, 10, p. 393) ; de même Montaigne ne craint-il pas de faire preuve de « sacrilège audace » à l'endroit de Platon : « La licence du temps m'excusera-t-elle de cette sacrilège audace, d'estimer aussi traînants les dialogismes de Platon mêmes et étouffant par trop sa matière, et de plaindre le temps que met à ces longues interlocutions, vaines et préparatoires, un homme qui avait tant de meilleures choses à dire ? Mon ignorance m'excusera mieux, sur ce que je ne vois rien en la beauté de son langage » (*ibid.*, p. 394). On comparera ce jugement avec celui de Nietzsche en *CI*, « Ce que je dois aux Anciens », 2.

pour effet de réintroduire l'auteur derrière le texte. Alors que J. Starobinski, commentant cet avis dans une optique différente (la question de l'identité), affirme qu'à sa lecture « on s'aperçoit que c'est le *livre* qui est premier nommé »<sup>1</sup>, il nous semble au contraire que l'entrée en matière par l'allusion à la bonne foi de l'auteur a pour effet de placer l'homme au premier plan. En ce sens, parce qu'il rapporte le discours à celui qui l'a produit<sup>2</sup>, mettant ainsi l'accent sur la disposition subjective de l'auteur, Montaigne est un ancêtre des « maîtres du soupçon » du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup> et, plus spécifiquement, un lointain précurseur de ce qui deviendra la généalogie nietzschéenne.

La « bonne foi » n'épuise pas à elle seule ce qui fait la probité de Montaigne. Davantage que la rigueur du simple franc-parler, la probité au sens de Nietzsche nécessite, on l'a vu, un retour sur soi de la pensée, qui prend la forme d'une conscience de son enracinement vital. Or ce rapport de la pensée avec ses sources vives, Montaigne en fera l'un des thèmes principaux de sa réflexion. L'« auto-analyse » montaignienne<sup>4</sup> lui révélera l'hétéronomie de la raison et sa détermination par le corps, et annoncera ainsi la fin de la croyance en une pensée objective « et comme engendrée d'elle-même »<sup>5</sup> : « Il est certain que notre appréhension, notre jugement et les facultés de notre âme en général souffrent selon les mouvements et altérations du corps, lesquelles altérations sont continuelles »<sup>6</sup>. S'il ne s'agit pas encore du « sévère examen de conscience » du XVII<sup>e</sup> siècle français<sup>7</sup>, Montaigne inaugure toutefois la « conversion du regard » qui le rendra possible. En retournant l'interrogation sur le sujet, il ouvre la voie

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 71.

<sup>2</sup> « Car j'ai une singulière curiosité [...] de connaître l'âme et les naïfs jugements de mes auteurs » (*Essais*, II, 10, *op. cit.*, p. 394) ; « Je ne vois jamais auteur [...], que je ne recherche curieusement quel il a été » (*ibid.*, II, 31, p. 694). Pareil examen prendra bien sûr de toutes autres proportions chez Nietzsche : cf. par exemple *GS*, préface, 2 ou encore la fameuse proposition de *PBM*, 6 selon laquelle toute philosophie constitue des « mémoires involontaires ».

<sup>3</sup> Rappelons qu'on trouve l'expression chez Nietzsche lui-même : « On a qualifié mes ouvrages d'école du soupçon (*Schule des Verdachts*) » (*HTH I*, préface, 1 ; *KSA*, 2, p. 13 ; *OPC*, 3\*, p. 13).

<sup>4</sup> « Ainsi, lecteur, je suis moi-même la matière de mon livre » (Avis « Au lecteur », *op. cit.*, p. 9) ; « Je m'étudie plus qu'autre sujet. C'est ma métaphysique, c'est ma physique » (*ibid.*, III, 13, p. 1050) ; à quoi feront écho ces paroles de Nietzsche : « nous voulons scruter nos expériences vécues avec autant de rigueur qu'une expérimentation scientifique » (*GS*, 319 ; *KSA*, 3, p. 551 ; *OPC*, 5, p. 203).

<sup>5</sup> *GS*, 110 ; *KSA*, 3, p. 470 ; *OPC*, 5, p. 128.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, II, 12, p. 547.

<sup>7</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *CW*, 3 ; *KSA*, 6, p. 361 ; *OPC*, 8\*, p. 330.

à ce questionnement « psychologique » où, selon Nietzsche, viendra s'illustrer, contre la « malpropreté *in psychologicis* »<sup>1</sup> de l'esprit allemand, la probité de l'esprit français. En effet, « la psychologie est presque le seul critère de la *propreté* ou de la *malpropreté* d'une race »<sup>2</sup>. Or, avant le *cogito* cartésien, Montaigne amorce ce revirement de la pensée en amont du discours sur l'objet. Comme l'affirme Merleau-Ponty : « La conscience de soi est sa constante, la mesure pour lui de toutes les doctrines »<sup>3</sup>. On peut voir comment cet examen du monde, qui est toujours simultanément examen de soi, contient en germe ce qui deviendra avec Descartes et les moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle « l'analyse psychologique » proprement dite. Contre la « malpropreté instinctive envers soi »<sup>4</sup>, Montaigne inaugure le moment de la relève philosophique de l'examen de conscience chrétien où se fait jour pour l'esprit la volonté d'être « fixé sur son propre compte »<sup>5</sup>. La probité nietzschéenne, qui développera l'analyse dans le sens d'une véritable « physio-psychologie »<sup>6</sup>, s'enracine ici dans ce mouvement de la pensée vers l'« intérieur » entrepris par Montaigne. Comme l'affirme à juste titre W. D. Williams : « *Nietzsche's interest is in the psychological and biological aspects of thought throughout [...]. And in this swing of his mind inwards, it is the French, and chiefly Montaigne, who in large part determine his direction* »<sup>7</sup>.

Montaigne constitue pour Nietzsche un « esprit noble », à l'opposé du type sacerdotal. Aussi ce retour sur soi de la réflexion découle-t-il chez lui d'une espèce d'anti-idéalisme instinctif. D'une part, à l'instar de Nietzsche et encore plus spontanément que chez ce dernier, son intérêt se portera vers ces « choses mineures »<sup>8</sup> (*kleinen Dinge*) et ces « petites vérités discrètes »<sup>9</sup> plutôt que vers les objets sublimes de la métaphysique.

<sup>1</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *CW*, 3 ; *KSA*, 6, p. 361 ; *OPC*, 8\*, p. 329 (trad. mod.).

<sup>2</sup> *Ibid.* ; p. 361, p. 330.

<sup>3</sup> « Lecture de Montaigne », in *Signes, op. cit.*, p. 251.

<sup>4</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *CW*, 3 ; *KSA*, 6, p. 361 ; *OPC*, 8\*, p. 330.

<sup>5</sup> *Id.*

<sup>6</sup> *PBM*, 23 ; *KSA*, 5, p. 38 ; *OPC*, 7, p. 41.

<sup>7</sup> *Nietzsche and the French*, Oxford, Basil Blackwell, 1952, p. 173.

<sup>8</sup> *EH*, « Pourquoi je suis si avisé », 10 ; *KSA*, 6, p. 295 ; *OPC*, 8\*, p. 273.

<sup>9</sup> *HTH*, 1, 3 ; *KSA*, 2, p. 25 ; *OPC*, 3\*, p. 25.

Mais, surtout, Montaigne est « naturellement » (on devrait presque dire « physiologiquement ») sceptique. Son scepticisme n'est pas tant la conséquence de prémisses théoriques ou l'aboutissement de spéculations métaphysiques que le résultat d'une disposition affective et intellectuelle, une forme particulière et inédite de la volonté de vérité qui se traduit par une méfiance à l'endroit des pièges de l'évidence et de la certitude : « L'impression de la certitude est un certain témoignage de folie et d'incertitude extrême »<sup>1</sup>. Le scepticisme serein de Montaigne ne découle pas d'une asthénie de la volonté, mais relève plutôt d'une intransigeance plus grande du désir de vérité. Comme l'affirme J. Starobinski : « Pour discerner si clairement le “bannissement de la vérité”, il faut bien que Montaigne ait formulé par-devers lui une exigence de franchise et de véracité, que le monde n'a cessé de décevoir »<sup>2</sup>. C'est cette exigence nouvelle de véracité qui place Montaigne « naturellement » aux antipodes de l'esprit de sérieux qui a caractérisé la pensée philosophique jusqu'à lui<sup>3</sup> et qui le conduit à anticiper nombre de positions auxquelles aboutira l'exercice nietzschéen de la probité. Comme Nietzsche, il tient à se démarquer de l'école des « philosophes » : « Nouvelle figure : un philosophe imprémédité et fortuit ! »<sup>4</sup>. La vanité des querelles métaphysiques, de l'idéalisme et de tout dogmatisme en général, constitue pour lui une donnée première : « toutes choses produites par notre discours et suffisance [...] sont sujettes à incertitude et débat »<sup>5</sup>. Cette donnée s'impose avec une telle évidence qu'il la suppose coextensive à la sagesse, ce qui le conduit notamment à cette audacieuse interprétation qui consiste à réviser à la baisse la portée de quelques célèbres thèses de la philosophie antique : « Je ne me persuade pas aisément qu'Épicure, Platon et Pythagore nous aient

<sup>1</sup> *Essais*, II, 12, *op. cit.*, p. 522.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 26.

<sup>3</sup> « Pourquoi non Aristote seulement, mais la plupart des philosophes ont affecté la difficulté, si ce n'est pour faire valoir la vanité du sujet et amuser la curiosité de notre esprit, lui donnant où se paître, à ronger cet os creux et décharné ? [...] La difficulté est une monnaie que les savants emploient, comme les joueurs de passe-passe, pour ne découvrir la vanité de leur art, et de laquelle l'humaine bêtise se paye aisément » (*op. cit.*, II, 12, p. 488).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 528.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 535.

donné pour argent comptant leurs Atomes, leurs Idées et leurs Nombres. Ils étaient trop sages pour établir leurs articles de foi de chose si incertaine et si débatale. »<sup>1</sup> Montaigne n'oublie jamais l'homme derrière le livre. De la même manière, la vanité du dogmatisme philosophique va tellement de soi pour Nietzsche qu'il considère aussi, quoique de façon moins indulgente, qu'elle n'échappe pas aux esprits dogmatiques eux-mêmes : « *vous le savez pertinemment [...] jusqu'ici aucun philosophe n'a eu le dernier mot et il y a plus de véracité dans n'importe quel petit point d'interrogation placé après vos formules préférées et vos théories favorites [...] que dans toutes vos attitudes et vos déclamations pompeuses* »<sup>2</sup>.

La suspicion à l'endroit de la métaphysique s'accompagne dans les deux cas d'une sensibilité à la nature changeante du réel. Avant Nietzsche, Montaigne adhérera à une vision « héraclitéenne » de la réalité, avec comme corollaire une conception « fluide » de l'identité personnelle : « Finalement, il n'y a aucune constante existence, ni de notre être, ni de celui des objets. Et nous, et notre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsi il ne se peut établir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé étant en continuelle mutation et branle »<sup>3</sup>. Confrontée à la nature insaisissable d'une réalité en devenir, toute forme de généralisation ne peut être que fautive et mensongère. Comme Nietzsche après lui, Montaigne développera le sens de la nuance et insistera sur l'importance de la singularité : « il y a plus de distance de tel à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle bête »<sup>4</sup>. Puisque ni « les hommes, ni leurs vies ne se mesurent à l'aune »<sup>5</sup>, chacun doit puiser en soi son propre instrument de mesure : « sages ne pouvons-nous être que de notre propre sagesse »<sup>6</sup> ; à quoi feront écho les exhortations nietzschéennes : « Quel que tu sois, sers-toi de cette source

<sup>1</sup> *Op. cit.*, II, 12, p. 491-492.

<sup>2</sup> *PBM*, 25 ; *KSA*, 5, p. 42 ; *OPC*, 7, p. 44 (trad. mod. ; nous soulignons).

<sup>3</sup> *Essais*, II, 12, *op. cit.*, p. 586. Cf. aussi III, 2 : « Le monde n'est qu'une branloire pérenne [...]. Je ne peins pas l'être, je peins le passage » (*ibid.*, p. 782).

<sup>4</sup> *Ibid.*, I, 42, p. 250.

<sup>5</sup> *Ibid.*, I, 20, p. 93.

<sup>6</sup> *Ibid.*, I, 25, p. 137.



d'expérience que tu es à toi-même ! »<sup>1</sup> ; « que chacun invente sa propre vertu »<sup>2</sup>. Contre tous les dogmatismes, les prétendus savoirs et les modèles collectifs, une importante leçon qui traverse les *Essais* est que l'intégrité intellectuelle impose à chacun l'obligation de se définir soi-même. B. Donnellan écrit à juste titre : « *Faith in the uniqueness of the self as the basis and source of inspiration for personal development had been the unifying higher principle of the Essais* »<sup>3</sup>. La « bonne foi » de Montaigne comme la probité de Nietzsche, parce qu'elles rendent impossibles les points d'ancrage extérieurs, sont confrontées inévitablement au problème de l'identité propre comme à leur problème fondamental. En un mot, philosopher consiste aussi pour Montaigne à « devenir ce que l'on est »<sup>4</sup>.

Mais encore, l'entreprise de se définir soi-même ne peut-elle se réaliser que dans le cadre expérimental et toujours ouvert de l'« essai ». Anti-dogmatique et anti-systématique, Montaigne est, littéralement, le premier « *Versucher* » (« essayeur » ou « expérimentateur »). Anticipant de nouveau une conclusion majeure de la probité nietzschéenne, il éprouvera l'illégitimité de tout arrêt définitif de la pensée : « Ce n'est rien que faiblesse particulière qui nous fait contenter de ce que d'autres ou que nous-mêmes avons trouvé en cette chasse de connaissance. [...] C'est signe de raccourcissement d'esprit quand il se contente, ou de lasseté. Nul esprit généreux ne s'arrête en soi : il prétend toujours et va outre ses forces »<sup>5</sup>. Nietzsche ne dira pas autre chose lorsqu'il dénoncera l'arbitraire qu'il y a pour un penseur à proposer des idées « ultimes » : « Il y a quelque chose d'arbitraire dans le fait qu'il se soit arrêté *ici* pour regarder en arrière et à la ronde, qu'il ait cessé *ici* de creuser et posé sa bêche »<sup>6</sup>. Penser

<sup>1</sup> *HTH*, I, 292 ; *KSA*, 2, p. 235 ; *OPC*, 3\*, p. 198.

<sup>2</sup> *AC*, 11 ; *KSA*, 6, p. 177 ; *OPC*, 8\*, p. 168 ; cf. aussi *APZ*, « De la vertu qui donne », 3 : « je vous ordonne de me perdre et de vous trouver » (*KSA*, 4, p. 101 ; p. 119).

<sup>3</sup> *Nietzsche and the French Moralists*, Bonn, Bouvier Verlag, 1982, p. 33.

<sup>4</sup> « *The will to be oneself, or, as Nietzsche put it, to become what one is, is at the bottom of the Essais as well as of Zarathustra* » (W. D. Williams, *op. cit.*, p. 107).

<sup>5</sup> *Essais*, III, 13, *op. cit.*, p. 1045.

<sup>6</sup> *PBM*, 289 ; *KSA*, 5, p. 234 ; *OPC*, 7, p. 204 (trad. mod.) ; et, plus gravement : « l'erreur est lâcheté... Chaque acquisition, chaque pas en avant dans la connaissance est la conséquence du courage, de la dureté envers soi » (*EH*, avant-propos, 3 ; *KSA*, 6, p. 259 ; *OPC*, 8\*, p. 240).

est une activité qui ne s'accomplit pleinement que dans l'auto-dépassement. Avant Nietzsche, et quoique dans un ciel plus serein, Montaigne est sensible à ce mouvement de transcendance infinie qui emporte la réflexion de celui qui s'engage à penser jusqu'au bout. Ses propositions n'ont d'autre justification que sa « bonne foi », c'est-à-dire la résolution d'une pensée qui renonce à prendre appui sur autre chose qu'elle-même : il n'y a de véritable pensée que dans l'ouverture et le mouvement. Selon la belle formule de M. Conche, qui ne peut manquer d'évoquer l'« aurore » nietzschéenne, « pour Montaigne c'est toujours le matin de la pensée »<sup>1</sup>.

Autre conséquence de la disposition anti-idéaliste de la pensée montaignienne qui trouvera son prolongement chez Nietzsche : l'attitude critique à l'endroit du langage. De façon générale, Montaigne dénonce les pièges et les illusions engendrées par le discours : « La plupart des occasions des troubles du monde sont grammairiennes »<sup>2</sup>. Plus spécifiquement, il refuse de lui accorder une portée ontologique : « Nous n'avons aucune communication à l'être »<sup>3</sup>. Bien sûr, il n'ira pas jusqu'à prétendre comme Nietzsche que « nous ne [pouvons] nous débarrasser de Dieu, parce que nous croyons encore à la grammaire »<sup>4</sup>, mais il nie que le langage puisse constituer un pont vers l'être : « Je ne trouve pas bon d'enfermer ainsi la puissance divine sous les lois de notre parole »<sup>5</sup>. Par conséquent, coupée de tout rapport à l'être, Montaigne, à l'instar de Nietzsche, réduira la fonction représentative du discours philosophique à une portée essentiellement « poétique » : « certes la philosophie n'est qu'une poésie sophistiquée. [...] [Elle] nous présente non pas ce qui est, ou ce qu'elle croit, mais ce qu'elle forge ayant plus d'apparence et de gentillesse. »<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Montaigne ou la conscience heureuse*, Paris, Éditions Seghers, 1966, p. 66-67.

<sup>2</sup> *Essais*, II, 12, *op. cit.*, p. 508.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 586.

<sup>4</sup> *CI*, « La "raison" dans la philosophie », 5 ; *KSA*, 6, p. 78 ; *OPC*, 8\*, p. 78.

<sup>5</sup> *Essais*, II, 12, *op. cit.*, p. 507-508.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, II, 12, p. 518. Nous reviendrons sur ce thème de la *poiésis* plus loin (2<sup>ème</sup> partie, section 3.2.).

## 2.2. Pascal

Malgré les affinités, Montaigne demeure pour Nietzsche une figure éloignée. Non seulement est-il d'une autre époque, mais sa personnalité, sa nature « psychophysologique », reste sans commune mesure avec la sienne<sup>1</sup>. S'il a exercé une réelle influence sur Nietzsche, il n'en demeure pas moins qu'il ne peut constituer pour lui qu'une espèce de patrie idéale dont il ne peut se réclamer que sur le mode de l'imagination. Il agit à distance, à la manière d'un modèle inaccessible, image d'un père fantasmé et vénéré. Tout autre est le rapport de Nietzsche à Pascal. L'influence de ce dernier se fera sentir non seulement au niveau des idées et de l'attitude philosophique, mais aussi en ce que Pascal représentera pour lui une destinée intellectuelle proche de la sienne. Là où le rapport à Montaigne n'est traversé d'aucun nuage, Pascal sera l'objet d'une relation quasi fraternelle, marquée par l'ambivalence, et qui agira sur le développement de la probité nietzschéenne autant sur le terrain de l'entente que sur celui du conflit.

C'est d'abord la ferveur spirituelle et la probité de Pascal qui séduiront Nietzsche : « Pascal, le premier de tous les chrétiens dans sa façon d'unir la ferveur, l'esprit et la probité (*Redlichkeit*) »<sup>2</sup>. Son christianisme n'est pas simplement « représenté » mais se traduit dans une pensée qui porte la marque de l'épreuve constante de l'exigence sévère de l'examen de conscience chrétien ; Pascal, premier de ces « Français [...] [en lesquels] les idéaux chrétiens les plus ardues se sont incarnés [...] et ne sont pas demeurés simples

<sup>1</sup> Leur différence de nature ne pourrait se manifester plus clairement que dans leur façon d'envisager l'idée d'une répétition de leur existence (GS, 341). Alors que Nietzsche confesse amèrement : « Je ne veux pas que ma vie recommence » (4(81), novembre 1882-février 1883 ; KSA, 10, p. 137 ; OPC, 9, p. 147, trad. mod.), Montaigne affirme avec sérénité : « Si j'avais à revivre, je revivrais comme j'ai vécu ; ni je ne plains le passé, ni je ne crains l'avenir » (*op. cit.*, III, 2). De même, on imagine ce que Montaigne aurait pensé du « surhomme » nietzschéen : « “O la vile chose [...] et abjecte que l'homme, s'il ne s'élève au-dessus de l'humanité !” Voilà un bon mot et un utile désir, mais pareillement absurde. Car de faire la poignée plus grande que le poing, la brassée plus grande que le bras, et d'espérer enjamber plus que de l'étendue de nos jambes, cela est impossible et monstrueux. Ni que l'homme se monte au-dessus de soi et de l'humanité : car il ne peut voir que de ses yeux, ni saisir que de ses prises » (*ibid.*, II, 12, p. 588).

<sup>2</sup> A, 192, KSA, 3, p. 165 ; OPC, 4, p. 145 (trad. mod.).

représentations »<sup>1</sup>. C'est bien l'intransigeance chrétienne de la conscience pascalienne, en tant qu'elle se déploie aussi sur le mode philosophique de la probité intellectuelle, cette « conscience intellectuelle profonde, meurtrie, prodigieuse »<sup>2</sup>, qui confèrera à ses analyses de la nature humaine la lucidité qu'admira Nietzsche et dont il reprendra les conclusions. En bon moraliste, Pascal se détourne des mobiles avoués des hommes pour porter son regard sur leurs motivations secrètes. Probité oblige, son examen est psychologique. La multiplicité des actions humaines se voit ramenée à un principe unique, le désir du bonheur individuel : « Tous les hommes recherchent d'être heureux ; cela est sans exception. [...]. La volonté [ne] fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre »<sup>3</sup>. Plus encore, avant Nietzsche Pascal affirme le caractère indépassable de l'égoïsme : « le *moi* [...] est injuste en soi, en ce qu'il se fait le centre de tout ; [...] chaque *moi* est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres »<sup>4</sup>. De façon générale, Pascal constitue le premier penseur de la « volonté »<sup>5</sup>, avant Schopenhauer donc, à qui Nietzsche reprochera d'avoir soumis cette notion à la « rage philosophique de la généralisation »<sup>6</sup>. Bien qu'il ne le suivra pas quant à la fin qu'il lui assigne, Nietzsche est l'héritier de Pascal lorsque, dans sa conception de l'existence condamnée à l'agitation perpétuelle du « divertissement » où « la concupiscence et la force sont la source de toutes nos actions »<sup>7</sup>, ce dernier pose au cœur de l'activité humaine le primat d'un principe « dynamique ».

<sup>1</sup> A, 192, KSA, 3, p. 165 ; OPC, 4, p. 145.

<sup>2</sup> PBM, 45 ; KSA, 5, p. 65 ; OPC, 7, p. 63 (trad. mod.).

<sup>3</sup> Pensées, 425 (éd. Brunschvicg), GF, 1976, p. 165.

<sup>4</sup> Ibid., 455, p. 179.

<sup>5</sup> « Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie : *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi* » (Pensées, 458, *op. cit.*, p. 179). Et C. Andler de commenter : « Étaient-ce bien “trois fleuves de feu” qui embrasent notre terre de malédiction ? Il semble que peu à peu, pour Pascal, ils se soient confondus en une même marée [...] dont le nom est “orgueil”, “désir de domination universelle”. Voilà la simplification qui a le plus attiré l'attention de Nietzsche » (*op. cit.*, II : *Les précurseurs de Nietzsche*, p. 123-124).

<sup>6</sup> HTH, II, 5 ; KSA, 2, p. 382 ; OPC, 3\*\*, p. 20.

<sup>7</sup> Pensées, 334, *op. cit.*, p. 144.

Mais plus encore que la finesse de l'analyse psychologique, c'est en tant que Pascal constitue l'incarnation même de la tension inhérente à l'idéal chrétien que son parcours intellectuel sera riche d'enseignements pour Nietzsche. Alors que la « bonne foi » de Montaigne semble découler d'une aisance et d'une assurance naturelle et se traduit par un scepticisme mesuré et serein, la probité de Pascal, comme celle de Nietzsche, relève de cette « forme hystérique d'honnêteté »<sup>1</sup> qui accompagne le christianisme, et qui n'a de cesse qu'elle ne fasse vaciller le sol même sur lequel elle repose. Contrairement à Montaigne, dont la « bonne foi » relève plus du franc-parler que d'un impératif moral de vérité, Pascal et Nietzsche sont « des *hommes de conscience* »<sup>2</sup>. Et si pour ce dernier Montaigne a quelque chose de pré-chrétien ou de grec<sup>3</sup>, Pascal représente le type par excellence de la conscience chrétienne déchirée, aux prises avec le problème dont elle est l'expression, qui est de concilier foi et savoir, c'est-à-dire la croyance en Dieu ou la Vérité et la *volonté* de vérité, la véracité<sup>4</sup>. La réflexion pascalienne préfigure donc ici la probité nietzschéenne en ce qu'elle émerge d'une tension intérieure, d'un problème vécu à la première personne. Nietzsche voit dans la pensée de cette « conscience intellectuelle meurtrie » « l'histoire passionnée d'une âme »<sup>5</sup>, avec ses « crises », ses « catastrophes », ses « heures d'angoisse mortelle »<sup>6</sup>. Comme Montaigne, Pascal dénonce la vanité de la spéculation abstraite : « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher »<sup>7</sup> ; lui aussi « ignore ce que sont des problèmes “purement intellectuels”. »<sup>8</sup> Pascal constitue en ce sens pour Nietzsche un penseur qui, comme lui-même, « écrit avec son sang »<sup>9</sup>, dont l'acte de penser obéit à une nécessité vitale : « Si vous ne vous souciez guère de savoir

<sup>1</sup> Fragment 25(211), printemps 1884 ; *KSA*, 11, p. 69 ; *OPC*, 10, p. 83.

<sup>2</sup> *A*, av.-pr., 4 ; *KSA*, 3, p. 16 ; *OPC*, 4, p. 17.

<sup>3</sup> Cf. *HTH II*, *VO*, 214. En revanche, Pascal « *a tout le goût grec contre lui* » (8(15), été 1883 ; *KSA*, 10, p. 336 ; *OPC*, 9, p. 347, trad. mod.). Notons toutefois qu'on retrouve dans ce fragment un jugement différent sur Montaigne.

<sup>4</sup> Cf. *PBM*, 45.

<sup>5</sup> *A*, 481 ; *KSA*, 3, p. 285 ; *OPC*, 4, p. 251.

<sup>6</sup> *Id.*

<sup>7</sup> *Pensées*, 4, *op. cit.*, p. 51.

<sup>8</sup> Fragment 4(285), été 1880 ; *KSA*, 9, p. 170 ; *OPC*, 4, p. 450 (trad. mod.).

<sup>9</sup> *APZ*, I, « Lire et écrire », *KSA*, 4, p. 48 ; p. 78.

la vérité, en voilà assez pour vous laisser en repos. [...] C'en serait assez pour une question de philosophie ; mais ici où il va de tout... »<sup>1</sup>

C'est la tension inhérente au discours idéaliste judéo-chrétien lui-même qui atteint dans le parcours intellectuel de la conscience pascalienne un degré d'acuité sans précédent. En Pascal, et c'est le prix de sa probité, le potentiel autodestructeur de l'idéal chrétien prend conscience de soi. Pascal incarne le risque qu'il y a à être chrétien jusqu'au bout, le risque pour la conscience de se scruter soi-même sans relâche. Nietzsche feint de s'étonner : « Le charme du demi-jour chrétien pour la clarté de l'esprit logique de Pascal — voilà qui est difficile à comprendre »<sup>2</sup>. Il s'agit en réalité pour lui de la contradiction à laquelle devait aboutir nécessairement l'évolution de la véracité chrétienne. On l'a vu, c'est un paradoxe du christianisme que le rapport initial de subordination de la raison à la foi, parce que celle-ci encourage et développe l'intégrité intellectuelle<sup>3</sup>, contient en germe le principe de sa subversion : « Le caractère *absolu* de sa morale fait voler le christianisme en éclats. — La science a éveillé le doute sur la véracité du Dieu chrétien : ce *doute*, le *christianisme en meurt* (*deus absconditus* de Pascal). »<sup>4</sup> Et, précisément, chez Pascal ce n'est plus la foi qui dispose (de la raison) mais la raison (d'elle-même et de la foi). La réflexion pascalienne constitue ainsi un prodrome du nihilisme en ce que les efforts mis en œuvre par la rigueur intellectuelle pour justifier la foi se déploient sur fond d'une conscience de la possibilité de la « mort de Dieu ».

Pour Nietzsche, Pascal est donc passé tout près du but, lui « qui est mort seulement trente ans trop tôt pour pouvoir se moquer du fond de son âme magnifique et pleine d'amertume malicieuse du christianisme lui-même, comme il avait fait, plus tôt et quand

<sup>1</sup> *Pensées*, 226, *op. cit.*, p. 112.

<sup>2</sup> Fragment 7(265), fin 1880 ; *KSA*, 9, p. 373 ; *OPC*, 4, p. 651 (trad. mod.).

<sup>3</sup> Cf. *GS*, 357.

<sup>4</sup> Fragment 2(123), automne 1885-automne 1886 ; *KSA*, 12, p. 122-123 ; *OPC*, 12, p. 127.

il était plus jeune, des Jésuites. »<sup>1</sup> Toujours du point de vue du « développement de la philosophie comme histoire du développement de la *volonté de vérité* », on peut dire que Pascal en constitue en quelque sorte pour Nietzsche le stade pénultième : « Il ne s'est rien passé depuis Pascal : face à lui, les philosophes allemands n'entrent pas en ligne de compte. »<sup>2</sup> En effet, devant la possibilité de l'autodestruction de la volonté de vérité, stade ultime qui n'est autre pour Nietzsche que sa propre philosophie<sup>3</sup>, Pascal se replie dans la foi : « Pascal [...] ne voulait rien risquer et resta chrétien »<sup>4</sup>. Après que sa véracité l'ait conduit au bord du gouffre, il rétrograde et parie sur la Vérité. Quoique lui révèle sa rigueur intellectuelle et sa lucidité psychologique, Pascal demeure, selon Nietzsche, emprisonné dans la logique dualiste du discours sacerdotal et accroché à son postulat fondamental, celui de l'existence d'un principe opposé au devenir : « Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le pyrrhonisme »<sup>5</sup>. Malgré qu'il ait eu l'intuition de l'insaisissabilité d'un monde en devenir<sup>6</sup>, qu'il ait pressenti l'influence du corps sur le jugement<sup>7</sup>, qu'il ait anticipé le « perspectivisme »<sup>8</sup>, il continue de défendre l'idée d'une vérité unique et d'une perspective vraie : « il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu »<sup>9</sup>. De même, après avoir atteint à une connaissance de l'homme sans précédent (universalité de l'égoïsme), voilà soudain que le jugement moral trahit une régression : « Le Moi est toujours haïssable », preuve pour Nietzsche qu'ici « la connaissance des hommes a cessé »<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> Fragment 34(148), avril-juin 1885 ; *KSA*, 11, p. 470 ; *OPC*, 11, p. 198-199. « One senses that Nietzsche felt Pascal to possess all the qualities that go to make up the ideal free spirit : incisive intelligence, intransigent integrity, and the personal strength to bear pessimism — only to be led by some chance influence or impulse onto the spiral of self-destruction through religion » (B. Donnellan, *op. cit.*, p. 47).

<sup>2</sup> Fragment 44(2), automne 1885 ; *KSA*, 11, p. 705 ; *OPC*, 11, p. 449.

<sup>3</sup> Cf. *GM*, III, 27.

<sup>4</sup> Fragment 15(94), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 463 ; *OPC*, 14, p. 218.

<sup>5</sup> *Pensées*, 395, *op. cit.*, p. 158.

<sup>6</sup> « Nous vogueons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants [...]. Quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte » (*ibid.*, 72, p. 68).

<sup>7</sup> Les « maladies [...] nous gâtent le jugement et le sens » (*ibid.*, 82, p. 76).

<sup>8</sup> « Quand on veut reprendre avec utilité, et montrer à un autre qu'il se trompe, il faut observer par quel côté il envisage la chose, car elle est vraie ordinairement de ce côté-là » (*ibid.*, 9, p. 52) ; cf. aussi *pensées* 385 et 394.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 381, p. 155.

<sup>10</sup> *HTH*, II, *OSM*, 385 ; *KSA*, 2, p. 528 ; *OPC*, 3\*\*, p. 146.

À l'instar de Nietzsche, l'esprit de Pascal est mû par une tension intérieure, sa pensée se déploie à partir de l'affrontement de tendances conflictuelles et porte la marque d'un continuel effort sur soi où la solution de la contradiction interne passe par la domination de l'une sur l'autre. Or s'ils se ressemblent par la nature des forces en conflit qui les animent (disons, en simplifiant, une tendance religieuse ou métaphysique d'une part, et le scepticisme de l'« esprit libre » de l'autre), ils s'opposent dans l'esprit de Nietzsche par le type de volonté qui accède en chacun à la position dominante : « Comparaison avec Pascal : n'avons-nous pas placé *nous* aussi notre force dans la maîtrise de nous-mêmes, comme lui ? Lui en faveur de Dieu, nous en faveur de la probité (*Redlichkeit*)? »<sup>1</sup> Nietzsche et Pascal incarnent deux résolutions possibles de la contradiction au cœur du nihilisme de l'idéalisme occidental parvenu en la conscience de chacun à un état de crise : là où, nous le verrons, le premier prétendra poursuivre jusqu'au bout l'exigence de véracité en la retournant contre elle-même, ne laissant subsister qu'un impératif de probité sans autre objet que l'infinie auto-épreuve de la pensée, le second, plutôt que de renoncer à l'idée de Dieu ou de la Vérité au nom des exigences de la raison, disqualifiera paradoxalement la raison au nom de son désir de Vérité. Aussi Nietzsche voit-il à l'œuvre chez Pascal un véritable « suicide de la raison »<sup>2</sup>, c'est-à-dire le triomphe d'une volonté mortifère. Car tel est possiblement ce dont il s'agit dans la volonté de vérité : d'« une volonté de mort »<sup>3</sup>. À l'opposé, la probité représentera, contre son durcissement dans la croyance en une vérité, l'effort de la pensée pour se maintenir au plus près de ses forces vives. D'un côté, dépassement de la volonté de Vérité au nom de la volonté, de l'autre, retrait de la volonté au nom de la Vérité : « L'*auto-dépassement* de la raison, problème intime de Pascal — au profit de la "foi" chrétienne. »<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Fragment 7(262), fin 1880 ; *KSA*, 9, p. 372 ; *OPC*, 4, p. 650 (trad. mod.).

<sup>2</sup> *PBM*, 46 ; *KSA*, 5, p. 66 ; *OPC*, 7, p. 64 ; voir aussi *AC*, 5.

<sup>3</sup> *GS*, 344 ; *KSA*, 3, p. 576 ; *OPC*, 5, p. 228.

<sup>4</sup> Fragment 34(35), avril-juin 1885 ; *KSA*, 11, p. 431 ; *OPC*, 11, p. 159. Cf. aussi fragment 9(160), automne 1887.



Plus que les conclusions auxquelles aboutit Pascal, c'est donc le type de volonté qu'il incarne qui intéressera Nietzsche, lui donnant l'occasion de mesurer la puissance du dispositif sacerdotal tout en servant de mise en garde contre ses propres tentations métaphysiques. En effet, Pascal constitue « la victime la plus instructive du christianisme »<sup>1</sup>. Pour Nietzsche, la plus grande difficulté que rencontre l'avènement d'une véritable probité intellectuelle n'est pas le vulgaire mensonge ou l'hypocrisie consciente, mais cette indéracinable « idée de la vérité » dont le pari pascalien illustre le pouvoir de séduction. Comme le dit fort justement W. D. Williams : « *Pascal's argument is not that the "pari" proves christianity, but that it exposes a need for Christian belief and drives the agnostic to search for the truth.* »<sup>2</sup> L'avenir de la probité dépend précisément de sa capacité à se montrer encore plus profitable à la vie, à constituer un plus grand facteur de puissance que l'idée d'un « monde vrai » avec les avantages qui lui ont garanti la suprématie dans la culture jusqu'ici<sup>3</sup>. Or, étant donnée « l'auto-réfutation » culturelle en cours (la progression du nihilisme), Nietzsche croit ce renversement en voie de s'accomplir et se comprend lui-même comme son instrument privilégié<sup>4</sup>.

En dépit du fait que ce destin spirituel fournisse l'exemple d'une probité qui avorte, Nietzsche demeurera toujours attaché à Pascal. Si Montaigne fait l'objet de son admiration, Pascal, en revanche, est l'objet d'une véritable affection<sup>5</sup>. Affection « narcissique », il est vrai, puisque Nietzsche se reconnaît en lui. Ainsi s'explique la virulence des attaques contre ce christianisme qui l'a brisé<sup>6</sup>, lui, son frère dont le sang

<sup>1</sup> *EH*, « Pourquoi je suis si avisé », 3 ; *KSA*, 6, p. 285 ; *OPC*, 8\*, p. 264.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 82.

<sup>3</sup> « Le penseur : c'est maintenant l'être dans lequel l'aspiration impulsive à la vérité et ces erreurs conservatrices de la vie [= le discours métaphysico-moral] livrent leur premier combat » (*GS*, 110 ; *KSA*, 3, p. 471 ; *OPC*, 5, p. 128).

<sup>4</sup> Cf. *GM*, III, 27.

<sup>5</sup> Par exemple, ce témoignage : « je ne me contente pas de lire Pascal, mais l'aime » (*EH*, « Pourquoi je suis si avisé », 3 ; *KSA*, 6, p. 285 ; *OPC*, 8\*, p. 264). Voir aussi la lettre à Brandes du 20 novembre 1888.

<sup>6</sup> « L'on ne devra jamais pardonner au christianisme qu'il ait ruiné des hommes tels que Pascal » (11(55), novembre 1887-mars 1888 ; *KSA*, 13, p. 27 ; *OPC*, 13, p. 227) ; « le christianisme : comment il détruit Pascal » (12(1)-321, début 1888 ; *ibid.*, p. 209 ; p. 384) ; cf. aussi 11(408), novembre 1887-mars 1888.

coule dans ses propres veines<sup>1</sup>, comme Nietzsche a lui-même failli être brisé par l'« idéalisme », « véritable calamité de [sa] vie »<sup>2</sup>. Attaque contre un ennemi extérieur qui se double parfois d'une attaque fratricide contre celui qui en a été la victime, dans la mesure où il représente cette part de lui-même contre laquelle il ne cesse de lutter<sup>3</sup>. Pascal, donc, aussi comme le risque et la tentation de Nietzsche.

### 2.3. La Rochefoucauld

Nietzsche n'en finira jamais de se tourner vers Montaigne et Pascal. Ils font partie de ce groupe de penseurs avec lesquels il entretient une relation durable, sent le besoin de s'« expliquer quand [il a] longtemps marché seul », et par lesquels il entend se « faire donner tort ou raison »<sup>4</sup>. En revanche, la lecture de La Rochefoucauld prendra la forme d'un véritable événement intellectuel. Son influence sera brève mais déterminante. Il serait peut-être excessif de dire que sa découverte<sup>5</sup> a eu pour effet de réveiller Nietzsche d'un « sommeil dogmatique », mais elle prend certainement l'allure d'un « choc décisif »<sup>6</sup>, qui contribuera à l'éloigner définitivement du romantisme wagnérien et de la métaphysique de Schopenhauer et à l'installer fermement sur la voie qui le conduira à l'analyse généalogique et à la typologie morale. L'influence de La Rochefoucauld se fait sentir aussi en un certain sens dans le recours croissant à la notion de puissance comme

<sup>1</sup> « Quand je parle de Platon, Pascal, Spinoza, Goethe, je sais que leur sang coule dans mes veines » (12(52), automne 1881 ; *KSA*, 9, p. 585).

<sup>2</sup> *EH*, « Pourquoi je suis si avisé », 2 ; *KSA*, 6, p. 283 ; *OPC*, 8\*, p. 262.

<sup>3</sup> Comme le dit W. D. Williams : « *it is Pascal who represents for Nietzsche the enemy he must overcome, the enemy in whom so much of himself is mirrored that the struggle is as much within himself as between the two* » (*op. cit.*, p. xvii).

<sup>4</sup> *HTH II*, 408 ; *KSA*, 2, p. 534 ; *OPC*, 3\*\*, p. 150.

<sup>5</sup> Découverte qui remonte au moins à 1868, tel que l'atteste une lettre de Rohde à Nietzsche du 24 novembre de la même année. La Rochefoucauld sera une présence constante durant la période bâloise. En 1876, Nietzsche portait sur lui un exemplaire des *Maximes* ; voir le témoignage de Isabella von Ungern-Sternberg, in *Nietzsche im Spiegelbilde seiner Schrift*, Leipzig, 1902, p. 27. L'amitié de Paul Rée, dont les *Observations psychologiques* de 1875 porteront l'empreinte de La Rochefoucauld (on y trouve notamment un chapitre entier consacré à la vanité), ne fera que renforcer l'influence du moraliste.

<sup>6</sup> Selon l'expression de C. Andler (*op. cit.*, tome 1, p. 131).

principe explicatif, ainsi que dans l'élaboration du projet d'« affranchissement » et de coïncidence avec soi devant conduire à « devenir ce que l'on est ».

Or, ici encore, ce qui distingue La Rochefoucauld n'est autre que sa probité supérieure. On l'a vu, avec quelques autres dont Montaigne, il en constitue pour Nietzsche un sommet<sup>1</sup>. À l'instar de Pascal, sa réflexion illustre de façon exemplaire comment l'obéissance rigoureuse à l'impératif de l'examen de conscience chrétien devait conduire à une remise en question du discours moral par le développement de l'acuité du regard psychologique. Bref, La Rochefoucauld se situe dans la droite ligne qui conduit de la véracité chrétienne à la probité nietzschéenne, et illustre comment de l'une à l'autre s'opère le retournement du questionnement en vertu duquel les jugements « synthétiques » idéalistes font place à l'analyse psychologique. L'œuvre nietzschéenne, cette « école du soupçon »<sup>2</sup>, avec sa critique impitoyable du christianisme, se dessine déjà aussi dans la pensée de La Rochefoucauld, et, à sa suite, poursuit le travail autodestructeur de cette autre grande école du soupçon qu'aura été le christianisme<sup>3</sup>.

Plus que dans le simple éveil aux ruses de l'amour-propre et de la vanité (cela Montaigne, entre autres, l'avait déjà fait), la contribution spécifique de La Rochefoucauld au développement de la probité nietzschéenne se trouve dans une radicalisation de la dénonciation de l'apparence. Ses analyses pointent en effet en direction d'une véritable logique du mensonge et de l'hypocrisie qui traverse l'ensemble du tissu social. La dissimulation ne constitue pas un phénomène exceptionnel mais plutôt la modalité essentielle des relations humaines. Le mensonge n'est pas un vice venant parfois ternir la vertu, mais la « vertu » spécifique du vice par laquelle il se déguise pour parvenir à ses fins : « Nos vertus ne sont, le plus souvent, que des vices

<sup>1</sup> Voir le fragment 25(74) du printemps 1884 et ce jugement tiré d'*Ecce Homo* : « un La Rochefoucauld, un Descartes sont en probité cent fois supérieurs aux premiers allemands » (« Pourquoi j'écris de si bons livres », *CW*, 3 ; *KSA*, 6, p. 361 ; *OPC*, 8\*, p. 330).

<sup>2</sup> *HTH*, 1, préface, 1 ; *KSA*, 2, p. 13 ; *OPC*, 3\*, p. 13.

<sup>3</sup> Cf. *GS*, 122.

déguisés »<sup>1</sup>. La Rochefoucauld dévoile le rapport social comme rapport masqué<sup>2</sup>. La transparence ne doit jamais être présumée : la dissimulation constitue la fonction première de la parole. En ce sens, il dénonce la séparation entre l'ordre du discours, des valeurs, du jugement moral et l'ordre des forces réelles, tout en reléguant le premier au rôle de simple couverture stratégique<sup>3</sup>. Si les actions et les jugements ne constituent pas encore des « symptômes », ils sont du moins ravalés au rang de signes, et, comme tels, demandent à être interprétés. Au-delà d'une simple casuistique du mensonge, on voit comment les observations de La Rochefoucauld peuvent suggérer l'idée d'un programme beaucoup plus radical, celui d'une analyse de la logique du passage de l'ordre des mobiles cachés à celui du discours manifeste. C'est un tel programme que Nietzsche mettra en œuvre lorsqu'il entreprendra, sous « ce faste verbal qu'on vénère [et qui] n'est rien, lui non plus, que défroque mensongère, parure abusive, poudre d'or frelatée dont se pare l'inconsciente vanité humaine », de « mettre en lumière l'effroyable texte primitif de l'*homo natura* »<sup>4</sup>, et qu'il poursuivra dans l'entreprise généalogique.

La Rochefoucauld lui-même semble conscient des limites de l'observation psychologique et de l'introspection, et donc de la nécessité pour celles-ci d'être relayées par une démarche plus « scientifique ». En effet, étant elle-même au service de forces qui lui échappent, la conscience psychologique ne peut à elle seule garantir l'objectivité et la justesse de ses observations : « Il est aussi facile de se tromper soi-même sans s'en apercevoir qu'il est difficile de tromper les autres sans qu'ils s'en aperçoivent »<sup>5</sup>. Le

<sup>1</sup> Épigraphe en tête des *Réflexions morales*, in *Maximes et Réflexions diverses*, Paris, Gallimard, « Folio », 1976, p. 43.

<sup>2</sup> Ce passage d'*Aurore* constitue un exemple parmi d'autres de la marque laissée par La Rochefoucauld : « À propos de tout ce qu'un homme laisse paraître, on peut poser la question : qu'est-ce que cela veut cacher ? De quoi cela doit-il détourner l'attention ? [...] Et encore : jusqu'où va la subtilité de cette dissimulation ? » (523 ; *KSA*, 3, p. 310 ; *OPC*, 4, p. 264) ; aussi cette maxime nietzschéenne de l'été-automne 1882 : « Éduquer : cela veut dire, d'ordinaire, "éduquer au mensonge" » (3(1)-188 ; *KSA*, 10, p. 75 ; *OPC*, 9, p. 87).

<sup>3</sup> Il va ici plus loin que Pascal dont la dénonciation de l'« illusion perpétuelle » et de la « mutuelle tromperie » (*Pensées*, 100, *op. cit.*, p. 81) entre les hommes portait surtout sur la tendance de l'amour-propre à conduire chacun à « couvrir ses défauts aux autres et à soi-même ».

<sup>4</sup> *PBM*, 230 ; *KSA*, 5, p. 169 ; *OPC*, 7, p. 150 (trad. mod.).

<sup>5</sup> Maxime 115, *op. cit.*, p. 62.

rapport à soi n'est guère plus transparent que celui à autrui : « Nous sommes si accoutumés à nous déguiser aux autres qu'enfin nous nous déguisons à nous-mêmes »<sup>1</sup>. Il subsistera toujours derrière l'assurance du regard psychologique une zone d'incertitude, une opacité fondamentale qui commande la prudence dans le jugement et laisse dans une certaine indétermination la question des mobiles derniers. Plus encore, autant la mise au jour de l'étroite liaison entre la sphère des passions et l'ordre réflexif du discours conduit à ouvrir de nouveaux horizons à la connaissance de l'homme, autant elle en trace d'avance la limite qui est celle de l'irréductibilité de la première au second<sup>2</sup>. Cette intuition sera reprise par Nietzsche qui, nous en examinerons les conséquences plus loin, lui donnera une portée proprement vertigineuse et en un sens paralysante pour son propre projet philosophique : « Le solitaire [...] se demandera si, derrière toute caverne, ne s'ouvre pas, ne doit pas s'ouvrir une caverne plus profonde, — si un monde plus vaste, plus étranger, plus riche ne s'étend pas au-dessous de la superficie, si un tréfonds ne se creuse pas sous chaque fond [...]. Toute philosophie *dissimule* aussi une philosophie, toute opinion est aussi une cachette, toute parole aussi un masque. »<sup>3</sup>

S'il ne peut être encore question d'un « inconscient », on peut en revanche voir en La Rochefoucauld un penseur qui, par la mise en œuvre de l'analyse psychologique, « analyse interminable » en quelque sorte, parle à partir d'un espace se situant en retrait de la conscience immédiate, espace que ses observations ne peuvent que contribuer à agrandir. Il n'est donc pas exagéré d'affirmer que le moraliste contribuera grandement à mettre en branle ce mouvement corollaire de réduction de l'importance et des prétentions de la conscience qui culminera dans la pensée nietzschéenne (puis

<sup>1</sup> Maxime 119, *op. cit.*, p. 63. Cf. aussi Pascal, *op. cit.*, pensée 377.

<sup>2</sup> Comme l'affirme fort justement W. D. Williams : « *there is always that final contradiction between life and thought [...]. That the mind is continually seeking to pin down and contemplate that quality in life which is non-intellectual, which is the play of passion in and around and between us, that this quest is finally vain, because our judgment is appropriate to the categories of thinking, but life obeys different rules — this is La Rochefoucauld's deepest conviction* » (*op. cit.*, p. 53).

<sup>3</sup> *PBM*, 289 ; *KSA*, 5, p. 234 ; *OPC*, 7, p. 204. Voir déjà en *HTH I*, 491.

freudienne, bien sûr), cette « phase où *le conscient devient modeste.* »<sup>1</sup> Les analyses de La Rochefoucauld tendent à montrer comment l'ordre du discours et de la raison sont au service de forces irrationnelles et, à ce titre, préfigurent ce que Nietzsche appellera la « grande raison du corps »<sup>2</sup>. De manière explicite : « L'homme croit souvent se conduire lorsqu'il est conduit ; et pendant que par son esprit il tend à un but, son cœur l'entraîne insensiblement à un autre »<sup>3</sup>, ou encore : « La force et la faiblesse de l'esprit sont mal nommées ; elles ne sont que la bonne ou la mauvaise disposition des organes du corps »<sup>4</sup> ; et implicitement chaque fois que les opinions reçues sur la moralité et les apparences vertueuses sont dénoncées comme ruses de l'égoïsme, de la vanité et de l'amour-propre. En somme, à partir de La Rochefoucauld il deviendra nécessaire à qui prétendra poser un regard lucide sur la société et sur soi-même de demeurer sensible à cette dimension verticale de la conscience, au fait que ses « données immédiates » et les discours qu'elle se tient à elle-même et aux autres ne sont que des effets de surface ne révélant leur signification et leur valeur réelles que dans une mise en relation avec les forces qu'elles recouvrent et qui les déterminent (la verticalité ou la profondeur de la conscience n'étant en réalité ici qu'une métaphore pour exprimer ce rapport d'« expression » ou de « production » qui opère le passage de l'ordre de l'irrationnel au rationnel). Or c'est l'avènement de cette nouvelle dimension qui rendra possible le développement de la probité au sens de Nietzsche dans la mesure où celle-ci, en tant que vertu non plus de la conscience morale ou psychologique, toujours suspectes, mais de la « conscience intellectuelle »<sup>5</sup>, y trouvera sa condition de possibilité : la probité est la

<sup>1</sup> Fragment cité par J. Granier, in *Nietzsche, vie et vérité (textes choisis)*, Paris, PUF, 1971, p. 112.

<sup>2</sup> Cf. *APZ*, I, « Des contempteurs du corps ».

<sup>3</sup> Maxime 43, *op. cit.*, p. 50.

<sup>4</sup> Maxime 44, *op. cit.*, p. 50. À quoi font écho ces paroles de Nietzsche : « Nos convictions les plus sacrées, notre immuabilité eu égard aux suprêmes valeurs sont les *jugements de nos muscles* » (11(376), novembre 1887-mars 1888 ; *KSA*, 13, p. 169 ; *OPC*, 13, p. 345) ; voir aussi *GS*, préface, 2 et *PBM*, 3.

<sup>5</sup> *GS*, 2 ; cf. aussi *GS*, 335.

vertu de cette « conscience derrière [la] conscience »<sup>1</sup> qui fait son apparition avec La Rochefoucauld.

De plus, en rapportant l'ensemble des motivations humaines aux multiples visages de l'intérêt<sup>2</sup>, La Rochefoucauld anticipe le constat nietzschéen de « l'homogénéité absolue dans tout ce qui arrive »<sup>3</sup> ; en lui (et en Pascal), le christianisme « comprit *l'identité d'essence des actions humaines* »<sup>4</sup>. Lorsque Nietzsche affirme, déjà à l'époque de *Humain, trop humain*, qu'« entre les bonnes et les mauvaises actions, il n'y a pas de différence d'espèce »<sup>5</sup>, que « les bonnes actions sont de mauvaises actions sublimées »<sup>6</sup>, qu'« unique est le désir de l'individu, désir de jouissance égoïste »<sup>7</sup>, il va de soi qu'il est sous l'influence du moraliste qui dénonce l'ubiquité du vice et de l'intérêt. Plus encore, en plaçant au cœur des actions et des discours la « ruse » et l'insatiable appétit de ce qui relève de façon générale d'une forme de « désir de soi » (intérêt, vanité, orgueil, amour-propre), il suggère implicitement l'idée d'une tendance fondamentale de l'agir humain déterminée par la préoccupation pour ce que Nietzsche désignera plus tard comme « puissance ».

Et pourtant, Nietzsche reprochera à La Rochefoucauld de s'être « arrêté à mi-chemin » : « La Rochefoucauld s'est arrêté à mi-chemin : il a nié les “bonnes” qualités des hommes — il eût dû également nier les “mauvaises”. »<sup>8</sup> Bien qu'il constate que la vertu n'est le plus souvent qu'un vice déguisé, La Rochefoucauld n'en conclut pas que le « vice » est mal nommé, mais reste prisonnier d'une vision « hémiplegique » de la vertu

<sup>1</sup> *GS*, 335 ; *KSA*, 3, p. 561 ; *OPC*, 5, p. 212. Nous reviendrons sur cette formule et sur la notion de « conscience intellectuelle » plus loin (3<sup>ème</sup> partie, section 1.2.).

<sup>2</sup> Voir, par exemple, maximes 39 et 171.

<sup>3</sup> Fragment 10(154), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 542 ; *OPC*, 13, p. 178 ; cf. aussi 10(108) et (110).

<sup>4</sup> *Ibid.*, 10(57) ; p. 488 ; p. 136. En ce sens, il n'est pas exagéré de dire qu'est préfigurée ici une conception « tragique » de la nature humaine.

<sup>5</sup> *HTH*, I, 107 ; *KSA*, 2, p. 104 ; *OPC*, 3\*, p. 89.

<sup>6</sup> *Id.*

<sup>7</sup> *Id.* ; « Les actions désintéressées n'existent pas ! » (25(96), printemps 1884 ; *KSA*, 11, p. 33 ; *OPC*, 10, p. 45) ; cf. aussi *HTH I*, 133 et *HTH II*, *VO*, 285 : « la pire peste ne pourrait pas nuire à l'humanité autant que si venait un jour à en disparaître la vanité. Sans vanité et sans égoïsme, que sont donc les vertus humaines ? » (*KSA*, 2, p. 680 ; *OPC*, 3\*\*, p. 276).

<sup>8</sup> Fragment 3(1)-120, été-automne 1882 ; *KSA*, 10, p. 67 ; *OPC*, 9, p. 80.

ancrée dans « l'absurde présumé [qui] prend le bien et le mal pour des réalités opposées »<sup>1</sup>. Il continue de s'accrocher à une idée de la vertu dont il dénonce la plupart du temps la réalité purement nominale : « La Rochefoucauld ne commet d'erreur qu'en ce qu'il taxe plus bas les motifs qu'il tient pour les vrais que les autres prétendus : c'est-à-dire *dans le fond il croit encore* à ces autres motifs et les prend pour mesure : il ravale l'homme en le tenant pour incapable de certains motifs. »<sup>2</sup> Bref, il doute des prétentions vertueuses, non de la vertu elle-même, des motivations, non des valeurs. Pour Nietzsche, La Rochefoucauld ne porte pas son soupçon assez loin : ce n'est pas tant l'agir qui doit être dénoncé que les principes sur lesquels reposent nos jugements : « Nous devons *changer notre façon de juger* »<sup>3</sup>. En effet, « il y a deux façons de nier la moralité »<sup>4</sup> : on peut « nier que les motifs moraux *invoqués* par les hommes les aient véritablement poussés à agir comme ils l'ont fait, — c'est-à-dire affirmer que la moralité n'existe qu'en paroles »<sup>5</sup>, position de La Rochefoucauld selon Nietzsche, ou encore on peut « nier que les jugements moraux reposent sur des vérités »<sup>6</sup>. Dans le premier cas, on nie la moralité des conduites en raison de leur non-conformité aux préceptes de la morale, dans le second, on nie la vérité du discours moral, ce qui, du coup, élimine la possibilité même d'un jugement en termes de moralité. La nuance est bien sûr capitale puisque, de façon générale, elle conduit à des perspectives opposées : d'un côté dénonciation de l'immoralité au nom de la morale, de l'autre dénonciation de la morale et réhabilitation de l'« immoralité »<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Fragment 15(113), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 473 ; *OPC*, 14, p. 226 (trad. mod.).

<sup>2</sup> Fragment 11(4), printemps-automne 1881 ; *KSA*, 9, p. 441-442 ; *OPC*, 5, p. 298.

<sup>3</sup> *A*, 103 ; *KSA*, 3, p. 92 ; *OPC*, 4, p. 83.

<sup>4</sup> *Ibid.* ; p. 91 ; p. 82.

<sup>5</sup> *Id.*

<sup>6</sup> *Ibid.* ; p. 91 ; p. 83.

<sup>7</sup> Ce qui ne veut évidemment pas dire que toutes les actions se valent aux yeux de Nietzsche (voir par exemple la fin de cet aphorisme 103 d'*Aurore*). Au contraire : « Ma philosophie vise à la hiérarchie » (7(6), fin 1886-printemps 1887 ; *KSA*, 12, p. 280 ; *OPC*, 12, p. 274) ; cf. aussi *HTH I*, préface, 7.



Comme Pascal, La Rochefoucauld est enfermé dans la position intermédiaire du pessimisme<sup>1</sup> : sa probité l'empêche de s'installer dans la naïveté réconfortante de l'optimisme, mais parce qu'il demeure encore captif du dualisme moral, il ne peut accéder à la perspective « tragique ». Comme si sa « volonté de vérité » n'avait pas encore le « courage de penser *jusqu'au bout* »<sup>2</sup>, il s'emploie à dénoncer les motivations humaines, mais ne pousse pas la critique jusqu'à remettre en question le discours qui fonde sa dénonciation. En un mot, il ne s'installe pas « par-delà bien et mal ». Il ne voit pas que si l'intérêt est au principe des actions de l'homme, il n'y a qu'un pas à franchir pour le trouver aussi à l'origine de ses principes moraux et de ses tables de valeurs. D'une certaine façon, Nietzsche reproche à La Rochefoucauld de ne pas avoir mesuré toutes les implications de cette propension de la conscience à se mentir à soi-même qu'il avait pourtant observée<sup>3</sup>. Absorbé dans la tâche de dénoncer l'hypocrisie de ses contemporains, il serait demeuré aveugle à son intérêt et sa vanité propres qui tiraient profit du fait qu'il continuait à se poser en gardien de la vertu<sup>4</sup>.

Quoi qu'il en soit, il est toutefois permis de s'interroger sur la sévérité de la critique de Nietzsche sur ce point. Certaines maximes du moraliste témoignent plutôt en faveur non seulement d'une intuition de « l'immoralité foncière de toute existence »<sup>5</sup>, mais aussi de son acceptation et même de sa valorisation. Loin d'adopter toujours, ne serait-ce qu'implicitement, le ton réprobateur du jugement moral, La Rochefoucauld semble parfois admettre sans cynisme l'importante contribution du « vice » à ce qui mérite estime et louange. Ainsi « l'intérêt que l'on accuse de tous nos crimes mérite souvent

<sup>1</sup> « La Rochefoucauld et les chrétiens trouvaient le spectacle de l'homme *affreux* » (6(382), automne 1880; *KSA*, 9, p. 295 ; *OPC*, 4, p. 573); « la perspicacité mélancolique dans le rapetissement de soi, en Europe (Pascal, La Rochefoucauld) » (7(6), fin 1886-printemps 1887 ; *KSA*, 12, p. 280 ; *OPC*, 12, p. 273) ; « L'égoïsme et son problème ! L'assombrissement chrétien chez La Rochefoucauld qui le détectait partout et croyait que la valeur des choses et des vertus en était *diminuée* » (*ibid.*, 7(65); p. 319; p. 308).

<sup>2</sup> Fragment 11(339), novembre 1887-mars 1888 ; *KSA*, 13, p. 146 ; *OPC*, 13, p. 325.

<sup>3</sup> Cf. maxime 119.

<sup>4</sup> « Lorsque le sceptique moral est parvenu à la méfiance à l'égard de la morale, il lui reste encore un pas à franchir : être sceptique à l'égard de sa méfiance » (3(1)-120, été-automne 1882 ; *KSA*, 10, p. 67-68 ; *OPC*, 9, p. 80).

<sup>5</sup> Fragment 10(110), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 519 ; *OPC*, 13, p. 160.

d'être loué de nos bonnes actions »<sup>1</sup> ; de même, « les vices entrent dans la composition des vertus comme les poisons entrent dans la composition des remèdes. »<sup>2</sup> Quoiqu'une telle réserve ne puisse s'appliquer à l'ensemble des analyses du moraliste, dont le ton le plus souvent pessimiste ressemble bien plutôt à celui de « l'idéaliste déçu »<sup>3</sup>, il ne fait pas de doute, en revanche, qu'à côté des critères axiologiques judéo-chrétiens apparaissent chez La Rochefoucauld d'autres principes d'évaluation éthique qui anticipent la perspective nietzschéenne de l'« aristocratie » moral où l'homme est mesuré au « *quantum de puissance et d'abondance de sa volonté* »<sup>4</sup>. En effet, pour La Rochefoucauld le pire défaut n'est pas tant le manquement à la vertu, aux impératifs de la morale, que la faiblesse, « le seul défaut que l'on ne saurait corriger »<sup>5</sup>. L'impuissance est plus méprisable que le vice. Si l'hypocrisie et la dissimulation constituent la modalité naturelle du rapport à soi et à autrui, cela est dû essentiellement à la faiblesse humaine, puisque « les personnes faibles ne peuvent être sincères »<sup>6</sup>. Cette intuition deviendra une pièce maîtresse de la typologie morale nietzschéenne, qui établit une ligne de démarcation selon la force et la faiblesse entre une morale des « maîtres » et des « esclaves », où le degré de force est révélé par le degré de mensonge qu'il rend nécessaire, c'est-à-dire par le degré de probité<sup>7</sup>. Théognis ne constitue donc pas le seul précédent en la matière<sup>8</sup> ; plus près de Nietzsche, il y avait déjà La Rochefoucauld pour voir dans la probité le signe d'une nature « noble ». Il est donc légitime de supposer ici un lien de filiation : « *The conception of "Vornehmheit" owes a great deal to that*

<sup>1</sup> Maxime 305, *op. cit.*, p. 95.

<sup>2</sup> Maxime 182, *op. cit.*, p. 73 ; propos repris par Nietzsche en *HTH II, VO*, 285. Voir aussi les maximes 81 et 253.

<sup>3</sup> Fragment 7(40), printemps-été 1883 ; *KSA*, 10, p. 255 ; *OPC*, 9, p. 266.

<sup>4</sup> Fragment 10(118), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 524 ; *OPC*, 13, p. 164.

<sup>5</sup> Maxime 130, *op. cit.*, p. 64.

<sup>6</sup> Maxime 316, *op. cit.*, p. 97.

<sup>7</sup> Par exemple : « Quelle dose de vérité un esprit sait-il supporter, sait-il risquer ? Voilà qui, de plus en plus, devint pour moi le vrai critère des valeurs » (*EH*, avant-propos, 3 ; *KSA*, 6, p. 259 ; *OPC*, 8\*, p. 240). Cf. aussi *PBM*, 260, 271. Sur cette question, cf. *infra* 4<sup>ème</sup> partie, section 2.1.

<sup>8</sup> Voir *GM*, I, 5.

*fastidious aristocratic love and admiration of truth-to-oneself which La Rochefoucauld regards as the highest, truest, morality* »<sup>1</sup>.

On peut donc lire les *Maximes* à deux niveaux, chacun constituant une perspective éthique particulière. D'une part, en tant que réquisitoire moral dénonçant le vice au nom de la vertu et, d'autre part, en tant qu'analyse éthico-psychologique du passage de l'ordre de la « force » à celui du discours. Dans le premier cas, La Rochefoucauld se présente comme un défenseur de la vertu judéo-chrétienne et de l'intégrité morale contre la corruption généralisée, alors que dans le second il apparaît comme celui qui met à jour le rapport de filiation entre la faiblesse et le discours moral (notons que dans les deux cas il répond parfaitement à la définition nietzschéenne des philosophes en tant que « mauvaise conscience de leur temps »<sup>2</sup>). Sa réflexion oscille entre une critique de l'hypocrisie humaine au nom de la pureté morale et la dénonciation du discours moral traditionnel en tant que discours mensonger. Dans ce dernier cas, La Rochefoucauld n'est plus tellement un moraliste qu'un « généalogiste » avant la lettre, qui se préoccupe de lever le voile sur les origines de ce que Nietzsche qualifiera de « morale d'esclaves ». Il va de soi que cette tension ne se présente pas en ces termes dans l'esprit de La Rochefoucauld, et qu'elle confère à son œuvre une certaine indétermination. Mais la perspective hybride du moraliste représente en quelque sorte une station « naturelle » dans le parcours d'autodestruction de la véracité chrétienne et donne à sa pensée une virtualité éthique qui connaîtra tout son déploiement dans la réflexion nietzschéenne. Et même si Nietzsche se montre parfois empressé de l'enfermer dans le cadre judéo-chrétien et limite ses éloges explicites à sa lucidité de psychologue, il est peu probable qu'il n'ait pas été sensible à ce glissement de perspective qui commence à se dessiner chez La Rochefoucauld et qui s'installera au cœur de sa propre pensée. Du reste, Nietzsche admire la « noblesse » de l'esprit de son prédécesseur<sup>3</sup>, ce qui de sa part

<sup>1</sup> W. D. Williams, *op. cit.*, p. 174.

<sup>2</sup> *PBM*, 212 ; *KSA*, 5, p. 145 ; *OPC*, 7, p. 132.

<sup>3</sup> Fragment 7(40), printemps-été 1883 ; voir aussi *PBM*, 224.

équivalent pratiquement à une reconnaissance que derrière les allures de moralisateur que sa psychologie nouvelle le contraint d'adopter<sup>1</sup> se cache en réalité un « immoraliste ».

#### 2.4. Remarque sur Foucault

La probité n'est donc pas apparue *ex nihilo* dans la philosophie de Nietzsche. De façon générale, elle est contenue en germe dans l'idéal judéo-chrétien et, de façon plus spécifique, on voit comment la lecture des moralistes français n'a pu qu'en stimuler chez lui le développement. Nous terminerons cette analyse par un examen de la célèbre communication (et surtout de la discussion qui s'ensuivit) de M. Foucault lors du colloque de Royaumont de juillet 1964<sup>2</sup>, dans la mesure où l'on y trouve, sinon une objection directe contre ce que nous venons d'affirmer, du moins une thèse qui pourrait en affecter la pertinence. En effet, là où nous avons tenté d'établir un lien de filiation reposant sur une certaine continuité dans l'expérience de la pensée et la position des problèmes, Foucault voit un phénomène de rupture et de bouleversement herméneutique.

L'horizon des pensées de Nietzsche, Freud et Marx serait celui d'un changement, d'une véritable « coupure », dans « l'importance et le crédit qu'on accordait au signe »<sup>3</sup>. Plus précisément, plutôt que de développer un nouveau discours sur la vérité, de contribuer à l'histoire des idées en étendant le domaine du « sens », ces « maîtres du soupçon » auraient retourné le questionnement sur le signe lui-même : « il me semble que Marx, Nietzsche et Freud n'ont pas en quelque sorte multiplié les signes dans le monde occidental. Ils n'ont pas donné un sens nouveau à des choses qui n'avaient pas de

<sup>1</sup> Sur la nécessité pour l'esprit novateur d'adopter un masque, voir *GM*, III, 9, 10 ; *PBM*, 40 ; *HTH II*, VO, 175.

<sup>2</sup> « Nietzsche, Freud, Marx », in *Nietzsche*, colloque de Royaumont, 4-8 juillet 1964, Cahiers de Royaumont, Philosophie, no VI, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 183-200 ; repris in M. Foucault, *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2 volumes, 2001, vol. I 1954-1975, p. 592-607. Nous la citerons dans cette dernière édition.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 603.

sens. Ils ont en réalité changé la nature du signe, et modifié la façon dont le signe en général pouvait être interprété »<sup>1</sup>. En schématisant un peu, on peut dire que ce changement consiste en un nouveau rapport au signe selon lequel celui-ci cesse d'être d'abord le signifiant d'une quelconque vérité pour renvoyer plutôt à l'opération qui le constitue ; le signe ne signifie plus en aval vers un signifié, mais en amont vers l'interprétation dont il émane. Après Deleuze<sup>2</sup>, Foucault tire cette conséquence de ce changement herméneutique qui est que la traditionnelle question « quoi ? », qui opère le passage du signifiant au signifié, cède la place à la question « qui ? », qui cherche à remonter du signe vers l'interprète : « on n'interprète pas ce qu'il y a dans le signifié, mais on interprète au fond : qui a posé l'interprétation »<sup>3</sup>. Dans *Les mots et les choses*, il se réfère spécifiquement au cas de Nietzsche : « Pour Nietzsche, il ne s'agissait pas de savoir ce qu'étaient en eux-mêmes le bien et le mal, mais qui était désigné, ou plutôt *qui parlait* lorsque, pour se désigner soi-même, on disait *Agathos*, et *Deilos* pour désigner les autres. »<sup>4</sup>

De ce point de vue, il faudrait alors dire que l'importance que Nietzsche accorde à la psychologie<sup>5</sup> et à la généalogie, par exemple, est un des effets de ce changement dans la nature du signe qui fait passer l'interprétation au premier plan. Son entreprise philosophique de « démystification » de la conscience n'aurait été rendue possible qu'à la suite d'un « événement » ayant affecté l'ordre des signes dans le sens d'une destitution du primat du signifiant et, avec lui, de la sémiologie au profit de l'herméneutique<sup>6</sup>. Que telle soit la conception de Foucault est implicite dans une réponse à G. Boehm au cours de la discussion qui suivit sa communication. À la question fort

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 595-596.

<sup>2</sup> *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, chapitre III, 2.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 601.

<sup>4</sup> Paris, Gallimard, « Tel », 1966, p. 316.

<sup>5</sup> Cf., entre autres, *PBM*, 23.

<sup>6</sup> L'« herméneutique et la sémiologie sont deux farouches ennemies. Une herméneutique qui se replie en effet sur une sémiologie croit à l'existence absolue de signes » (« Nietzsche, Freud, Marx », *op. cit.*, p. 602).

légitime de ce dernier de savoir si « l'essentiel, pour Marx, Nietzsche et Freud, [ne se trouverait] pas dans l'idée d'une automystification de la conscience »<sup>1</sup>, Foucault répond qu'il s'agit là en réalité d'un renversement du problème : au contraire, il propose « de voir dans l'idée de la mystification de la conscience un thème né de la modification du régime fondamental des signes, plutôt que d'y trouver à l'inverse l'origine du souci d'interpréter »<sup>2</sup>. Or il nous semble qu'ici l'analyse de l'influence des moralistes sur la pensée de Nietzsche doit nous conduire à formuler quelques réserves. Tout d'abord, « cette primauté de l'interprétation par rapport aux signes »<sup>3</sup>, en tant qu'elle constitue « ce qu'il y a de plus décisif dans l'herméneutique moderne »<sup>4</sup>, non seulement n'apparaît-elle pas subitement chez les trois « maîtres du soupçon » (ce que Foucault accorderait sûrement puisqu'il évoque « des raisons qui sont très nombreuses »<sup>5</sup>), mais on a vu qu'elle commence à prendre forme déjà chez les moralistes, donc bien avant « la coupure du XIX<sup>e</sup> siècle »<sup>6</sup>. En effet, l'apparition chez Montaigne du thème de la bonne foi ainsi que l'insistance sur le rôle du corps dans la pensée, la méfiance à l'endroit du langage, le soupçon sur la nature toujours intéressée du discours et sur sa fonction dissimulatrice qu'on retrouve peu ou prou chez tous les moralistes, constituent autant d'éléments qui témoignent d'une espèce de glissement herméneutique au cours duquel l'« être simple de signifiant »<sup>7</sup> du signe commence à vaciller sous le coup du soupçon que sa fonction serait autant de *recouvrir* que de *signifier*. En ce sens, on observe déjà, avec cette dimension de verticalité qu'acquiert le signe, un mouvement « régressif » de l'interprétation qui s'impose de plus en plus contre la primauté du signifiant. Par conséquent, il faudrait inverser la thèse foucauldienne : loin de faire dépendre le « souci d'interpréter » d'une quelconque rupture ou « modification dans le régime général des

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 602.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 603.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 600.

<sup>4</sup> *Id.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 603.

<sup>6</sup> *Id.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 601.

signes » (thèse surtout descriptive, il nous semble, et plutôt obscure du point de vue de sa valeur explicative), il apparaît plutôt que c'est au cœur de l'épistémé classique, sous la forme de l'analyse psychologique, ou disons d'une préoccupation grandissante pour le mensonge et la dissimulation, que s'amorce progressivement la mise en question de la fonction traditionnelle du signe. C'est bien parce que la conscience s'éveille peu à peu à sa tendance à la mystification qu'elle perdra confiance en la transparence de ses moyens d'expression. La primauté de l'interprétation par rapport au signe ne fait que marquer le stade ultime de cette prise de conscience.

Évidemment, il ne s'agit pas pour Foucault dans ce texte de se livrer à une généalogie de la notion d'interprétation chez Nietzsche. Il se place plutôt du point de vue d'une « archéologie de la pensée » qu'il ne faut pas confondre, insiste-t-il, avec l'histoire de la philosophie<sup>1</sup>. Aussi nos remarques ne visent-elles pas tant à formuler une objection contre sa thèse qu'à souligner qu'elle est en contradiction autant avec la genèse de la notion d'interprétation dans la pensée de Nietzsche qu'avec sa conception de l'histoire de la pensée occidentale comme histoire d'une prise de conscience progressive<sup>2</sup>. Il est clair pour ce dernier que l'origine judéo-chrétienne de la culture occidentale engage celle-ci dans le double mouvement d'une progression de la véracité s'enracinant dans la tradition de l'examen de conscience avec comme corollaire un scepticisme grandissant à l'endroit de l'objectivité du discours et de l'autonomie du signifiant (le nihilisme). Ainsi, loin d'apparaître soudainement à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ou au début du XIX<sup>e</sup>, la « modification dans le régime fondamental des signes » désigne la contrepartie d'un long processus (pas nécessairement linéaire) de maturation de la véracité dont l'étape nietzschéenne marquera une radicalisation du soupçon en une véritable pensée de

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 603.

<sup>2</sup> Rappelons que derrière la ressemblance apparente avec la pensée hégélienne se trouve une différence fondamentale qui est que le processus ne s'accompagne pas pour Nietzsche d'une détermination croissante du sens, mais, au contraire, de son effritement progressif. C'est ce processus de dégradation du sens, corollaire du progrès de la volonté de vérité, que Nietzsche décrit dans le quatrième chapitre du *Crépuscule des idoles* (« Comment, pour finir, le "monde vrai" devint fable »).

l'interprétation. Nous l'avons dit, la probité nietzschéenne, par l'entremise des moralistes, est un produit de « l'école chrétienne du scepticisme »<sup>1</sup>. C'est à leur « sévère examen de conscience »<sup>2</sup>, à l'honnêteté et l'acuité de leur regard psychologique, qui jettent les bases de « l'herméneutique du soupçon », qu'il doit une part de sa lucidité et de sa résolution de mener à terme leur entreprise de démystification de la conscience. Soulignons toutefois en terminant qu'en dehors de toute considération sur les origines des positions nietzschéennes, il est permis de s'interroger sur le bien-fondé de la position de Foucault qui voit dans la question de l'automystification de la conscience une préoccupation récente issue d'un changement dans le « régime fondamental » des signes, alors que les moralistes, et tout le christianisme d'une certaine façon, gravitaient autour de cette question.

---

<sup>1</sup> *GS*, 122 ; *KSA*, 3, p. 478 ; *OPC*, 5, p. 135.

<sup>2</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *CW*, 3 ; *KSA*, 6, p. 361 ; *OPC*, 8\*, p. 330.



### 3. La probité par-delà la philologie : critique de l'interprétation de J. Granier

#### 3.1. Véracité et probité : deux moments d'un même vouloir

Alors que la véracité entendue comme désir de vérité sert l'effort de réconciliation de la conscience à l'intérieur du théâtre discursif construit par le « prêtre », la probité est la vertu qui caractérise la relève de cet effort sous la forme d'un mouvement régressif vers les sources de la représentation métaphysico-morale. Elle constitue un mouvement de retour sur soi de la pensée. En effet, il est nécessaire pour les consciences « les plus probes (*redlichsten*) » de « procéder à un renversement et un déplacement radical des valeurs grâce à un nouveau retour sur nous-mêmes »<sup>1</sup>.

La probité s'accompagne donc d'une véritable « conversion du regard » au sens platonicien<sup>2</sup> : non plus vers le monde intelligible, mais en direction des déterminants pré-réflexifs et pré-rationnels du discours. Avant Nietzsche, les moralistes scrutent l'espace de l'« intériorité » ouvert par la socialisation et progressivement développé par la tradition chrétienne de l'introspection et de l'examen de conscience. Ce changement d'orientation du questionnement marque un nouveau stade de l'« évolution » de la volonté de vérité. Pour Nietzsche, le passage de la véracité platonico-chrétienne à la probité est compris, nous l'avons dit, comme le résultat de l'intensification d'une même exigence, donc comme un phénomène d'abord « quantitatif ». Interroger plus rigoureusement que la tradition conduit à interroger *ailleurs* : le « sens historique » et l'interrogation psycho-généalogique prennent le relais des spéculations idéalistes. Et puisque la direction du questionnement a rendu impossible la croyance naïve et rassurante au discours métaphysico-moral traditionnel, ce qui est requis pour la

<sup>1</sup> *PBM*, 32 ; *KSA*, 5, p. 51 ; *OPC*, 7, p. 51-52 (trad. mod.).

<sup>2</sup> *La République*, VII, 518c.

connaissance selon Nietzsche n'est pas plus de lumières mais plus de courage, de « dureté » : « l'erreur [...] n'est pas cécité, l'erreur est *lâcheté*. »

Aussi ne souscrivons-nous pas à l'interprétation de J. Granier qui voit dans la probité, qu'il assimile à la « passion de la connaissance »<sup>1</sup> et qu'il ne distingue donc pas de la vérité classique<sup>2</sup>, une « volonté de connaître d'un type radicalement distinct »<sup>3</sup>. Selon Granier, la probité se développerait en opposition à une autre volonté de connaître, le « pragmatisme vital », attachée à produire des « erreurs utiles » au service de la vie. Alors que celle-ci élaborerait de simples « fictions régulatrices »<sup>4</sup>, la première traduirait « un mode de rapport à l'Être radicalement *autre* »<sup>5</sup> sur le mode classique de la vérité-adéquation, mode auquel la pensée nietzschéenne n'aurait donc nullement renoncé<sup>6</sup>. Or une telle lecture nous paraît intenable en ce qu'elle cherche à établir une distinction de nature là où il n'y a qu'une différence de degré, en ce qu'elle sépare artificiellement deux moments qui appartiennent à un seul et même processus, réintroduisant sous un visage nouveau le vieux dualisme platonicien de la *doxa* et l'*épistémè*<sup>7</sup> au sein d'une pensée qui ne cesse de le dénoncer.

La probité n'apparaît pas d'entrée de jeu dans la pensée de Nietzsche avec toutes ses déterminations. Si la question est préfigurée dès les *Considérations inactuelles*, le thème de l'authenticité qui l'occupe surtout à cette époque ne correspond pas encore à la *Redlichkeit* qu'on retrouvera dans les œuvres ultérieures. Non seulement la probité arrive-t-elle à la fin d'une longue évolution de la volonté de vérité, mais cette évolution

<sup>1</sup> « La passion de la connaissance est la manifestation de cette probité intellectuelle intransigeante » (*op. cit.*, p. 501).

<sup>2</sup> « Ce que Nietzsche appelle la vérité — ou encore la probité intellectuelle » (*ibid.*, p. 253).

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 498. Rappelons qu'en ce qui a trait à cette « passion de la connaissance », que Nietzsche affirme particulièrement du temps d'*Aurore* (voir, entre autres, *A*, 429), il reconnaît lui-même avoir un précurseur en Spinoza : « sa tendance générale est la même que la mienne — faire de la connaissance l'affect le plus puissant » (lettre à Overbeck du 30 juillet 1881 ; *SB*, 6, p. 111).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 490.

<sup>5</sup> *Id.*

<sup>6</sup> « Nietzsche ne cherche pas à dissoudre toute espèce de Vérité [...], il [...] prépare l'instauration d'une ontologie positive » (*ibid.*, p. 298) ; et p. 495 : « il ne saurait être question, pour Nietzsche, de confondre la valeur (l'erreur utile) avec la Vérité » ; voir aussi p. 478, note 2.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, p. 506 sq.

se poursuit dans la philosophie même de Nietzsche. Or l'équation probité = probité philologique = passion de la connaissance, telle que l'établit Granier<sup>1</sup>, ne tient pas compte de cette évolution. Il est vrai que la probité est un thème qui est initialement associé à la philologie<sup>2</sup>. C'est ainsi que même après avoir renoncé à sa première vocation, Nietzsche lui sera-t-il toujours redevable de son apprentissage de sa « vertu propre » : « Éloge de la philologie : en tant qu'école de probité (*Redlichkeit*). »<sup>3</sup> Et cette probité « philologique » est en effet orientée vers la « vérité » du texte<sup>4</sup>, qu'elle doit protéger contre les lectures hâtives et falsificatrices. Mais le « tournant » de l'analyse psychologique amorcé avec *Humain, trop humain*, qui réoriente le questionnement vers l'enracinement affectif et « vital » du discours métaphysico-moral<sup>5</sup>, et qui aboutira, avec le développement de l'hypothèse de la « volonté de puissance »<sup>6</sup>, à l'idée d'une « psychologie des profondeurs » — une « physio-psychologie » en tant que « morphologie et théorie génétique de la volonté de puissance »<sup>7</sup> —, ne va pas sans une modification du rapport à la vérité (comme à la profession de philologue !); en ce sens, donc, « la philologie ne fournit pas le modèle entier de la *Redlichkeit* »<sup>8</sup>. À partir

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 498 sq.

<sup>2</sup> Comme l'affirme J.-L. Nancy : « la probité est sans doute pour Nietzsche un motif qui ne fut d'abord ni philosophique ni même moral, mais "scientifique" : la *Redlichkeit* caractérise l'attitude du philologue » (« "Notre probité !" Sur la vérité au sens moral chez Nietzsche », in *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983, p. 68).

<sup>3</sup> Fragment 6(240), automne 1880 ; *KSA*, 9, p. 261 ; *OPC*, 4, p. 539 (trad. mod.).

<sup>4</sup> Du texte au sens strict, objet de la « philologie classique », mais tout aussi bien du texte « élargi », objet de la « philologie philosophique » qui sert encore parfois de modèle à l'époque d'*Humain, trop humain* ; cf. par exemple *HTH I*, 8. Sur l'élargissement du champ philologique à la culture comme « texte », cf. É. Blondel, *op. cit.*, chap. 7.

<sup>5</sup> C'est ainsi que de l'ouvrage qui suivra (*Aurore*), Nietzsche dira que par lui « s'ouvre [sa] campagne contre la morale » (*EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *A*, 1 ; *KSA*, 6, p. 329 ; *OPC*, 8\*, p. 302).

<sup>6</sup> La première occurrence de l'expression se situe entre la fin 1876 et l'été 1877 (au fragment 23[63]). À cette époque toutefois, le motif de la recherche de « puissance » coexiste avec d'autres motifs (la peur, par exemple, ou encore la recherche du plaisir et de la conservation de soi [cf. *HTH I*, 102]). Il ne constituera encore dans *Aurore* qu'un mobile psychologique parmi d'autres, bien que Nietzsche semble déjà lui attribuer une importance de premier plan (cf., par exemple, l'aphorisme 262 intitulé « *Le démon de la puissance* »). Ce n'est qu'avec *Ainsi parlait Zarathoustra* que la « volonté de puissance » accédera au rang d'hypothèse fondamentale, et dont le sens et la portée excéderont le cadre de l'analyse psychologique au sens strict.

<sup>7</sup> *PBM*, 23 ; *KSA*, 5, p. 38 ; *OPC*, 7, p. 41.

<sup>8</sup> J.-L. Nancy, *op. cit.*, p. 69. Soulignons au passage, après É. Blondel, que si Nietzsche se réfère parfois à la probité comme à la qualité que doit posséder le philologue, l'expression de « probité philologique » est due à J. Granier et non pas à Nietzsche lui-même (« On attribue faussement à Nietzsche l'expression de "probité philologique" due à J. Granier » ; É. Blondel, *op. cit.*, p. 139, note 27).

d'*Aurore*, cette vertu « transitive » du philologue se voit progressivement doublée d'une vertu « réflexive » engendrée par le retour sur soi de la volonté de vérité. Ces deux déterminations coexisteront pour former une tension au sein de la pensée nietzschéenne : d'une part, volonté encore « métaphysique » déterminée par l'idée de vérité, véracité, de l'autre, volonté d'« authenticité » ou de conscience de soi de la pensée, probité. Nous reviendrons plus loin sur cette question<sup>1</sup>, mais ce qui doit être souligné ici est que la seconde de ces déterminations de la volonté de vérité se situe dans le prolongement direct de la première. Dans ce passage capital de la *Généalogie*, sur lequel on ne saurait trop insister, Nietzsche ne laisse planer aucun doute sur le sens et la place qu'il attribue à son entreprise dans la tradition judéo-chrétienne, ainsi que sur le rapport de filiation qui existe entre sa volonté de vérité, sa probité, et la volonté agissante au sein de celle-ci : « L'instinct chrétien de vérité, de déduction en déduction, d'arrêt en arrêt, arrivera finalement à sa déduction *la plus redoutable*, à son arrêt *contre* lui-même ; mais ceci arrivera quand il se posera la question : « *que signifie la volonté de vérité ?* »... [...] : quel sens aurait toute *notre* vie, si ce n'est celui-ci, que la volonté de vérité a pris en nous conscience d'elle-même *en tant que problème...* »<sup>2</sup> Il s'agit donc du même vouloir qui est à l'origine à la fois de l'idée d'un « monde vrai », de son effritement progressif dans l'histoire<sup>3</sup> (progression du nihilisme), et de son autodestruction dans le questionnement nietzschéen<sup>4</sup> : volonté platonico-chrétienne, c'est-à-dire volonté morale ou ascétique. Sous un éclairage légèrement différent, on retrouve la même continuité exposée à l'aphorisme 110 du *Gai savoir* : on y apprend comment « l'aspiration à la

<sup>1</sup> Cf. infra 3<sup>ème</sup> partie, section 4.3.

<sup>2</sup> *GM*, III, 27 ; *KSA*, 5, p. 410 ; *OPC*, 7, p. 346 ; voir aussi *PBM*, 1. En ce sens, rappelons-le, la probité se situe dans le prolongement du vouloir « moral » : « La *probité*, comme *conséquence* de longues habitudes morales : l'*auto-critique de la morale* est en même temps un *phénomène moral* » (25(447), printemps 1884 ; *KSA*, 11, p. 132 ; *OPC*, 10, p. 149, trad. mod.).

<sup>3</sup> Cf. *CI*, « Comment, pour finir, le "monde vrai" devint fable ».

<sup>4</sup> Cf. *A*, avant-propos, 4. C'est en ce sens que la probité nietzschéenne relève aussi de la « décadence » et de la « réactivité », qu'elle constitue peut-être une limite et une impasse, et qu'elle condamne jusqu'à un certain point son projet à l'échec. Nous reviendrons sur cette question fondamentale dans la 4<sup>ème</sup> partie de ce travail.

vérité s'est *révélée* à son tour comme puissance conservatrice de la vie »<sup>1</sup>, autrement dit comment la volonté de vérité découle du « pragmatisme vital », comment de l'erreur-utile à la probité rigoureuse on assiste à l'évolution d'une même volonté de la vie vers la puissance. Nietzsche dénoncera toujours le caractère illusoire de la division entre la *théoria* et la *praxis* : « Théorie et pratique. Funeste distinction, comme s'il y avait un *instinct* propre de la *connaissance*, qui se précipiterait aveuglément sur la vérité sans se demander ce qui est utile et nuisible : et puis, tout à fait à part, tout l'univers des intérêts *pratiques*... »<sup>2</sup> Ainsi c'est donc à tort selon nous que Granier réduit la probité à sa seule dimension philologique et qu'il en fait l'équivalent de la passion de la connaissance d'une part, et, d'autre part et de manière plus importante, qu'il fait de la probité nietzschéenne une volonté de connaître d'un type « radicalement distinct », alors qu'elle n'est en réalité que ce qu'il appelle le « pragmatisme vital » faisant retour sur soi.

De plus, ce passage de la *Généalogie* contient la formulation condensée de l'essence du problème philosophique spécifique de Nietzsche : « la volonté de vérité a pris en nous conscience d'elle-même *en tant que problème*. » D'une part, cela signifie que son questionnement est vécu comme ultime station d'un devenir historique et non comme une idiosyncrasie philosophique : par-delà les modes et les préoccupations contemporaines, la critique de la métaphysique et de la morale et la question psychogénéalogique sont éprouvées par Nietzsche comme la conséquence, au niveau de l'orientation interrogative et du champ d'investigation, de l'acte de retour sur soi, de la prise de conscience de soi, de la volonté de vérité bimillénaire de la tradition occidentale. D'autre part, cela signifie aussi que le problème qui intéresse ce nouveau questionnement n'est plus celui de la « *vérité* du texte », mais celui de la *volonté* d'une telle vérité. Derechef, il est donc clair qu'il ne peut s'agir dans la probité du désir de

<sup>1</sup> *KSA*, 3, p. 471 ; *OPC*, 5, p. 128-129.

<sup>2</sup> Fragment 14(142), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 325 ; *OPC*, 14, p. 110. Position qui, paradoxalement, ne semble pas avoir échappé J. Granier : « Nietzsche efface l'opposition traditionnelle de la théorie et de la pratique » (*op. cit.*, p. 466), et p. 481 : « la vérité n'est pas une entité logique, mais le produit d'une *praxis* ». C'est donc qu'il croit que Nietzsche s'excepte lui-même de sa thèse.

restitution d'un sens originaire sur le mode classique de l'*homoiôsis* ou de la vérité-adéquation.

### 3.2. L'apologie de l'art comme conséquence de la probité : de l'*homoiôsis* à la *poiêsis*

#### 3.2.1. La critique de la vérité

Nietzsche se détourne-t-il simplement de la question « ontologique » qu'il laisserait par ailleurs intacte ? Son apologie de l'art, par exemple, découle-t-elle du fait qu'il « n'y a pas de vérité » ou bien, comme le soutient J. Granier (et plusieurs commentateurs), du fait que la vie a besoin d'être protégée d'une vérité terrible et mortifère ? En effet, après avoir soutenu qu'au-delà du pragmatisme vital découlant de l'activité artistique de la volonté de puissance se trouve la passion de la connaissance, l'idéal de la probité, comme désir de restitution de la vérité du texte, Granier ne laisse d'autre possibilité d'effectuation pour la probité que le repli, l'auto-limitation au profit de la fiction consolatrice de l'art ! « L'erreur-utile, en tant que produit de l'énergie artiste du *Wille zur Macht*, [...] est [...] la limite que l'Être assigne à la probité philologique »<sup>1</sup>. Après avoir eu le courage d'affronter la terrible vérité, la probité irait sagement trouver refuge dans la fiction artistique : « le mensonge *esthétique* est légitime *parce qu'il implique une compréhension au moins tacite de la Vérité originaire*. Il est un voile jeté sur cet abîme de l'Être que le regard a eu l'audace de sonder »<sup>2</sup>. En d'autres termes, la probité déploierait la sagesse de l'autruche ou de l'alcoolique. Or s'il est vrai que « la sagesse fixe des limites même à la connaissance »<sup>3</sup>, il y a une grande différence entre ne pas

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 527.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 529; « L'art, c'est le subtil mensonge qui met l'homme à l'abri d'un dévoilement de l'Être » (*ibid.*, p. 628).

<sup>3</sup> *CI*, « Maximes et traits », 5 ; *KSA*, 6, p. 59 ; *OPC*, 8\*, p. 61.

vouloir tout savoir et faire semblant de ne pas savoir ce que l'on sait, la différence entre la prudence et le mensonge. Du reste, la volonté consciente de l'inconscience n'est-elle pas une impossibilité logique, condamnée d'avance à l'échec ? L'aveuglement volontaire, qui porte constamment avec soi la vérité à laquelle il s'efforce d'échapper, ne constitue-t-il pas une auto-contradiction qui de l'ignorance ne joue que la comédie ?

Mais encore, cela ne laisse-t-il pas subsister du moins la possibilité de la « vérité », que la prudence commanderait de ne pas rechercher à tout prix ? Et lorsque Nietzsche affirme que « la fausseté d'un jugement n'est pas, à notre avis, une objection contre ce jugement », mais que la « question est de savoir dans quelle mesure ce jugement est propre à promouvoir la vie »<sup>1</sup>, cela ne signifie-t-il pas qu'un jugement vrai soit possible et que l'objection qu'on pourrait éventuellement lui opposer serait d'être nuisible pour la vie ? On ne peut nier que l'idée d'une vérité originaire inspirant l'effroi (et donc du recours à l'art comme à un voile protecteur) fasse partie des réflexions du « premier » Nietzsche : elle traverse *La naissance de la tragédie* ainsi que les fragments de cette période, et on en retrouve aussi la marque dans les *Inactuelles* (les troisième et quatrième surtout). Toutefois, en prenant ses distances avec le romantisme métaphysique schopenhauéro-wagnérien, c'est aussi son intuition d'une vérité originaire terrible qui sera reléguée au second plan, telle une « parure de ruines »<sup>2</sup>, comme en fait foi notamment ce changement de perspective sur le contenu du savoir tragique des Grecs : alors que dans *La naissance de la tragédie* les Grecs sont loués pour avoir triomphé de l'horrible vérité au moyen de l'art, dans l'avant-propos (de 1886) du *Gai savoir* leur mérite est d'avoir été « superficiels par profondeur »<sup>3</sup>, c'est-à-dire non plus, comme l'affirme Granier<sup>4</sup>, qu'ils auraient préféré en rester à la surface après avoir sondé les profondeurs terribles de la vérité, mais bien plutôt que leur profondeur aurait consisté à

<sup>1</sup> *PBM*, 4 ; *KSA*, 5, p. 18 ; *OPC*, 7, pp. 23-24 (trad. mod.).

<sup>2</sup> *HTH I*, 602.

<sup>3</sup> 4 ; *KSA*, 3, p. 352 ; *OPC*, 5, p. 19.

<sup>4</sup> Cf. *op. cit.*, p. 529, note 1.

ne pas avoir été dupes du fantasme de la profondeur — l'absence de vérité, la « vérité » de l'*Ab-Grund*<sup>1</sup> conduit en effet à une uniformisation au profit du plan de la surface<sup>2</sup> — et à avoir valorisé d'emblée la surface. Les Grecs « adoraient » la surface non pas comme voile, mais en elle-même. Et si Nietzsche à la fin de cette préface se déclare proche des Grecs, c'est que lui aussi, après avoir éprouvé « ce délire juvénile dans l'amour de la vérité »<sup>3</sup>, est devenu adorateur de formes ; non pour échapper à la vérité mais parce qu'il ne croit « plus que la vérité soit encore la vérité dès qu'on lui retire son voile »<sup>4</sup>. De la même façon, ce qui fait, par exemple, que les « libres-penseurs » ne sont pas encore des « esprits libres », c'est que leur athéisme, leur scepticisme, leur positivisme s'enracinent encore dans la croyance en la vérité<sup>5</sup>.

Aussi l'objectif du quatrième aphorisme de *Par-delà bien et mal* cité plus haut n'est-il pas tant de détourner la recherche de la vérité et de réhabiliter l'erreur que d'affirmer et de faire prendre conscience de l'universalité de l'« erreur » contre la croyance en l'existence et la valeur de la vérité. Si l'on ne sort pas du cadre métaphysique de la tradition, si l'on ne se défait pas du préjugé moral selon lequel la vérité serait la suprême valeur, alors, confronté au primat du devenir ou de la volonté de puissance, c'est l'ensemble du discours qui sera vidé de sa valeur. Il est nécessaire de comprendre que ce qui fait la valeur de nos jugements n'a jamais été leur vérité pour éviter de sombrer dans le nihilisme, une fois reconnu « l'universel esprit de non-vérité et de mensonge, [...] le délire et l'erreur en tant que conditions de l'existence connaissante et sensible. »<sup>6</sup> Loin, donc, que l'art doive venir prendre le relai de la probité sagement auto-limitatrice, c'est

<sup>1</sup> Sur l'abîme (*Abgrund*), voir, entre autres, *APZ*, « Prologue », 4 ; « Des hommes supérieurs », 4 ; *GS*, 347.

<sup>2</sup> Par exemple : « Qu'est-ce que pour moi l'"apparence" ! Non pas en vérité le contraire d'un être quelconque [...]. Ce n'est certainement pas un masque inerte que l'on pourrait appliquer et sans doute aussi retirer à quelque X inconnu ! L'apparence pour moi, c'est la réalité agissante et vivante elle-même » (*GS*, 54 ; *KSA*, 3, p. 417 ; *OPC*, 5, p. 79-80).

<sup>3</sup> 4 ; *KSA*, 3, p. 352 ; *OPC*, 5, p. 19.

<sup>4</sup> *Id.*

<sup>5</sup> « Ils sont encore loin d'être des *esprits libres*, car ils croient encore à la vérité » (*GM*, III, 24 ; *KSA*, 5, p. 399 ; *OPC*, 7, p. 337) ; l'esprit libre sait « danser au bord des abîmes » (*GS*, 347 ; *KSA*, 3, p. 583 ; *OPC*, 5, p. 233).

<sup>6</sup> *GS*, 107 ; *KSA*, 3, p. 464 ; *OPC*, 5, p. 121.



la mise en œuvre pleine et entière de cette dernière qui se prolonge naturellement dans une apologie de l'art qui ne fait qu'épouser la propriété fondamentalement artiste de la vie et du devenir<sup>1</sup>. Ce qui fait la valeur de l'art n'est pas qu'il masque la vérité, mais bien qu'il affirme la valeur de la « non-vérité » : l'art est, en effet, une « sorte de culte du non-vrai (*Unwahren*) »<sup>2</sup>.

La fonction de l'art doit donc être pensée plutôt sur le modèle du rêve que de l'aveuglement volontaire. L'art est créateur du monde, qui est toujours un monde pour nous : « Le monde, qui *nous concerne*, est faux, c'est-à-dire qu'il n'est pas état de fait mais invention poétique, total arrondi d'une maigre somme d'observations : il est "fluctuant", comme quelque chose en devenir, comme une erreur qui se décale constamment, qui ne s'approche jamais de la vérité : car — il n'y a pas de "vérité". »<sup>3</sup> En ce sens, la science n'est qu'une forme raffinée de l'art : c'est toujours la même volonté *poiétique* de la vie qui agit en elle : « la volonté de savoir [...] n'est pas l'antithèse de l'autre [= la volonté artiste simplificatrice], mais son expression la plus raffinée. [...] cette science qui se croit libre aime l'erreur, parce que, vivante, elle aime la vie ! »<sup>4</sup> C'est donc à juste titre que J. Granier affirme que la « véracité, dans la mesure où elle nous oblige à confesser que "nous vivons grâce à des illusions" [...] nous invite [...] à respecter l'apparence »<sup>5</sup> ; toutefois, le consentement à l'apparence ne repose pas

<sup>1</sup> En ce sens, il n'est pas faux d'affirmer, comme Luc Ferry, que pour Nietzsche l'art est « *en phase avec la vie* » (*Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Paris, Grasset, 2002, p. 137). Cela ne signifie toutefois pas qu'il soit ainsi « *adéquat* à la vie » ou « *conforme* au réel », et donc qu'à travers lui Nietzsche maintiendrait paradoxalement « une grande part des définitions classiques du vrai comme adéquation » (*ibid.*, p. 139). L'affirmation du primat de la production, donc sa généralisation à tous les niveaux d'activité de la volonté de puissance, a selon Nietzsche pour effet de reléguer au rang d'illusion toute idée d'adéquation ou de conformité au « réel ». Si l'art a « plus de valeur » que la vérité, ce n'est pas parce qu'il est plus « vrai », mais parce que, contrairement au discours représentatif, il affirme la vie. Là où l'intention *poiétique* demeure en ce sens « en phase » avec la vie, l'intention représentative est un produit de la vie « appauvrie » qui, pour des raisons prophylactiques, se déploie dans la dénégation de son lieu d'origine (cf. *infra* 4<sup>ème</sup> partie, section 1.2.).

<sup>2</sup> *GS*, 107 ; *KSA*, 3, p. 464 ; *OPC*, 5, p. 121.

<sup>3</sup> *Fragment 2(108)*, 1885-1886 ; *KSA*, 12, 114 ; *OPC*, 12, p. 120 ; « Que sont donc pour finir les vérités de l'homme ? — Ce sont les *irréfutables* erreurs de l'homme » (*GS*, 265 ; *KSA*, 3, p. 518 ; *OPC*, 5, p. 172).

<sup>4</sup> *PBM*, 24 ; *KSA*, 5, p. 41-42 ; *OPC*, 7, p. 43-44 ; « La volonté d'apparence, d'illusion, de la duperie, du devenir et du changement, [...] plus profonde et plus originale, plus "métaphysique" que la volonté de vérité, de réalité, d'être : — cette dernière n'est elle-même seulement qu'une forme de la volonté d'illusion » (*14(24)*, printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 229 ; *OPC*, 14, p. 34, trad. mod.).

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 520.

sur le savoir puis le recouvrement d'une « Vérité originaire » terrible et mortifère<sup>1</sup>, mais sur l'adhésion à la seule réalité qui subsiste après le « devenir-fable » de la vérité. Nuance importante, bien sûr, car dans le premier cas Nietzsche demeure un métaphysicien dont la pensée est déterminée dans son contenu par un *anhypotheton* extérieur, alors que dans le second elle se saisit elle-même comme source et critère ultime, par-delà bien et mal et par-delà toute vérité. Contre la lecture « ontologisante » de Granier<sup>2</sup>, il nous semble que seule cette dernière position puisse se concilier avec le perspectivisme et le scepticisme de la maturité. L'admiration du jeune Nietzsche pour Héraclite, qui ne se démentira jamais, fournit sur cette question un témoignage constant et décisif ; or, selon lui, « Héraclite gardera éternellement raison en affirmant que l'Être est une fiction vide de sens. »<sup>3</sup>

### 3.2.2. La probité par-delà le discours de la vérité-adéquation

En passant de l'idéal philologique à la remise en question, à partir du principe de la volonté de puissance, de la volonté de vérité, l'évolution de la probité nietzschéenne s'accompagne d'une destitution progressive du discours traditionnel de l'*homoïôsis*, de la vérité conçue sur le mode de l'adéquation. La probité se distingue de la véracité classique en ce que son exigence d'« honnêteté » n'est plus dirigée vers un « être » extérieur, le discours n'étant plus envisagé selon la logique de la représentation. Comme l'affirme J.-L. Nancy : « La *Redlichkeit* n'est pas [...] la véracité. Elle ne consiste pas dans l'*homoïôsis* d'un énoncé [...] à quelque réalité »<sup>4</sup>. Ce que l'évolution de la pensée

<sup>1</sup> La « Vérité est l'abîme de la mort », écrit Granier (*op. cit.*, p. 518).

<sup>2</sup> Comme l'affirme S. Kofman : « la philosophie nietzschéenne serait une ontologie, dont on ne verrait guère la différence avec la métaphysique dogmatique démythifiée » (*Nietzsche et la métaphore, op. cit.*, p. 193). En effet, en substituant une conception de l'« être » comme « Être-interprété » (Granier) aux conceptions idéalistes de la substance ou de l'absolu, Nietzsche ne se serait guère éloigné de la tradition du dualisme métaphysique et de la primauté accordée à un pôle transcendant.

<sup>3</sup> *CI*, « La "raison" dans la philosophie », 2 ; *KSA*, 6, p. 75 ; *OPC*, 8\*, p. 76 ; cf. aussi *ibid.*, 5.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 74.

nietzschéenne révèle, et qu'elle incarne dans son incessant mouvement d'auto-dépassement, qui n'est autre que la prise de conscience progressive de la fin de non-recevoir qu'oppose le perspectivisme à toute position dogmatique<sup>1</sup>, c'est précisément la relève de l'utopie d'une philologie rigoureuse par la compréhension *poiétique* du discours. De la véracité à la probité, la recherche d'une vérité originaire du texte se saisit elle-même comme simple perspective, travail « d'interprétation » du « corps ». L'idée d'une représentation adéquate de la réalité, l'idée même de « représentation » ressortit à la fiction consolatrice et au désir de maîtrise : « Demander un *mode d'expression adéquat* est un *non-sens* »<sup>2</sup>. La probité de l'esprit libre consiste à exclure « le danger que l'esprit s'éprenne jamais de ses propres voies pour s'y perdre »<sup>3</sup> ; autrement dit, le premier piège qui le guette (et en un sens le seul) est celui de la croyance en la portée ontologique de ses jugements. Même l'analyse généalogique en tant que philologie élargie au « texte » de la culture doit être considérée comme une « production » du généalogiste lui-même. Et si É. Blondel a raison d'insister sur le fait qu'il « n'y a pas rien [...] derrière le texte : il y a un hors-texte qui résiste à sa réduction aux "mots" »<sup>4</sup>, il faut admettre que pour Nietzsche ce n'est pas ce « hors-texte » qui détermine seul les conclusions auxquelles arrive le généalogiste ; sans une volonté pour lui donner un sens, sans interprétation, il demeure indéterminé. En ce sens, si on peut encore parler de la généalogie comme d'un « discours référentiel »<sup>5</sup>, c'est avant tout (mais non uniquement : le « chaos » n'est pas rien, et s'il peut théoriquement se prêter à un nombre infini d'interprétations, il impose des limites aux perspectives singulières) en tant qu'elle

<sup>1</sup> « Comme si un monde subsistait en dehors de toute perspective ! » (14(184), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 371 ; *OPC*, 14, p. 146, trad. mod.).

<sup>2</sup> Fragment 14(122), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 303 ; *OPC*, 14, p. 92 (trad. mod.). On trouve la même idée déjà en 1873 : « les mots ne parviennent jamais à la vérité ni à une expression adéquate » (*VM*, 1 ; *KSA*, 1, p. 879 ; *OPC*, 1\*\*, p. 280).

<sup>3</sup> *HTH I*, préface, 4 ; *KSA*, 2, p. 18 ; *OPC*, 3\*, p. 17. Comme le dit A. White : « *The I, when it speaks am redlichsten, remains cognizant of the perpetual possibility of seeing differently and of naming differently* » (*loc. cit.*, p. 75).

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 148.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 187.

réfère au « corps » du généalogiste lui-même<sup>1</sup>. Ce n'est qu'à partir de la perspective nietzschéenne, par exemple, que la morale apparaît comme le produit du travail créateur du ressentiment<sup>2</sup>.

« Métaphysique, morale, religion, science, — tout ceci rien que des progénitures de sa volonté d'art [...] ce *pouvoir d'artiste par excellence* de l'homme — il l'a d'ailleurs en commun avec tout ce qui est : [...] — lui-même est aussi un morceau de *génie du mensonge* »<sup>3</sup> ; « le monde lui-même est tout entier art. »<sup>4</sup> Bref, « vivre, c'est fabuler »<sup>5</sup>. Aussi celui qui croit à la connaissance en tant que représentation adéquate du monde, en tant que celui-ci viendrait, par l'intermédiaire des facultés cognitives, marquer l'esprit de son empreinte, est-il en proie à un « délire » : « il croit en effet être placé, en tant que *spectateur* et *auditeur*, devant le grand spectacle symphonique, la vie ; il nomme sa nature *contemplative* sans s'apercevoir que lui-même est également le poète de la vie, qui en poursuit l'élaboration poétique »<sup>6</sup>. Sur ce point, Nietzsche est bien un post-kantien<sup>7</sup>. Toute vérité est interprétation, c'est-à-dire création puis imposition de formes

<sup>1</sup> Ainsi, le « jugement du sujet sur la chose en dit plus long sur son auteur que sur celle-ci » (M. Kessler, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 263). On ne peut toutefois, en toute rigueur, excepter le jugement généalogique de ce principe. Aussi ne peut-on pas affirmer sans réserve que « la relation existant entre des nécessités logiques et des impératifs vitaux [...] peut faire l'objet d'une déduction légitime » (*id.*). Une telle « déduction » doit elle-même être affectée du coefficient perspectiviste.

<sup>2</sup> Comme le dit A. D. Schrift : « *in attending to these moral texts from the perspective of the Dionysian and the transvaluation of values, these texts signify the negation of life and stand as an obstacle to the furthering of this perspective. Viewed from another perspective, for example, the perspective of « slave morality », these texts reveal themselves as « valuable »* » (*Nietzsche and the Question of Interpretation*, New York-London, Routledge, 1990, p. 180). Ajoutons que même la notion de « ressentiment » ou de « négation de la vie » demeurent des interprétations.

<sup>3</sup> Fragment 11(415), novembre 1887-mars 1888 ; *KSA*, 13, p. 193 ; *OPC*, 13, p. 366.

<sup>4</sup> Fragment 2(119), automne 1885-automne 1886 ; *KSA*, 12, p. 121 ; *OPC*, 12, p. 125.

<sup>5</sup> *A*, 119 ; *KSA*, 3, p. 114 ; *OPC*, 4, p. 102 (nous suivons ici la traduction d'É. Blondel) ; « Le monde «étant» est une *fabulation (Erdichtung)* » (25(116), printemps 1884 ; *KSA*, 11, p. 44 ; *OPC*, 10, p. 55).

<sup>6</sup> *GS*, 301 ; *KSA*, 3, p. 540 ; *OPC*, 5, p. 193. Cf. aussi 1(16), automne 1885-printemps 1886. Comme le formule simplement M. Kessler : « toute connaissance est réductible au concept de fiction selon Nietzsche » (*op. cit.*, p. 266).

<sup>7</sup> Nombreux, bien sûr, sont les commentateurs à l'avoir souligné. Entre autres, H. Birault : « C'est Kant, [...], qui, le premier, découvre cette essence poético-pratique du connaître que Nietzsche parachèvera » (« En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux », in *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars 1962, p. 44) ; J. Granier : « Nietzsche ne fait [...] que pousser à ses ultimes conséquences l'idée kantienne selon laquelle la connaissance est essentiellement une activité synthétique constituante » (*op. cit.*, p. 467) ; É. Blondel : « Point de vérité en soi pour la nature comme texte [...] mais des lectures, des perspectives, une approche poétique, *fabulante* du texte. Nietzsche est ici très kantien, à cette différence près qu'il substitue la *Dichtung* aux concepts et aux formes *a priori* » (*op. cit.*, p. 207).

sur le chaos originel<sup>1</sup>, y compris toute hiérarchisation des interprétations<sup>2</sup>. Si la « vérité » peut encore être dite « terrible », ce n'est plus parce qu'elle correspond à « l'unité originaire, qui est douleur et contradiction »<sup>3</sup>, mais en raison de l'impossibilité d'un fondement dernier. Avec S. Kofman, on peut dire que « si “la vérité nous fait mourir”, c'est parce qu'elle nous apprend qu'il n'y a pas de vérité, que la vie est énigmatique, permettant une interrogation indéfinie et multiplicité indéfinie d'hypothèses »<sup>4</sup>. Aussi la « “philologie bien comprise” ne conduit pas, contrairement à ce que dit M. Granier [...], à une vérité originaire parce qu'elle est, elle aussi, “art d'interpréter” »<sup>5</sup>; bien plutôt, elle « dévoile l'interprétation comme interprétation au nom d'une autre interprétation qui ne prétend pas saisir l'essence de l'être mais qui donne une lecture révélatrice d'une volonté affirmative de la vie »<sup>6</sup>. « Le monde [...] nous est redevenu “infini” », dit Nietzsche, parce qu'il pourrait renfermer « une infinité d'interprétations »<sup>7</sup>. Contre ce

<sup>1</sup> Cf. *GS*, 322 ; voir aussi, entre autres, 11(74), novembre 1887-mars 1888.

<sup>2</sup> La fin de non-recevoir que le perspectivisme oppose à tout dogmatisme de la vérité vaut tout autant à l'encontre du « problème de la hiérarchie » (*HTH I*, préface, 7) par lequel Nietzsche remplace le problème de l'adjudication du vrai et du faux : toute hiérarchisation des discours et des systèmes d'évaluation, c'est-à-dire des interprétations, ne peut valoir elle-même que comme interprétation. Comme l'affirme A. D. Schrift, la généalogie conduit à un « pluralisme interprétatif » : « *Nietzsche refuses to determine univocally their* [= les “documents” de l'histoire de la morale] “meanings”, while acknowledging both that his response comes from a particular perspective and that other perspectives are possible. [...] *Nietzschean genealogy provides us with a model of interpretive pluralism* » (*op. cit.*, p. 180).

<sup>3</sup> *NT*, 4 ; *KSA*, 1, p. 38 ; *OPC*, 1\*, p. 53 (trad. mod.).

<sup>4</sup> *Nietzsche et la métaphore*, *op. cit.*, p. 203-204. Voir aussi *GS*, 374. C'est en ce sens aussi que la probité pourrait avoir pour conséquence « le dégoût et le suicide » (*GS*, 107 ; *KSA*, 3, p. 464 ; *OPC*, 5, p. 121) : parce qu'elle lève le voile sur « l'universel esprit de non-vérité et de mensonge » (*id.*), sur l'indépassable propriété fabulatrice de la vie et donc de la connaissance.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 204. Ajoutons qu'ainsi entendue la notion de « philologie » n'a plus rien d'une lecture passive, attentive au sens inhérent au texte ; bref, le mot ne convient plus tout à fait à la chose. A. Kremer-Marietti établit à juste titre un rapprochement entre certaines conclusions de la lecture que fait Foucault de l'œuvre du linguiste F. Bopp et la pensée nietzschéenne (*Michel Foucault*, Paris, Le Livre de poche, « Biblio-Essais », p. 17). Conséquence des analyses de Bopp, dit Foucault : « Il [=le langage] n'est plus un système de représentations qui a pouvoir de découper et de recomposer d'autres représentations ; il désigne en ses racines les plus constantes des actions, des états, des volontés ; plutôt que ce qu'on voit, il veut dire originellement ce qu'on fait ou ce qu'on subit » (*Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 302). De même, pour Nietzsche le langage « agit » plutôt qu'il ne représente. Toute pensée est avant tout une création par et sur le devenir, ce dernier étant à la fois le principe de la « réalité extérieure » et du « sujet » : « tout résulte d'un devenir ; il n'y a pas plus de données éternelles qu'il n'y a de vérités absolues » (*HTH I*, 2 ; *KSA*, 2, p. 25 ; *OPC*, 3\*, p. 24), « d'une manière générale on ne doit admettre rien d'étant » (11(72), novembre 1887-mars 1888 ; *KSA*, 13, p. 35 ; *OPC*, 13, p. 233), « nous ne croyons qu'au devenir seulement, aussi dans le domaine de l'esprit » (34(73), avril-juin 1885 ; *KSA*, 11, p. 442 ; *OPC*, 11, p. 171, trad. mod.). Et dans la mesure où cette *poiësis* ne se fait pas *ex nihilo* mais constitue une mise en forme d'un donné « chaotique » (« Le caractère de l'ensemble du monde est de toute éternité celui du chaos » ; *GS*, 109 ; *KSA*, 3, p. 468 ; *OPC*, 5, p. 126 ; cf. aussi *GS*, 322), elle peut être désignée comme « interprétation » ou encore « pragmatisme » quand on la considère du point de vue de « l'utilité pour la vie ».

<sup>7</sup> *GS*, 374 ; *KSA*, 3, p. 627 ; *OPC*, 5, p. 271.

qu'affirme Granier lorsqu'il prétend que « c'est le texte qui garantit le sens et non le sens qui est plaqué sur le texte »<sup>1</sup>, il faut dire qu'il n'y a de sens que par l'activité créatrice-interprétrice de la volonté de puissance, que le concept de « texte » ne peut désigner tout au plus que ce qui donne lieu au conflit perpétuel entre les multiples foyers d'interprétation et qui est en retour délimité par lui<sup>2</sup>.

Pas plus que les spéculations métaphysiques, donc, les résultats de l'analyse généalogique n'échappent-ils à la limite perspectiviste. C'est ainsi que de façon générale le désir de vérité, la « passion de la connaissance », sont renvoyés à leur source, l'incessante productivité du devenir de la vie : « parmi tous ces rêveurs moi aussi, en tant que "connaissant", je danse ma propre danse »<sup>3</sup>. Le sens profond de la « passion de la connaissance » dont parle Nietzsche encore dans l'aphorisme 210 de *Par-delà bien et mal* ne se révèle que dans la définition du philosophe de l'aphorisme suivant : la « passion » est bien plutôt une « action », une création, et le philosophe véritable, un législateur. Alors que ce que les « ouvriers de la philosophie » nomment connaissance consiste à recenser et clarifier les « vérités » héritées du passé, seul le philosophe « connaît » véritablement, dans la mesure où il assume et effectue la nature essentiellement *poiétique* du savoir : pour les « philosophes proprement dit [...] "connaissance" est création, [...] leur volonté de vérité est volonté de puissance »<sup>4</sup> ; connaître consiste ici en effet à « détermine[r] le sens et la finalité »<sup>5</sup>, c'est-à-dire à légiférer. Parce que J. Granier a reconnu l'importance de la notion de probité dans la pensée de Nietzsche, mais qu'il ne l'a pas suivie en son évolution, et donc qu'il n'a pu lui faire prendre place au sein du « pan-esthétisme » de Nietzsche qu'il avait par ailleurs

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 504.

<sup>2</sup> On retrouve une interprétation semblable de la notion de « texte » chez A. D. Schrift : « the "text" is not an independently existing object but the heuristic aggregate of all possible interpretations which can be imposed on it [...] the "text" is fabricated from the totality of possible interpretations which themselves emerge in response to the text » (*op. cit.*, p. 196).

<sup>3</sup> *GS*, 54 ; *KSA*, 3, p. 417 ; *OPC*, 5, p. 80.

<sup>4</sup> *PBM*, 211 ; *KSA*, 5, p. 145 ; *OPC*, 7, p. 131.

<sup>5</sup> *Id.* (trad. mod.).

justement souligné<sup>1</sup>, il a été conduit à introduire un obscur dualisme au sein de la volonté de puissance, en vertu duquel elle se déploierait selon deux modalités ou deux moments : « *le moment esthétique du pragmatisme vital et le moment de la probité philologique* »<sup>2</sup> (auxquels correspondraient deux dispositions : « assimilatrice et annexioniste »<sup>3</sup>, et « réceptive »<sup>4</sup> ; cette dernière, en tant que « faculté d'attention à l'Être »<sup>5</sup>). En réduisant la probité à la « vertu du philologue », en accordant un statut autonome et définitif à ce qui n'a été qu'une détermination initiale, il ne l'a pas distinguée de la véracité et, de ce fait, n'a pu donner toute la mesure de la radicalité de la mise à la question nietzschéenne de la tradition métaphysique. Rappelons-le, la vertu propre de Nietzsche ne réside pas simplement dans une « plus grande honnêteté » ; elle ne livre tout son sens et sa portée qu'à condition de ne plus être pensée selon le schéma classique du discours conforme, de la vérité-adéquation. C'est principalement pour cette raison que Nietzsche ne cesse de souligner qu'il s'agit d'une vertu récente. Abolition de tous les dualismes, la probité conduit à la « défétichisation » du discours<sup>6</sup> et à la saisie de « l'homogénéité absolue dans tout ce qui arrive » sous le signe de l'action créatrice ou artistique de la volonté de puissance<sup>7</sup>. Les manifestations multiples de la volonté de

<sup>1</sup> « Nietzsche peut [...] subsumer tous les modes de la culture humaine sous le concept unique de l'art » (*op. cit.*, p. 525).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 531.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 502.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 503.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 502.

<sup>6</sup> Au sens où « être "fétichiste" [...] c'est croire en l'existence d'un produit comme s'il était tombé du ciel, en oubliant l'activité de production qui l'a engendré » (L. Ferry, *op. cit.*, p. 119), c'est « considérer le texte comme un signifiant évident ou flottant, sans prendre garde à l'histoire [...] de sa production, ni à sa surdétermination et à son élaboration (*Verarbeitung*) psychique, ni à sa genèse (généalogie) » (É. Blondel, *op. cit.*, p. 51). Sur le fétichisme à l'origine de la « métaphysique » inscrite dans le langage même, voir *CI*, « La "raison" dans la philosophie », 5. On peut lire déjà dans la quatrième *Inactuelle* : « la langue est devenue partout une puissance par elle-même, qui étreint les hommes de ses bras de fantôme [...] la vacuité de ces mots et de ces concepts despotiques » (5 ; *KSA*, 1, p. 455 ; *OPC*, 2\*\*, p. 120). L'investissement du discours à l'œuvre dans l'idéalisme occidental pourrait être aussi pensé, de façon analogique évidemment, selon la logique du fétiche au sens de la psychanalyse. En effet, selon Freud la fétichisation repose sur un déni de la castration puis sur l'élection d'un objet ou d'une partie du corps comme phallus de substitution ; bref, aux prises avec un fantasme de puissance qui risque d'être démenti par la réalité (angoisse de castration), le sujet s'engage dans l'évaluation délirante de la toute-puissance d'une simple particularité ; cf. Freud, « Le fétichisme », in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969.

<sup>7</sup> Fragment 10(154), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 542 ; *OPC*, 13, p. 178 ; repris dans le fragment 12(1)-260, début 1888. Cf. aussi *PBM*, 36. Comme le dit S. Kofman : « le paradigme de l'art permet de raturer les oppositions métaphysiques du réel et de l'apparence, du spéculatif et de l'artistique, de l'homme d'action et du contemplatif » (*op. cit.*, p. 52).

puissance sont ramenées à l'homogénéité en vertu de leur rattachement à un principe unique de production et d'organisation. Pour Nietzsche, « le monde lui-même est tout entier art »<sup>1</sup>.

### 3.2.3. Le paradoxe : la probité comme vertu intellectuelle

En conséquence, puisque le « texte » est en perpétuel devenir et l'interprète toujours enfermé dans une perspective singulière, toute prétention à une position dernière, et même toute proposition thétique en général, ne peut donc pour Nietzsche qu'être vaine et arbitraire du point de vue de sa valeur de vérité : « qui pense assez profond comprend qu'il aura toujours tort, qu'il agisse et juge comme il voudra »<sup>2</sup>. Plus encore, comme toute production discursive, la notion même de « vérité » est le résultat d'une interprétation<sup>3</sup>. Contre la volonté qui croit encore à la vérité, la véracité, la probité est cette vertu de la pensée consciente de soi comme « pensée en devenir » ou « pensée vivante », qui se prolonge dans la sanctification de l'art, de l'illusion et du jeu qui expriment métaphoriquement le devenir comme processus infiniment *poïétique*.

Probité et valorisation de l'art vont donc de pair, mais l'œuvre de Nietzsche n'est pas artistique. Tout discours est en son fond poétique et ludique, mais Nietzsche ne se contente pas de jouer. Nous rencontrons ici une difficulté majeure de la pensée nietzschéenne : non seulement la probité n'est-elle pas une condition nécessaire du rapport artiste au monde avec la célébration du devenir et de l'« apparence » qui

<sup>1</sup> Fragment 2(119), automne 1885-automne 1886 ; *KSA*, 12, p. 121 ; *OPC*, 12, p. 125. « La volonté de puissance ayant sa fin en elle-même et non dans un “contenu” qu'il s'agirait pour elle d'exprimer, son mode exclusif de manifestation est le jeu. Celui-ci est un art universel, car il représente une capacité de mise en ordre, d'information et d'organisation dynamique de la matière du chaos originel » (M. Kessler, *op. cit.*, p. 78). Cet auteur va même jusqu'à considérer l'ensemble de la pratique philosophique de Nietzsche comme une « esthétique généralisée » (*ibid.*, p. 88).

<sup>2</sup> *HTH I*, 518 ; *KSA*, 2, p. 324 ; *OPC*, 3\*, p. 272.

<sup>3</sup> Tout autant que la notion d'« interprétation » bien-entendu. De façon générale : « Il n'y a ni “esprit”, ni raison, ni pensée, ni conscience, ni âme, ni volonté, ni vérité : rien que des fictions [...]. La notion de “vérité” est *absurde* » (14(122), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 301-303 ; *OPC*, 14, p. 91-92, trad. mod.).



l'accompagne, l'exemple des Grecs, qui ne connaissaient pas la probité<sup>1</sup>, en fournit la preuve, mais, plus encore, il est possible qu'elle en soit par essence séparée, ou, en d'autres termes, que son savoir soit incompatible avec son effectuation concrète. Autrement dit, le philosophe de la probité et le philosophe-législateur sont peut-être des figures inconciliables. En effet, en tant qu'héritière de la véracité judéo-chrétienne, la probité nietzschéenne, bien que « ni socratique ni chrétienne », constitue néanmoins une vertu intellectuelle, se déploie sur le mode de la conscience réflexive, et l'affirmation de l'art à laquelle elle conduit demeure une position théorique. Pour le dire simplement, le « vouloir » à l'œuvre dans la tradition occidentale, qui aboutit en Nietzsche à l'apologie de l'art, reste un « vouloir-savoir », non pas un vouloir-artiste<sup>2</sup>. Paradoxalement, alors que l'exercice de la probité conduit à une critique du discours sur la vérité au nom du dévoilement et de l'affirmation de son essence *poiétique*, elle est aussi ce qui empêche la pensée nietzschéenne de se déprendre de la pensée en mode philosophique. Nietzsche le dit lui-même, il demeure malgré tout « un homme de conscience »<sup>3</sup>. C'est encore en quelque sorte au nom de la vérité que Nietzsche se livre à l'examen de la volonté de vérité<sup>4</sup>. Aussi l'œuvre philosophique de Nietzsche, au lieu de s'interrompre brusquement

<sup>1</sup> Cf. infra 4<sup>ème</sup> partie, section 2.1.

<sup>2</sup> Il ne suffit donc pas d'affirmer, comme M. Kessler, que « quand la connaissance tue l'action, l'art survient, dans sa capacité à déterminer chaque production humaine selon des règles rigoureuses » (*Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, op. cit., p. 72), ou encore que « contrairement à la philosophie qui peut seulement "dire oui", l'art peut aussi "faire oui" » (*L'esthétique de Nietzsche*, Paris, PUF, « Thémis », 1998, p. 242). Bien que « théoriquement » justes, de telles formulations aussi générales et, en ce sens, abstraites, passent à côté du problème « réel » du nihilisme qui est celui des possibilités et des limites de la conscience judéo-chrétienne. En ce sens, le problème dépasse le cadre de la seule conscience philosophique. Que l'affirmation « artistique » puisse et doive théoriquement prendre la relève de la volonté de savoir ne signifie pas qu'au sein de la culture où cette relève est nécessaire une telle conscience véritablement artiste soit possible (autrement qu'à titre de cas isolé). Comme le disait Nietzsche déjà en 1875 : « Il est possible que les forces dont dépend l'art dépérissent » (5(185), printemps-été 1875 ; *KSA*, 8, p. 92 ; *OPC*, 2\*\*, p. 330); ou encore, dans ce passage de la 4<sup>ème</sup> *Inactuelle* : « Celui qui voudrait délivrer l'art, restaurer sa sainteté inviolée, devrait auparavant s'être lui-même libéré de l'âme moderne : ce n'est que fort de cette innocence qu'il serait en droit de retrouver l'innocence de l'art » (6 ; *KSA*, 1, p. 463 ; *OPC*, 2\*\*, p. 127). Dans le même sens, à l'occasion de réflexions sur l'art wagnérien, Nietzsche déplorera plus tard : « C'est sans espoir. Le déclin est général. Les atteintes du mal sont profondes » (*CW*, Second post-scriptum ; *KSA*, 6, p. 46 ; *OPC*, 8\*, p. 50). Cette question fondamentale de l'éventuelle impasse de la philosophie de Nietzsche et de la conscience « réactive » platonico-chrétienne sera l'objet de la 4<sup>ème</sup> partie de ce travail.

<sup>3</sup> *A*, avant-propos, 4.

<sup>4</sup> Par exemple de cette « vérité » qu'il n'y a aucune vérité qui supporte la thèse fondamentale de la culture de l'idéal ascétique de l'identification de la vérité au bien suprême. Est-ce à dire que c'est au nom d'une autre « vérité », d'une représentation plus « adéquate », que Nietzsche récuse le discours idéaliste ? Non;

par une métamorphose du philosophe en artiste (sous réserve, sinon du *Zarathoustra*, peut-être d'*Ecce Homo*<sup>1</sup>), se présente bien plutôt comme le lieu d'une analyse philosophique « interminable », résultant de l'obéissance d'une conscience judéo-chrétienne en ses racines à une vertu qui se manifeste encore sous la forme et avec toute la rigueur d'un impératif<sup>2</sup>.

---

dans l'aphorisme 22 de *Par-delà bien et mal*, il anticipe la « réfutation anéantissante » (selon l'expression ironique de Heidegger ; *Nietzsche I, op. cit.*, p. 390) qu'on pourrait être tenté d'opposer à l'hypothèse de la volonté de puissance : « En admettant que ceci aussi ne soit qu'une interprétation — et n'est-ce pas ce que vous vous empresserez de me répondre ? — eh bien, tant mieux » (*KSA*, 5, p. 37 ; *OPC*, 7, p. 41). Tant mieux, puisque pour Nietzsche l'objection ne ferait que confirmer ce qu'elle cherche à réfuter, c'est-à-dire le primat de la « volonté de puissance » en tant que métaphore de la vie comme processus interprétatif, *poiétique*. De plus, comme ne manque pas de le souligner Heidegger, pareille « réfutation », dans la mesure où elle vise à « battre l'adversaire sur son propre terrain » (*op. cit.*, p. 391), c'est-à-dire dans la mesure où elle prend appui sur la thèse de Nietzsche pour le réfuter, tombe elle-même sous le coup de sa propre objection : « si la proposition de Nietzsche est vraie, cette proposition en tant que vraie n'est pas seule à devenir illusoire [c'est-à-dire simple interprétation] ; du même coup sa réfutation, produite comme proposition vraie conséquemment, sera nécessairement à son tour illusoire. [...] Bien sûr — ces réfutations réciproques se poursuivraient-elles à l'infini qu'elles ne confirmeraient jamais qu'une chose, ce dont on a usé dès le premier pas : à savoir que la vérité est une illusion » (*ibid.*, p. 390-391). L'affirmation du primat de la *poiésis*, comme « interprétation » ou « évaluation », prétend rendre compte de la réalité non pas en tant qu'elle en constituerait la représentation adéquate, mais en tant que désignation métaphorique de la vie comme « puissance métaphorisante » (ou encore interprétation de l'« interprétation », poésie de la « *poiésis* », évaluation de l'« évaluation »). Et cette désignation ne se veut évidemment pas le fruit d'une quelconque intuition d'un en-soi de la réalité, mais découle plutôt du « sens historique », cette conscience de soi de la pensée comme pensée en devenir qui, contre le « fétichisme » de la croyance idéaliste au Vrai et au Bien de la tradition de la véracité, caractérise l'expérience de pensée du philosophe de la probité. La probité se distingue de la véracité par cette conscience, et ne s'en distingue qu'à ce prix. Aussi son effectuation implique-t-elle une vigilance et un effort constants contre son propre durcissement. C'est la voie tracée par cet effort, qui conduira à la conscience de l'« *ego fatum* », que nous analyserons plus loin (4<sup>ème</sup> partie, section 2.2.). Bref, si pour Nietzsche la récusation du dogmatisme métaphysico-moral n'entraîne pas la ruine de la philosophie, c'est parce que la conception de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus* n'épuise pas les possibilités de la lucidité. Par-delà l'aspiration à fixer le réel dans le discours, qui est toujours une façon de s'illusionner, Nietzsche conçoit la philosophie comme l'expérience d'un élargissement de la conscience. À la figure du philosophe comme gardien du discours vrai, Nietzsche substitue donc les deux figures du philosophe-législateur-avocat de la vie et du penseur *conscient*. Tout le problème, nous le verrons, sera de les réconcilier. Finalement, on pourrait tout de même se demander ce que peut signifier être « conscient » si tout n'est que *poiésis*. À quoi Nietzsche répondrait que toute production n'est pas nécessairement auto-mystifiante. Mais l'absence de mensonge à soi n'implique pas nécessairement la conscience de soi. Nietzsche suggère parfois que la « grande santé » créatrice requiert peut-être même une forme d'inconscience (cf. infra 4<sup>ème</sup> partie, section 2.6.). Dans la mesure où la probité se déploie dans une prise de conscience plutôt que dans l'affirmation spontanée qui s'oublie dans ses créations, force est d'admettre qu'elle relève, en partie du moins, d'une certaine forme de « contre-nature » (ce que Nietzsche dira lui-même). Et, en effet, nous verrons qu'elle trouve peut-être sa limite dans sa proximité avec cette « volonté de néant » de l'idéal ascétique dont elle est l'héritière.

<sup>1</sup> Voir notre interprétation d'*Ecce Homo*, infra 3<sup>ème</sup> partie, section 2.

<sup>2</sup> « Mais cela ne fait aucun doute, à nous aussi s'adresse encore un "tu dois", nous aussi nous obéissons à une loi rigoureuse qui nous domine » (*A*, avant-propos, 4 ; *KSA*, 3, p. 16 ; *OPC*, 4, p. 17). Comme le rappelle P. Wotling, « une morale règne encore, [...] une éthique de la pensée, qui s'identifie pour Nietzsche à la probité dans l'exercice de la réflexion » (« Les questions que les philosophes ne posent pas », *op. cit.*, p. 259). J.-L. Nancy établit un rapprochement entre la dimension « impérative » de la probité et l'impératif kantien (*op. cit.*, p. 79 sq.).

## Troisième partie : la probité et le discours philosophique

### 1. La probité comme auto-épreuve de la pensée

#### 1.1. Jaspers : la « dialectique réelle » de la pensée nietzschéenne et sa « négativité absolue »

En insistant sur le mouvement de transcendance qui l'anime, il nous semble que Jaspers a mis au jour une dimension essentielle de la pensée nietzschéenne. Les thèses philosophiques ne seraient ici que les stations provisoires d'une réflexion qui se présente avant tout comme « négativité absolue »<sup>1</sup> : « ce qu'il y a de décisif dans son philosopher ne saurait être un contenu déterminé »<sup>2</sup>, la « force philosophique de Nietzsche se démontre dans le dépassement continu de toutes les formes de vérité qui veulent se donner un instant comme la vérité elle-même »<sup>3</sup>. Le sens ultime de la philosophie nietzschéenne serait dans son mouvement, non dans ses « résultats », même si ceux-ci sont « ce qu'il y a de plus dominant et de plus efficace dans ses œuvres »<sup>4</sup> : « Si Nietzsche représente bien l'événement philosophique décisif en Allemagne après la fin de l'idéalisme, son apport n'est certes pas essentiellement un contenu, une connaissance précise, une vérité qu'on puisse s'approprier; il n'est que *le mouvement lui-même* »<sup>5</sup>. Contre une dialectique purement spéculative, Nietzsche aurait mis en oeuvre une « dialectique réelle (*reale Dialektik*) »<sup>6</sup>, une réflexion où la pensée et la vie sont inextricablement liées se caractérisant par le fait que les oppositions y sont réellement

---

<sup>1</sup> Nietzsche. *Introduction à sa philosophie*, trad. H. Niel, Paris, Gallimard, 1950, p. 445.

<sup>2</sup> *Id.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 445.

<sup>5</sup> Nietzsche *et le christianisme*, *op. cit.*, p. 108.

<sup>6</sup> Nietzsche. *Introduction à sa philosophie*, *op. cit.*, p. 390.

vécues<sup>1</sup>, et dont la trame constitue le mouvement de dépassement perpétuel propre à sa philosophie. Comme l'affirme en effet Nietzsche dans *Ecce Homo* : « Ce à quoi l'on n'a pas accès par une expérience vécue, on n'a pas d'oreilles pour l'entendre »<sup>2</sup>.

À première vue, la « dialectique réelle » recoupe *mutatis mutandis*, dans le cadre de la perspective « existentialiste » qui est celle de Jaspers, une caractéristique essentielle de la probité qui consiste à toujours renvoyer le discours à la vie « concrète ». De même, l'opposition entre cette dialectique nietzschéenne et la dialectique de la « méthode traditionnelle » reprend la différence entre la probité et la véracité. Il s'agit dans les deux cas de la dénonciation des prétentions à un discours objectif, visant une vérité séparée, du dogmatisme de la métaphysique rationaliste, au nom de la raison incarnée et vivante. Être probe, n'est-ce pas en effet *éprouver* sa pensée ? Et n'est-ce pas cette épreuve, qui constitue l'esprit de sa réflexion (esprit qui le pousse à renoncer très tôt à la théologie, puis à la philologie en raison de leur « abstraction »), pour ne pas dire sa « méthode » philosophique, que Nietzsche révèle sur le ton de la confession dans ce fragment du temps d'*Aurore* : « J'ai toujours écrit mes œuvres avec tout mon corps et ma vie : j'ignore ce que sont des problèmes "purement intellectuels" »<sup>3</sup> ? La notion de « dialectique réelle » semble ainsi bien traduire la modalité d'effectuation de ce nouveau philosopher en tant qu'exercice de la probité.

Toutefois, après avoir souligné le fait que la dialectique nietzschéenne aboutit à une conception de la vérité qui « disparaît dans l'infinité sans horizon de l'indéterminé »<sup>4</sup> et à une « continuelle crucifixion de soi se terminant dans le néant »<sup>5</sup>, il persiste néanmoins, à tort selon nous, à faire d'un absolu, d'un infini positif le moteur de sa

<sup>1</sup> « Nietzsche ne pense pas selon la méthode traditionnelle [...], mais doit avec toute son essence traverser de façon vivante les positions » (*Nietzsche. Introduction...*, *op. cit.*, p. 391).

<sup>2</sup> « Pourquoi j'écris de si bons livres », 1 ; *KSA*, 6, p. 300 ; *OPC*, 8\*, p. 277.

<sup>3</sup> Fragment 4(285), été 1880 ; *KSA*, 9, p. 170 ; *OPC*, 4, p. 450 (trad. mod.) ; cf. déjà en *VO*, 171, au sujet des philosophes : « Tout intérêt impersonnel pour quelque problème de la connaissance leur fait défaut » (*KSA*, 2, p. 625-626 ; *OPC*, 3\*\*, p. 229) ; et plus tard dans *Ainsi parlait Zarathoustra* : « De tout ce qu'on écrit, je n'aime que *cela* qu'on écrit avec son sang » (I, « Lire et écrire », *KSA*, 4, p. 48 ; p. 78).

<sup>4</sup> *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, *op. cit.*, p. 224.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 394.

recherche et l'origine de son perpétuel dépassement : « à travers sa volonté consciente et sa pensée concrète revient l'aspiration vers l'infini »<sup>1</sup>. En ce sens, le doute impitoyable animant l'entreprise nietzschéenne et l'engageant sur le chemin de la négativité absolue ne serait qu'une forme plus exigeante de la « nostalgie de l'être », et ferait de Nietzsche en son aspiration profonde un nouveau métaphysicien : même si « on ne rencontre [...] pas chez Nietzsche la vérité objectivante à la manière de l'ancienne pensée rationaliste de la métaphysique dogmatique »<sup>2</sup>, ainsi le veut la dialectique réelle, et même si « à la fin rien ne semble rester », « ce que véritablement il veut lui-même est apparenté à l'ancienne transcendance »<sup>3</sup> : « ce n'est pas le néant, mais l'être véritable, qui est le but ». Aucune différence de visée, donc, entre la dialectique réelle et la dialectique spéculative dont elle ne serait que la transposition sur le plan de l'existence vécue : même logique de la séparation-réconciliation, de l'absence-plénitude, de la contradiction-résolution. De ce point de vue, c'est alors en apparence seulement que la dialectique réelle peut être rapprochée de la probité. Car bien que cette dernière puisse être comparée dans ses effets à un travail du négatif, rappelons qu'elle n'est nullement orientée vers une résolution. La probité n'est pas déterminée par un objet extérieur, n'est pas un moyen en vue d'une fin, une « méthode » ayant un savoir pour visée. En quoi peut-elle alors mettre en branle la pensée ? Impulsion sans finalité, pourrait-on dire, elle est avant tout un impératif intellectuel portant sur le rapport à soi de la pensée, conduisant à un élargissement de la conscience dans le sens d'une conscience de soi comme pensée en devenir, comme pensée vivante. La « méthode » est ici la fin.

L'interprétation de Jaspers, qui cherche à remonter, par-delà les positions particulières, vers ce qui constituerait l'exigence interne de la pensée de Nietzsche, la source de son « étonnement » philosophique et ce qui met en branle sa réflexion, voit en lui avec raison un continuateur de la tradition occidentale de la philosophie comme « service de

<sup>1</sup> Nietzsche. *Introduction à sa philosophie*, op. cit., p. 395.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 320-321.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 446.

la vérité ». Ce qui l'en distinguerait se rapporterait à la nature de ce service, plus précisément à son degré d'intensité. Nietzsche aurait fait de l'« amour de la sagesse » une véritable passion. En conséquence, il aurait développé plus qu'aucun autre la vertu de véracité, qui aurait acquis chez lui un statut particulier : « Saisi par la passion du vrai, Nietzsche reconnaît dans la *probité* (*Redlichkeit*) la nouvelle vertu »<sup>1</sup>. Il est ainsi conduit, à juste titre, à retrouver à l'œuvre dans sa philosophie une exigence de certitude qui l'engage dans un mouvement analogue à celui qu'on retrouve dans la première méditation de Descartes<sup>2</sup>. Mais parce qu'il aurait voulu « douter mieux que Descartes »<sup>3</sup>, probité oblige, son entreprise aurait échoué sur un « doute illimité »<sup>4</sup>, sur l'impossibilité de « gagner un terrain solide »<sup>5</sup>, entraînant « toute connaissance dans le tourbillon. » Si Jaspers a bien identifié le moteur interne de la pensée nietzschéenne, il semble négliger lui aussi la spécificité de cette nouvelle vertu qu'est la probité. Il avait pourtant souligné le dépassement chez Nietzsche de la philosophie comme passion de la connaissance : « Nietzsche met en question [...] cette foi en une volonté illimitée de vérité [...], la passion de la connaissance se remet en doute »<sup>6</sup>, citant à l'appui le passage-clé de *La généalogie de la morale* (III, 27). Peut-être soucieux de voir préfigurée ici sa propre intuition philosophique d'un rapport à la transcendance échappant à la saisie rationnelle, il a compris le « doute » nietzschéen comme participant d'un mouvement progressif illimité où toute position doit être rejetée en vertu de son insuffisance dans son rapport à un « Être », un « Englobant » (*Umgreifende*), c'est-à-dire à une vérité extérieure : « 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 »<sup>7</sup>. Or, nous l'avons dit, la probité

<sup>1</sup> Nietzsche. *Introduction...*, *op. cit.*, p. 204.

<sup>2</sup> Cf. infra 4<sup>ème</sup> partie, section 2.2.

<sup>3</sup> Nietzsche. *Introduction...*, *op. cit.*, p. 219.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 406.

nietzschéenne n'est plus, comme la véracité, un moyen au service de la recherche et de l'élaboration d'un nouveau discours vrai. Le doute animant la pensée nietzschéenne est plus régressif que progressif, conduisant la pensée non pas hors d'elle-même vers l'être mais, pour ainsi dire, la concentrant sur elle-même, la rapportant à sa source originelle. En d'autres termes, le mouvement de transcendance caractéristique de la pensée nietzschéenne ne résulte pas de l'inadéquation de toute position finie à la plénitude de l'« être », mais découle plutôt d'un impératif interne de certitude et de lucidité, poussant la tradition de l'examen de conscience à un degré extrême. Elle n'est pas tirée en avant par son objet, mais poussée de l'intérieur par la rigueur de son exigence. Son origine n'est pas grecque, mais judéo-chrétienne.

### 1.2. La probité, vertu de la conscience intellectuelle et exigence d'authenticité

De la véracité à la probité, c'est donc l'objet de la question qui subit un déplacement ; plus précisément, c'est le primat du rapport à l'objet lui-même qui est relégué au second plan. La véracité est une vertu qui caractérise la pensée dans son rapport à un objet visé, et se traduit par une conception représentative du discours, en tant qu'il se veut le lieu de la conformité, de l'adéquation de la proposition à son objet. De ce point de vue, il n'y a pas de différence fondamentale entre la véracité tournée vers le monde extérieur (desir de vérité) et la véracité tournée vers l'intériorité (franchise ou sincérité) : il s'agit dans les deux cas d'énoncer une proposition adéquate à son objet, de « dire la chose », le monde extérieur dans le premier cas, la conscience dans le second. Comme on sait, Nietzsche fait de l'idéal scientifique de vérité l'héritier de l'examen de conscience<sup>1</sup> et, de façon générale, voit dans l'exigence morale de sincérité le principe du desir de vérité

---

<sup>1</sup> Cf., *GS*, 357.

au sens large<sup>1</sup>. Aussi le sens de *Wahrhaftigkeit* n'est-il pas limité chez lui à la seule « sincérité », mais devient plutôt, rappelons-le, synonyme de *Wille zur Wahrheit*<sup>2</sup>. L'être vérac est celui qui cherche à être fidèle à la vérité, autant celle des choses que celle de sa conscience. La *Wahrhaftigkeit* (véracité) est *Wahrheitsliebe* (amour de la vérité).

La probité, en revanche, se déploie dans un rapport à soi de la pensée où c'est son activité même, le sens de son rapport à l'objet qui est soumis à l'examen. Cela implique une conversion du regard puisque habituellement « lorsqu'on pense, ce n'est pas à la pensée que l'on pense. »<sup>3</sup> À la question « qu'est-ce que la vérité ? », la probité substitue ces autres questions, plus radicales selon Nietzsche : « Qu'est-ce, à vrai dire, que *je fais*? Qu'est-ce que je veux atteindre par là, *moi*, précisément ? »<sup>4</sup> « Qu'est-ce qui proprement en nous aspire à la "vérité" ? »<sup>5</sup> « Pourquoi tenez-vous cela, et précisément cela pour juste ? [...] pourquoi *écouter* le langage de votre conscience ? [...] N'avez-vous nulle notion d'une conscience intellectuelle (*von einem intellektuellen Gewissen*) ? D'une conscience derrière votre conscience ? »<sup>6</sup> La conscience morale n'est pas une instance suffisamment rigoureuse ; on peut manquer de probité sans mauvaise conscience<sup>7</sup>. L'honnêteté la plus scrupuleuse ne peut conduire à la probité sans un retour sur soi de la pensée, retour qui consiste à replacer la pensée dans l'histoire et à l'envisager comme pensée « devenue ». En ce sens, la probité est prise de possession de soi de la conscience

<sup>1</sup> « La "volonté de vérité" signifie *non pas* : "Je ne veux pas *me* laisser tromper", mais [...] "je ne veux pas tromper, pas même me tromper moi-même" : — *nous voilà sur le terrain de la morale* » (*GS*, 344 ; *KSA*, 3, p. 576 ; *OPC*, 5, p. 227-228).

<sup>2</sup> « *Der Wille zur Wahrheit, [...], jene berühmte Wahrhaftigkeit* » (*PBM*, 1 ; *KSA*, 5, p. 15) ; cf. aussi *GM*, III, 27.

<sup>3</sup> *Fragment* 38(1), juin-juillet 1885 ; *KSA*, 11, p. 596 ; *OPC*, 11, p. 330.

<sup>4</sup> *A*, 196 ; *KSA*, 3, p. 170 ; *OPC*, 4, p. 150.

<sup>5</sup> *PBM*, 1 ; *KSA*, 5, p. 15 ; *OPC*, 7, p. 21. En effet, « personne n'est encore jamais tout à fait parvenu à la connaissance de sa véracité » (3(1)-73, été-automne 1882 ; *KSA*, 10, p. 62 ; *OPC*, 9, p. 75).

<sup>6</sup> *GS*, 335 ; *KSA*, 3, p. 561 ; *OPC*, 5, p. 212 ; cf. aussi *GS*, 2 ; et, dans la même veine : « Si tous ceux qui nourrissaient une si grande idée de leur conviction [...] avaient plutôt consacré ne serait-ce que la moitié de leurs forces à rechercher à quel titre ils étaient arrivés à telle ou telle conviction, par quelle voie ils y étaient arrivés [...] quel surcroît de connaissances nous aurions ! » (*HTH I*, 630 ; *KSA*, 2, p. 356-357 ; *OPC*, 3\*, p. 300) ; ou encore : « Il est une sorte de probité (*Redlichkeit*) restée étrangère à tous les fondateurs de religion et à leurs semblables : — jamais ils ne se sont fait un cas de conscience de sonder leurs expériences vécues. "Qu'est-ce que j'ai vécu en somme ? [...] Ma raison était-elle assez lucide ?" [...] nous autres, assoiffés de raison, nous voulons scruter nos expériences vécues avec autant de rigueur qu'une expérimentation scientifique » (*GS*, 319 ; *KSA*, 3, p. 550-551 ; *OPC*, 5, p. 203).

<sup>7</sup> Cf. *A*, 456.



par l'introduction d'une « conscience derrière la conscience » : « comme si, en moi, s'était développée une seconde conscience (*zweites Bewusstsein*) »<sup>1</sup>. Alors que l'honnêteté ou la sincérité sont des vertus de la conscience morale, la probité relève de cette seconde conscience, qui « *fait défaut à la plupart* », que Nietzsche nomme la « conscience intellectuelle »<sup>2</sup>. C'est devant celle-ci que la première doit désormais comparaître. L'avènement de la probité telle que l'entend Nietzsche signe la destitution de la conscience morale au profit de la conscience intellectuelle.

Comme l'affirme S. Kofman : « La question nietzschéenne n'est pas : "Quelle est l'essence du Vrai?" mais "Que veut la volonté qui veut le Vrai ?" »<sup>3</sup>. De façon générale, souligne Deleuze, Nietzsche remplace la question métaphysique « Qu'est-ce que ? » par la question « tragique » « Qui ? » « La question : "Qui ?", selon Nietzsche, signifie ceci : une chose étant considérée, quelles sont les forces qui s'en emparent, quelle est la volonté qui la possède »<sup>4</sup>. Il s'agit donc pour Nietzsche, comme pour Kant, de remonter du discours à sa condition : non plus aux conditions formelles qui le structurent, mais aux forces vitales qui le défendent ou s'en réclament ; autrement dit, la « critique »<sup>5</sup> impliquera ici aussi une « déduction » : « mon regard s'exerçait à discerner de mieux en mieux pour savoir user de cette forme la plus difficile et la plus insidieuse de *dédution* (*Rückschluss*) — celle qui de l'œuvre remonte au créateur, de l'acte à l'auteur, de l'idéal à celui qui en a *besoin*, de toute manière de pensée et d'appréciation au *besoin* qui la détermine impérieusement. »<sup>6</sup> Or pour la culture platonico-chrétienne animée par l'idéal de véracité, la déduction ultime sera celle qui prendra pour objet la volonté de vérité

<sup>1</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *CI*, 2 ; *KSA*, 6, p. 355 ; *OPC*, 8\*, p. 323.

<sup>2</sup> *GS*, 2 ; *KSA*, 3, p. 373 ; *OPC*, 5, p. 42.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 181.

<sup>4</sup> *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 87. « À partir de quoi agit-on ? C'est la question que je pose » (7(77), printemps-été 1883 ; *KSA*, 10, p. 268 ; *OPC*, 9, p. 278).

<sup>5</sup> « Nietzsche fait une *Généalogie de la Morale* dans le même sens où Kant fait une *Critique de la Raison pure*. Le problème, dans les deux cas, est identique : il s'agit de forcer nos concepts les plus chers à exhiber leurs titres de noblesse » (H. Birault, *loc. cit.*, p. 52). Sur la différence entre la critique kantienne et la « critique » nietzschéenne, cf. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, III, 8-10.

<sup>6</sup> *GS*, 370 ; *KSA*, 3, p. 621 ; *OPC*, 5, p. 266 (trad. mod.) ; repris in *NcW*, « Nous, les antipodes ».

elle-même<sup>1</sup>. Toute la portée de la critique nietzschéenne tient dans cette question que la probité adresse à la véracité : celui qui cherche la vérité, que veut-il au juste atteindre par là ? Ainsi, s'il est vrai que la probité, en tant que volonté de respecter le texte de la nature, fut d'abord la vertu du philologue, il y a un degré supérieur de probité qui se caractérise non plus par l'amour de la vérité, mais par la résolution à l'authenticité dans le rapport à soi, c'est-à-dire par le refus du mensonge au sens où le définit Nietzsche : « Ce que j'appelle mensonge : *refuser* de voir quelque chose *que* l'on voit, *refuser* de voir quelque chose *comme* on le voit »<sup>2</sup>. Le mensonge est une affaire interne à la conscience, il est dénégation (*Verneinung*). Mentir consiste avant tout à se mentir à soi-même, à refuser le témoignage intérieur pour ainsi introduire une scission entre soi et soi. Ce mensonge à soi est aussi le plus fréquent : « Le mensonge le plus courant est celui par lequel on se ment à soi-même : mentir aux autres est, relativement, l'exception »<sup>3</sup>. La probité n'emporte donc nullement l'obligation de « dire la vérité », mais celle d'entretenir un rapport d'authenticité avec soi-même, de coïncider avec soi<sup>4</sup>.

L'idéalisme et la foi se rejoignent donc en tant que positions antithétiques de la probité. L'idéaliste et le croyant se caractérisent aux yeux de Nietzsche par le mensonge à soi. « *Ne pas* avoir à se connaître soi-même : sagesse de l'idéaliste. L'idéaliste : un être qui a des raisons de rester obscur sur lui-même et qui est assez sage pour rester obscur sur ces raisons »<sup>5</sup> ; l'idéalisme : « l'insincérité [...] faite instinct »<sup>6</sup>. « La "foi", en tant

<sup>1</sup> *GM*, III, 27.

<sup>2</sup> *AC*, 55 ; *KSA*, 6, p. 238 ; *OPC*, 8\*, p. 221.

<sup>3</sup> *Id* ; cf. aussi I(54), juillet-août 1882.

<sup>4</sup> « Comment peut-on se compromettre de nos jours ? En agissant avec conséquence. En allant en ligne droite. En disant des choses qui n'aient pas un double — ou un quintuple sens. En étant authentique » (*CI*, « Divagations d'un "inactuel" », 18 ; *KSA*, 6, p. 122 ; *OPC*, 8\*, p. 118, trad. mod.) ; « Les points de vue pour *mes propres* valeurs : [...] est-on *authentique* (*echt*) ou rien qu'*acteur* » (10(145), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 537 ; *OPC*, 13, p. 174) ; « dans les cultures de décadence [...] l'authenticité devient superflue, préjudiciable, elle met à l'écart » (*CW*, 11 ; *KSA*, 6, p. 37 ; *OPC*, 8\*, p. 43, trad. mod.). Rappelons que le thème de l'authenticité dominait déjà les *Inactuelles*. Quant à Nietzsche lui-même, on dispose du témoignage d'Overbeck : « ce dont je ne puis douter le moins du monde c'est que l'homme qu'il était était un homme authentique » (*Souvenirs sur Nietzsche*, trad. J. Champeaux, Paris, Allia, 1999, p. 15).

<sup>5</sup> Fragment 11(58), novembre 1887-mars 1888 ; *KSA*, 13, p. 29 ; *OPC*, 13, p. 228 ; aussi I(71), juillet-août 1882 : « "Idéaliste", le contraire de celui qui connaît de *manière probe* et sans crainte » (*KSA*, 10, p. 28 ; *OPC*, 9, p. 38, trad. mod.) ; et cf. déjà en *HTH II*, *OSM*, 345.

<sup>6</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *CW*, 2 ; *KSA*, 6, p. 359 ; *OPC*, 8\*, p. 328. Cf. aussi la lettre à M. von Meysenbug du 20 octobre 1888.

qu'impératif, est un *veto* contre la science — en pratique, c'est le mensonge à tout prix »<sup>1</sup> ; « "l'homme de conviction" [...], l'*antagoniste* de l'homme véridique »<sup>2</sup>. Selon la perspective nietzschéenne, le mensonge est aussi, bien sûr, la condition de possibilité du discours religieux : « Toutes les religions portent un signe attestant qu'elles doivent leur naissance à l'intellect d'une humanité primitive et sans maturité, — elles prennent toutes étonnamment à la légère l'obligation de dire la vérité »<sup>3</sup> ; « les chercheurs de Dieu [...] poursuivent d'une haine furieuse le disciple de la connaissance, et cette cadette d'entre les vertus qui a nom probité (*Redlichkeit*) »<sup>4</sup>. Le type sacerdotal constitue pour Nietzsche le type mensonger par excellence, le mensonge faisant partie de sa nature même : « Quiconque a du sang de théologien dans les veines ne peut, *a priori*, qu'être de mauvaise foi, et en porte à faux devant les choses. Le trouble qui en résulte se donne le nom de *foi* : fermer une bonne fois pour toutes les yeux pour ne pas se voir, pour ne pas souffrir au spectacle d'une incurable fausseté. »<sup>5</sup> Ainsi la « sagesse » de saint Paul, par exemple : « une ruse raffinée qui ne s'avoue jamais ce qu'il veut proprement et qui manie instinctivement l'habitude de se mentir à soi-même »<sup>6</sup>. C'est aussi en raison de son « idéalisme », de « l'insincérité [...] faite instinct »<sup>7</sup>, que Nietzsche condamne « l'esprit allemand », en vertu du mensonge à soi, de « cette douteuse malhonnêteté de l'esprit envers soi-même » qui fait qu' « on ne veut pas être

<sup>1</sup> *AC*, 47 ; *KSA*, 6, p. 225 ; *OPC*, 8\*, p. 210. « "Croire" signifie "refuser de savoir" ce qui est vrai » (*ibid.*, 52 ; p. 233 ; p. 217).

<sup>2</sup> *Ibid.*, 54 ; p. 237 ; p. 220. Cf. aussi *AC*, 23.

<sup>3</sup> *A*, 91 ; *KSA*, 3, pp. 84-85 ; *OPC*, 4, p. 74 ; et, parmi de nombreux fragments : « Je considère le christianisme comme le plus funeste mensonge de la séduction qui se soit produit jusqu'alors, comme le grand *mensonge impie* » (10(191), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 570 ; *OPC*, 13, p. 202) ; « Si modeste que l'on soit dans son exigence de probité intellectuelle on ne peut se défendre, au contact du Nouveau Testament, de ressentir comme un inexprimable dégoût » (*ibid.*, 10(204) ; p. 581 ; p. 210) ; « Qu'il n'importe guère si quelque chose est vrai ou faux mais comment cela agit — absolu *manque de probité intellectuelle*. Le mensonge, la calomnie, l'arrangement le plus insolent, tout est bon dès que cela sert à élever ce degré de chaleur, — jusqu'à ce que l'on "croie" » (*ibid.*, 10(184) ; p. 566 ; p. 198).

<sup>4</sup> *APZ*, I, « De ceux de l'outre-monde » ; *KSA*, 4, p. 37 ; p. 71.

<sup>5</sup> *AC*, 9 ; *KSA*, 6, p. 175 ; *OPC*, 8\*, p. 166.

<sup>6</sup> Fragment 10(189), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 569 ; *OPC*, 13, p. 201. Aussi l'honnêteté agira-t-elle comme « tentatrice » de l'homme de foi, du fanatique, cf. *A*, 511.

<sup>7</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *CW*, 2 ; *KSA*, 6, p. 359 ; *OPC*, 8\*, p. 328. L'idéalisme, réduit à sa plus simple expression est « négation des faits » ; en ce sens, il constitue la forme d'insincérité la plus fréquente (cf. 3(1)-46, été-automne 1882).

fixé sur son propre compte »<sup>1</sup>. Or cette insincérité est avant tout « improbité *psychologique* [...] dépravation *psychologique* »<sup>2</sup>. L'insistance sur la dimension *psychologique* montre bien que la critique s'adresse au mensonge dans sa forme réflexive et non pas transitive. La « dépravation » ne réside pas dans le fait de mentir ou de cacher la vérité à *autrui*, improbité plus « morale » que *psychologique*, mais dans celui de ne pas *être* vrai, c'est-à-dire de ne pas coïncider avec soi.

Ainsi on peut être probe au sens de Nietzsche sans être vérace, par exemple en jouant la comédie<sup>3</sup>, en portant un masque, en faisant preuve d'insouciance à l'endroit de la « vérité », mais, surtout, on peut être vérace, chercher et dire toujours la vérité, sans être probe, c'est-à-dire tout en se mentant à soi-même, tout en se faisant complice d'un recouvrement de ses mobiles véritables<sup>4</sup>. Comme le remarque M. De Launay : « La sincérité, à elle seule, sans la probité, c'est-à-dire la sincérité illusoire telle qu'elle apparaît au regard du croyant, voire du martyr, ne prouve rien quant à sa vérité »<sup>5</sup>. Plus encore, et nous sommes ici au cœur de la critique nietzschéenne de la métaphysique et de la culture de l'idéal ascétique, véracité et probité sont incompatibles : puisque le désir de vérité est toujours au service d'une volonté « cachée », être vérace, c'est être résolu à ne jamais être probe<sup>6</sup> ; d'autant plus que la « noblesse » de l'objet de la véracité (la Vérité), ainsi que la nature apparemment désintéressée du vouloir qui l'anime ont pour effet de la placer au-dessus de tout soupçon pour ainsi dire, avec la conséquence qu'on se permet ainsi de « prendre à la légère » l'exigence d'être honnête avec soi<sup>7</sup>. Comme le

<sup>1</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *CW*, 3 ; *KSA*, 6, p. 361 ; *OPC*, 8\*, p. 330. De façon générale, ce motif sera au principe de la critique de la culture judéo-chrétienne dans son ensemble (cf. *infra*, 4<sup>ème</sup> partie, section 2.1.).

<sup>2</sup> *Id.*

<sup>3</sup> Un comédien peut être authentique ou non : « les hommes vrais sont toujours rares, surtout les vrais comédiens » (*APZ*, III, « De la vertu amoindrissante » ; *KSA*, 4, p. 213 ; p. 219) ; cf. aussi 10(145), automne 1887. Sur la question du comédien et du masque, cf. *infra* 3<sup>ème</sup> partie, section 4.1.

<sup>4</sup> En ce sens, « la véracité (*Wahrhaftigkeit*) [...] n'est absolument pas un argument en faveur de la [vérité] » (*A*, 73 ; *KSA*, 3, p. 72 ; *OPC*, 4, p. 63) ; « Personne n'est encore jamais tout à fait parvenu à la connaissance de sa véracité » (3(1)-73, été-automne 1882 ; *KSA*, 10, p. 62 ; *OPC*, 9, p. 75).

<sup>5</sup> *Nietzsche. Œuvres*, tome 1, préface, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2000, p. 21, note 2.

<sup>6</sup> « Qui veut s'élever jusqu'à l'ultime connaissance doit aussi laisser la véracité derrière lui » (2(42), été-automne 1882 ; *KSA*, 10, p. 50 ; *OPC*, 9, p. 62, trad. mod.). Cf. aussi *CI*, « Divagations d'un "inactuel" », 42.

<sup>7</sup> Cf. *A*, 456.

suppose Nietzsche dans ce fragment de l'été 1887 : « *Pensée fondamentale*: la fausseté apparaît si profonde, si universelle, la *volonté* est à ce point orientée contre la connaissance directe de soi, la capacité d'appeler les choses par leur nom que *la supposition suivante est fort vraisemblable*: la *vérité*, la *volonté de vérité* serait en fait quelque chose de tout autre et même un simple *déguisement* »<sup>1</sup>.

Rien n'est donc en apparence plus étranger à la notion de probité que l'idée kantienne d'un *devoir* de véracité<sup>2</sup>. Toutefois, bien que Kant condamne le mensonge à autrui, il voit aussi dans le mensonge à soi la forme la plus grave du mensonge, la contravention par excellence au devoir de véracité : « Par le mensonge extérieur l'homme se rend méprisable aux yeux d'autrui, mais par le mensonge intérieur, ce qui est encore bien pis, il se rend méprisable à ses propres yeux et attente à la dignité de l'humanité en sa propre personne »<sup>3</sup>. Qu'est-ce que le mensonge intérieur pour Kant ? Un « manque de conscience (*Gewissenhaftigkeit*), c'est-à-dire de pureté (*Lauterkeit*) dans la confession devant son juge *intérieur* »<sup>4</sup>. Or propreté et pureté sont d'autres noms de la probité nietzschéenne<sup>5</sup> : dans la probité « il y a comme une exigence de propreté (*Reinlichkeit*) »<sup>6</sup> : « On peut être ce qu'on veut, génie ou comédien — mais de façon propre ! »<sup>7</sup> ; « une pureté (*Lauterkeit*) absolue envers moi est pour moi nécessité

<sup>1</sup> Fragment 8(1), été 1887 ; *KSA*, 12, p. 324 ; *OPC*, 12, p. 316.

<sup>2</sup> « C'est donc un commandement de la raison qui est sacré, absolument impératif, qui ne peut être limité par aucune convenance : en toutes déclarations, il faut être *véridique* [*wahrhaft*] » (*Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1992, p. 69-70) ; « La plus grande transgression du devoir de l'homme envers lui-même considéré uniquement comme être moral (envers l'humanité en sa personne), est le contraire de la véracité (*Wahrhaftigkeit*) : le mensonge » (*Doctrine de la vertu*, 1, 1<sup>ère</sup> partie, liv. 1, sec. 2, par. 9, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968, p. 103).

<sup>3</sup> *Doctrine de la vertu*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>5</sup> Ajoutons que la pureté (*Lauterkeit*) est aussi associée à la probité (*Redlichkeit*) chez Kant. C'est ainsi que dans le passage cité plus haut, le manque de pureté est désigné par le terme d'improbité (*Unredlichkeit*). Toutefois, pour Kant, et contrairement à Nietzsche, la *Redlichkeit* doit être pensée en tant que modalité particulière de la véracité (*Wahrhaftigkeit*) et non pas comme une vertu distincte : « *Die Wahrhaftigkeit in Erklärungen wird auch Ehrlichkeit und, wenn diese zugleich Versprechen sind, Redlichkeit, überhaupt aber Aufrichtigkeit genannt* » (« La véracité dans les déclarations s'appelle aussi *loyauté* et, si ce sont en même temps des promesses, *probité*, et, de manière générale, *bonne foi* », *ibid.*, p. 104, trad. mod.). En ce sens, soulignons que le mot de *Redlichkeit* n'est pas répertorié dans le *Kant-Lexikon* de R. Eisler.

<sup>6</sup> Fragment 7(40), fin 1880 ; *KSA*, 9, p. 326 ; *OPC*, 4, p. 602 (trad. mod.).

<sup>7</sup> *Id.*

vitale »<sup>1</sup> (*Lauterkeit* signifie à la fois pureté et sincérité). De même, l'ouvrage qui « n'est qu'un dithyrambe en l'honneur de la [...] pureté »<sup>2</sup> a pour acteur principal Zarathoustra, celui qui est « plus sincère qu'aucun autre penseur »<sup>3</sup>. Après le devoir de véracité kantien, la probité ne serait-elle donc qu'une autre forme de l'exigence chrétienne de pureté<sup>4</sup> qui se révèle dans l'épreuve de l'examen de conscience ?

En un sens, oui. Dans les deux cas, l'exigence renvoie à une force de résistance contre le penchant naturel de la conscience à se mentir à elle-même. Il s'agit bien pour Nietzsche, comme pour Kant, de coïncider avec soi<sup>5</sup>. Soulignons toutefois deux différences importantes. La première concerne le fondement de l'exigence. Pour Kant, la véracité relève du devoir de l'homme envers lui-même en tant qu'être moral. La véracité est une condition de sa dignité. Or, pour Nietzsche, un tel fondement, l'obéissance au « devoir », invalide d'avance le projet même d'une coïncidence avec soi. Tout d'abord, parce que selon lui le recours au devoir est souvent une façon de se mentir à soi-même pour légitimer un comportement fondé en réalité sur un pathos particulier<sup>6</sup>. Ensuite, et surtout, parce que par définition le devoir s'oppose à ce qui est personnel et singulier : « La “vertu”, le “devoir”, le “bien en soi”, le bien doté du caractère de l'impersonnalité et de l'universalité — ce ne sont là qu'élucubrations qui expriment le déclin, le dernier degré d'affaiblissement de la vie [...]. Rien qui mine plus profondément, plus intimement, que ce devoir “impersonnel”, ce sacrifice au Moloch de l'abstraction. »<sup>7</sup> Pourtant, Nietzsche ne semble pas invoquer autre chose lorsqu'il déclare qu'à lui « aussi

<sup>1</sup> *EH*, « Pourquoi je suis si sage », 8 ; *KSA*, 6, p. 275 ; *OPC*, 8\*, p. 256 (trad. mod.).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 276 ; p. 256. « J'aime tout ce qui est pur » (*APZ*, II, « De la canaille » ; *KSA*, 4, p. 124 ; p. 140).

<sup>3</sup> *Ibid.*, « Pourquoi je suis un destin », 3 ; p. 367 ; p. 335.

<sup>4</sup> Par exemple, Matthieu, V, 8.

<sup>5</sup> On peut penser qu'en cette proximité un héritage commun est à l'œuvre (c'est, en un sens, l'hypothèse de Nietzsche lui-même), celui de la tradition chrétienne, puis protestante, de l'examen de conscience. Comme le suggère B. Williams : « *it is tempting to speculate that the rise of ideas of authenticity [...] was shaped by the Protestant rejection of auricular confession. The priest could absolve me on the basis of what he took to be my best efforts at sincerity, and reassure me that I had done enough. When I was alone before a silent God, it might well seem that only an absolute sincerity would do, a total confrontation with myself* » (*op. cit.*, p. 301, note 1).

<sup>6</sup> Cf. *GS*, 5.

<sup>7</sup> *AC*, 11 ; *KSA*, 6, p. 177 ; *OPC*, 8\*, p. 168 ; cf. aussi *GS*, 335.

s'adresse encore un "tu dois" », ou que sa probité se présente comme un impératif qui l'oblige (*zwingt*) à tirer certaines conclusions<sup>1</sup>. Toutefois, si, en ce sens, Nietzsche *obéit* à un commandement intérieur, celui-ci vise toujours le dépassement du discours abstrait « universalisant » de l'idéalisme vers la coïncidence avec la réalité concrète de la vie, c'est-à-dire la coïncidence avec soi : « que chacun invente *sa* propre vertu, *son* impératif catégorique bien à lui »<sup>2</sup> ; impératif dont le précepte de Pindare fournit pour Nietzsche la formule générale : « *Que dis ta conscience ? "Tu dois devenir qui tu es" »*<sup>3</sup>. Fétichisme du discours, de la vérité, de l'universel, le devoir kantien de véracité n'est pour Nietzsche qu'une autre manifestation de l'idéalisme, c'est-à-dire de mensonge à soi. Ce qui est en jeu dans l'exigence d'« être vrai » n'est pas pour lui la « dignité », mais la prise de possession de soi par soi<sup>4</sup>.

La seconde différence tient au critère auquel doit être mesuré l'exigence de coïncidence. Pour Kant, le mensonge à soi est la conséquence d'un manque de scrupules, de « conscience » (*Gewissenhaftigkeit*), c'est-à-dire de « pureté devant son juge *intérieur* ». Or, on l'a vu, Nietzsche conteste l'autorité d'un tel juge. Le primat du processus « interprétatif » de la vie, de la volonté de puissance, est incompatible avec l'idée d'une fonction judiciaire désintéressée et impartiale. Un juge est toujours aussi partie. Paradoxalement, l'exigence kantienne de pureté n'est, en ce sens, pas assez rigoureuse au yeux de Nietzsche : « pourquoi *écouter* le langage de votre conscience ? » La « bonne conscience » n'exclut pas la possibilité du mensonge à soi. L'autorité du « juge intérieur » kantien doit être révoquée, ou disons mise en tutelle. Telle est la fonction de la « conscience intellectuelle ». De plus, en toute rigueur, cette « conscience derrière la conscience » doit non seulement déployer un tribunal au-dessus de la

<sup>1</sup> Cf. *GS*, 335.

<sup>2</sup> *AC*, 11 ; *KSA*, 6, p. 177 ; *OPC*, 8\*, p. 168. Cf. aussi *A*, 529.

<sup>3</sup> *GS*, 270 ; *KSA*, 3, p. 519 ; *OPC*, 5, p. 172.

<sup>4</sup> Et encore : alors que la dignité peut être niée mais aussi reconquise ou affirmée, dans la mesure où la probité (et donc l'authenticité) dépend du degré de puissance, il est difficile de l'élever au rang d'impératif pour celui qui en serait dépourvu (cf. 4<sup>ème</sup> partie, section 2.1.).

conscience morale, mais doit aussi, puisque toujours menacée par le mouvement de pétrification du mensonge à soi, se soumettre elle-même sans cesse à sa propre tutelle en quelque sorte. Là où la conscience morale constitue pour Kant un « fait »<sup>1</sup>, le fait de l'autorité morale en l'homme<sup>2</sup>, la conscience intellectuelle tient son autorité de ce qu'elle est conscience qu'il n'y a « pas de faits », et donc qu'elle-même est aussi « historique de part en part » : « Ce qui nous sépare aussi bien de Kant que de Platon et de Leibniz : nous ne croyons qu'au devenir seulement, aussi dans le domaine de l'esprit, nous sommes *historiques* de part en part. »<sup>3</sup> En conséquence, contre le tribunal sans appel de la conscience morale, Nietzsche oppose l'exercice du droit d'appel permanent de la conscience intellectuelle.

L'authenticité ou la coïncidence que vise la probité ne peut être comprise dans le sens d'une transparence à soi du sujet qu'elle aurait pour fonction de garantir. Rappelons-le, la probité n'est pas une « vertu socratique » et son exigence ne saurait s'apparenter au « connais-toi toi-même » : « “Chacun est à soi-même le plus lointain” — c'est là ce que savent tous les sondeurs de l'âme, pour leur grand malaise ; et la sentence : “connais-toi toi-même”, dans la bouche d'un dieu, adressée aux hommes, est presque une méchanceté. »<sup>4</sup> Dans une lettre du 23 février 1887, Nietzsche fait part à Overbeck de son enthousiasme à la découverte de Dostoïevski, auquel il se sent apparenté et dont il goûte particulièrement les *Notes d'un souterrain*, ouvrage qu'il qualifie de « sorte d'auto-raillerie (*Selbstverhöhnung*) du *gnôthi seauton* »<sup>5</sup>. De même, dans l'aphorisme 32 de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche oppose à l'esprit probe, qui s'efforce de remonter au-

<sup>1</sup> En effet : « tout homme possède originairement une telle conscience en lui. [...] La conscience [...] est un fait inéluctable » (*Doctrine de la vertu, op. cit.*, p. 72).

<sup>2</sup> « La conscience est la raison pratique représentant à l'homme son devoir pour l'acquitter ou le condamner en chacun des cas où s'applique la loi. [...] Quand l'on dit donc : cet homme *n'a pas de conscience*, on veut dire qu'il ne se soucie pas de ce que lui dit sa conscience » (*id.*).

<sup>3</sup> Fragment 34(73), avril-juin 1885 ; *KSA*, 11, p. 442 ; *OPC*, 11, p. 171 (trad. mod.). Pour un exemple d'interprétation « historique » de la conscience, cf. *HTH II, VO*, 52.

<sup>4</sup> *GS*, 335 ; *KSA*, 3, p. 560 ; *OPC*, 5, p. 211.

<sup>5</sup> *SB*, 8, p. 28.



delà de la surface et de l'épiderme que sont les déterminations conscientes, la « superstition », l'« interprétation singulièrement étroite » que recouvre le « connais-toi » socratique<sup>1</sup>. Que ce soit en tant que vertu morale d'obéissance au devoir de véridicité, vertu « chrétienne » (ou kantienne), ou en tant que vertu « socratique » de l'amour de la vérité contre les séductions sophistiques et le règne de l'opinion, la véracité demeure une vertu de la conscience, du sujet moral ou réflexif. En revanche, en tant que vertu de la « conscience intellectuelle », la probité s'oppose à la conscience réflexive, non pas en tant que son contenu serait un savoir<sup>2</sup>, mais plutôt en tant qu'elle est conscience de l'hétéronomie de la réflexion, c'est-à-dire de l'erreur ou l'illusion inhérentes à tout savoir et à toute conscience finie ; bref, en tant que conscience de soi de la pensée comme pensée en devenir, comme « esprit ». Non seulement le projet d'une connaissance de *soi* présuppose-t-il l'existence d'une identité ou d'une nature permanente, ce que Nietzsche récuse expressément, mais, de façon plus générale, il impliquerait que la probité, à l'instar de la véracité, ait pour objet la « vérité », en l'occurrence celle du sujet. Or, répétons-le, alors que la *Wahrhaftigkeit* désigne la vertu d'une pensée qui, se croyant pure « et comme engendrée d'elle-même »<sup>3</sup>, reste tournée vers le dehors, vers la « vérité » d'un objet, fût-ce la vérité d'un sujet devenu objet pour la réflexion, la *Redlichkeit* désigne cette disposition de la pensée faisant retour sur elle-même, non pas en tant qu'elle se prend elle-même pour *objet de réflexion*, mais en tant

<sup>1</sup> *KSA*, 5, p. 50-51 ; *OPC*, 7, p. 51.

<sup>2</sup> Tel que le prétend J.-L. Nancy : « La *Redlichkeit* relève de la "conscience intellectuelle", mais celle-ci n'est pas un *Selbstbewusstsein*, ni même un *Bewusstsein*, c'est un savoir, un *Wissen* » ; or ce savoir serait celui de la physique qui se présenterait dans la probité comme un nouvel impératif moral : « C'est le *Wissen* de la nécessité, et c'est ainsi la vérité physique qui se fait reconnaître dans la *Redlichkeit*. [...] La *Redlichkeit* est une conscience morale qui ne consiste en rien d'autre que dans la conformité à la loi de la *physis* » (*op. cit.*, p. 78). Contre Nancy, soulignons que l'affirmation de la « physique » à laquelle conduit la probité n'est qu'une position temporaire qui, comme bon nombre de thèses nietzschéennes, sera « dépassée » (cf. par exemple *PBM*, 14) ; bref, et l'aphorisme 335 du *Gai savoir* sur lequel s'appuie sa lecture le formule clairement, le « savoir » de la physique est d'une valeur moindre que la probité. Il nous semble juste d'affirmer que la probité se présente sous la forme d'un impératif. Toutefois, ce dernier doit être compris non comme le commandement de la loi de la *physis*, ni comme la vérité qui dépasse le sujet et « tombe » sur lui, qui « le tient *sous sa loi* » (Nancy, *op. cit.*, p. 85), mais selon la perspective de la contingence historique, en tant qu'héritière de la véracité chrétienne issue du discours sacerdotal, comme exigence d'hyper-lucidité qui engage la conscience dans un mouvement régressif infini.

<sup>3</sup> *GS*, 110 ; *KSA*, 3, p. 470 ; *OPC*, 5, p. 128.

qu'elle se saisit comme pensée en devenir, incarnée, c'est-à-dire avant tout comme un « faire » ou un « vouloir » : « "Volonté de vérité !" Ne parlons plus de manière si naïve et grandiloquente ! Nous voulons faire en sorte que le monde soit pensable, si possible visible — oui *faire* ! »<sup>1</sup> La probité ne vise pas l'impossible transparence à soi d'un sujet, Nietzsche éprouve « une insurmontable méfiance à l'endroit de la *possibilité* de se connaître soi-même »<sup>2</sup>, mais la coïncidence avec soi de la pensée, c'est-à-dire la conscience de soi de la pensée comme pensée vivante.

Mais alors, comment juger d'une telle coïncidence ? Le problème qui se pose ici est celui du critère dont la probité se veut la mise en œuvre. En vertu de quoi une position résiste-t-elle ou non à l'exigence de probité ? Étant donnée la critique nietzschéenne du sujet et de l'identité, que peut bien signifier au juste cette disposition à ne pas se mentir à soi-même ? À quoi mesurer la probité alors même qu'on ne peut compter sur un « juge intérieur », sur une instance stable et permanente ? Comment savoir que l'on ne se ment pas, qu'une pensée ou une proposition ne constituent pas une nouvelle ruse du « corps » inaperçue, si « toute philosophie *dissimule* aussi une philosophie, toute opinion est aussi une cachette, toute parole aussi un masque »<sup>3</sup> ? En un mot, comment garantir que la probité ne soit pas moins dupe d'elle-même que la vérité ?

On l'a vu, la probité ne se démontre pas par l'adéquation avec un objet, elle ne peut jamais être prouvée par la conformité ou la justesse d'une proposition. Aussi ne se réalise-t-elle pas dans le simple *examen* de la réalité, que ce soit celle du monde ou de la conscience. En effet, elle consiste bien plutôt dans une *mise à l'épreuve* constante de la pensée par elle-même (la *probitas* renvoie à la *proba*, l'épreuve) ; la probité est en effet

<sup>1</sup> Fragment 3(1)-284, été-automne 1882 ; KSA, 10, p. 87 ; OPC, 9, p. 97 (trad. mod.) ; aussi « les pensées sont des actions » (I(16), automne 1885-printemps 1886 ; KSA, 12, p. 14 ; OPC, 12, p. 24).

<sup>2</sup> PBM, 281 ; KSA, 5, p. 230 ; OPC, 7, p. 200. M. Kessler affirme à juste titre : « Nietzsche la [= la sincérité] récusé lorsqu'elle est synonyme d'une prétention quelconque de la conscience à se rendre transparente à elle-même tandis qu'il la prise lorsqu'elle traduit la relation authentique de la conscience avec elle-même, dans l'aveu de ses limites » (*Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 132, note, 3).

<sup>3</sup> PBM, 289 ; KSA, 5, p. 234 ; OPC, 7, p. 204.

« ce qui est par soi-même et à soi-même son épreuve et sa preuve »<sup>1</sup>, épreuve dont l'œuvre entière de Nietzsche porte la marque et dont il nous donne çà et là quelques indications de méthode : la probité exige de prendre parti contre soi-même<sup>2</sup>, de faire preuve de dureté, de suspicion, de haine envers ses propres vertus<sup>3</sup> ; aussi « cela fait partie de la probité première de la pensée » de « ne jamais réprimer ni te taire à toi-même une objection que l'on peut faire à ta pensée! [...] Tu dois chaque jour mener aussi campagne contre toi-même »<sup>4</sup> ; cela veut aussi dire, contre le manque de probité du type sacerdotal, de « scruter [ses] expériences vécues avec autant de rigueur qu'une expérimentation scientifique »<sup>5</sup> ; enfin : « être probe dans les choses de l'esprit, qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire être sévère pour ses inclinations, mépriser les "beaux sentiments", faire de chaque oui, de chaque non, un cas de conscience ! »<sup>6</sup> « Faire de chaque oui, de chaque non, un cas de conscience » est une autre façon de dire que la probité traduit la suprême exigence d'une pensée qui est à soi-même sa pierre de touche et son propre critère. Elle constitue la rencontre de la pensée avec elle-même, en amont de tous ses objets possibles, y compris celui du « sujet » ou de la « vérité »<sup>7</sup>. La probité implique donc pour la pensée l'exigence de ne pas s'arrêter en chemin, de ne pas être dupe de sa pétrification dans un discours<sup>8</sup>, ce qui constitue justement pour

<sup>1</sup> J.-L. Nancy, *op. cit.*, p. 74.

<sup>2</sup> *HTH II*, préface, 4. En ce sens, Overbeck remarquera : « Je ne connais personne qui comme Nietzsche se rende la vie aussi difficile pour être d'accord avec soi-même » (lettre à Rohde du 23 septembre 1886, *Franz Overbeck, Erwin Rohde. Briefwechsel*, éd. par A. Patzer, Berlin, 1990).

<sup>3</sup> *HTH I*, préface, 6 ; *A*, 510.

<sup>4</sup> *A*, 370 ; *KSA*, 3, p. 244 ; *OPC*, 4, p. 215 (trad. mod.). D'autant plus que la pensée a une tendance « naturelle » au mensonge à soi en raison de la logique même du « pragmatisme vital » ; ainsi cet avertissement tiré du *Gai savoir* : « Prends garde ! il se met à réfléchir : à l'instant il va sortir un mensonge » (157 ; *KSA*, 3, p. 497 ; *OPC*, 5, p. 152).

<sup>5</sup> *GS*, 319 ; *KSA*, 3, p. 551 ; *OPC*, 5, p. 203.

<sup>6</sup> *AC*, 50 ; *KSA*, 6, p. 230 ; *OPC*, 8\*, p. 214.

<sup>7</sup> Comme le dit J.-L. Nancy : « La *Redlichkeit* fait au moins signe vers quelque chose d'avant la vérité, et d'avant le sujet » (*op. cit.*, p. 74) ; et même d'avant le langage, pourrait-on ajouter. En effet, ce dernier constitue déjà pour Nietzsche une « pétrification » de l'esprit, dont l'activité excède le cadre du discours : « On ne peut rendre entièrement en paroles même ses propres pensées » (*GS*, 244 ; *KSA*, 3, p. 514 ; *OPC*, 5, p. 168) ; « Pour moi tout discours est trop lent » (*APZ*, II, « L'enfant au miroir » ; *KSA*, 4, p. 107 ; p. 127, trad. mod.) ; « Ce pour quoi nous trouvons des paroles, c'est que nous l'avons dépassé » (*CI*, « Divagations d'un "inactuel" », 26 ; *KSA*, 6, p. 128 ; *OPC*, 8\*, p. 123) ; cf. aussi *GS*, 298 et *PBM*, 296.

<sup>8</sup> « Qui se montre maintenant inflexible, sa probité lui cause souvent des remords : car l'inflexibilité est une vertu d'un autre âge que la probité » (*GS*, 159 ; *KSA*, 3, p. 497 ; *OPC*, 5, p. 152) ; celui qui aspire à la « connaissance » doit être en mesure de « rejeter sans crainte et à tout moment ce qui fut jusqu'alors sa propre opinion, et d'une manière absolue d'exprimer sa méfiance à l'égard de tout ce qui en lui tendrait à

Nietzsche le mensonge à soi de la véracité philosophique<sup>1</sup>. L'être vérac préfère la vérité à la vie<sup>2</sup>, en ce qu'il veut enfermer cette dernière dans la logique et la grammaire. Aussi est-il toujours « métaphysicien »<sup>3</sup>, un « esprit » devenu « raison », dont la pensée court le risque de se durcir en système<sup>4</sup>, « un philosophe qui refuse d'accorder plus longtemps à son esprit qu'il est *vivant*, tel un arbre, gagnant en étendue et puisant insatiablement en lui-même, qui n'aura de cesse qu'il n'en ait extrait et fabriqué quelque chose sans vie »<sup>5</sup>. La probité, en revanche, en tant que conscience de soi de l'« esprit vivant », conduit à « cette vastitude intérieure qui [...] exclut le danger que l'esprit s'éprenne jamais de ses propres voies pour s'y perdre et reste dans quelque coin à cuver son ivresse »<sup>6</sup>. En ce sens, on peut dire que par sa résolution à la probité, Nietzsche veut prendre acte de cette implication dernière contenue dans la définition platonicienne de la pensée comme « entretien de l'âme avec elle-même »<sup>7</sup> et dont toute l'histoire de la philosophie, avec les notions du Bien, de Dieu, du sujet, de la nature, de l'être, etc., semble à ses yeux avoir plutôt cherché à se déprendre<sup>8</sup> : il ne peut y avoir en définitive pour la pensée d'autre critère qu'elle-même. La probité se prolonge dans la reconnaissance que le seul discours possible est l'« anti-discours » de l'expérimentation<sup>9</sup>, de l'essai qui est aussi épreuve par et pour la pensée. La *probitas* se manifeste dans un *probo* (essayer, éprouver) qui

---

se *solidifier* » (GS, 296 ; KSA, 3, p. 537 ; OPC, 5, p. 190) ; « On ne reste *jeune* qu'à condition que l'âme ne se mette pas au repos » (CI, « La morale, une anti-nature », 3 ; KSA, 6, p. 84 ; OPC, 8\*, p. 84) ; cf. aussi GS, 164, 295 et 296.

<sup>1</sup> Cf. 11(5), novembre 1887-mars 1888.

<sup>2</sup> GS, 344.

<sup>3</sup> *Id.*

<sup>4</sup> Or « l'esprit de système est un manque de probité » (CI, « Maximes et traits », 26 ; KSA, 6, p. 63 ; OPC, 8\*, p. 65).

<sup>5</sup> Fragment 9(181), automne 1887 ; KSA, 12, p. 445 ; OPC, 13, p. 100. Cf. aussi CI, « La "raison" dans la philosophie », 1. En ce qui concerne Nietzsche, Deleuze peut affirmer à juste titre : « Dans l'irrationalisme, il ne s'agit pas d'autre chose que de la pensée, pas d'autre chose que de penser. Ce qu'on oppose à la raison, c'est la pensée elle-même ; ce qu'on oppose à l'être raisonnable, c'est le penseur lui-même » (*Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 107). P. Wotling parlera en ce sens de « la fluidité et [...] la souplesse de la pensée vivante » (*Nietzsche et le problème...*, *op. cit.*, p. 39).

<sup>6</sup> *HTH I*, préface, 4 ; KSA, 2, p. 18 ; OPC, 3\*, p. 17. La « sagesse », dit Nietzsche, est « un refuge du philosophe pour se soustraire à l'esprit (*Geist*) » (GS, 359 ; KSA, 3, p. 607 ; OPC, 5, p. 254).

<sup>7</sup> *Le Sophiste*, 263e.

<sup>8</sup> C'est dans la mesure où pour Nietzsche la recherche philosophique, en tant que mise en œuvre de la véracité, vise en dernier recours à parvenir au point (la vérité) où elle pourrait s'arrêter que s'explique cette affirmation apparemment excessive : « il n'y a dans toute l'histoire de la philosophie aucune probité intellectuelle » (14(109), printemps 1888 ; KSA, 13, p. 287 ; OPC, 14, p. 80).

<sup>9</sup> *PBM*, 210.

débouche sur la *probatio* ou la *proba* (épreuve, essai, examen), dans un *probieren* qui s'effectue dans la *Probe*, ou, ce qui est synonyme, dans le *Versuch*, c'est-à-dire l'expérimentation d'un discours ouvert, de la parole à jamais inachevée.

## 2. *Ecce Homo* et le paradoxe de l'autoportrait

### 2.1. L'entreprise autobiographique : Nietzsche vs Rousseau

Et pourtant Nietzsche y va d'une tentative d'autoportrait : « il me paraît indispensable de dire *qui je suis* »<sup>1</sup>. Comme Rousseau, il sent le besoin de « rétablir les faits ». Les premières lignes d'*Ecce Homo* présentent de ce point de vue une ressemblance évidente avec la note placée en tête des *Confessions*. Il s'agit dans les deux cas de remédier à l'incompréhension et l'injustice des contemporains<sup>2</sup>. Mais si le mobile semble en apparence semblable (nous verrons qu'il ne s'agit là que d'une apparence), la nature du projet diffère radicalement. À l'ambitieuse « entreprise » des *Confessions*, annoncée d'entrée de jeu de façon grandiloquente : « Voici le seul portrait d'homme, peint exactement d'après nature et dans toute sa vérité, qui existe et qui probablement existera jamais », répond le programme plus « intime », Nietzsche s'adressant d'abord à lui-même, et, paradoxalement (compte tenu du titre de l'ouvrage !), plus modeste d'*Ecce Homo* : « je me conte ici ma vie... »<sup>3</sup> Si Rousseau propose de se peindre, Nietzsche fait de l'histoire vivante. Même si le verbe *erzählen* ne renvoie pas nécessairement à un récit fictif, il va de soi, étant donné le propos parfois excessif de l'ouvrage, que Nietzsche nous convie ici à un « conte » plutôt qu'à une biographie proprement dite. Non pas que le récit soit pure fiction, mais il semble que pour Nietzsche la vérité biographique soit mieux servie par un peu d'exagération et de fantaisie que par une fidélité scrupuleuse aux « faits ».

<sup>1</sup> *EH*, avant-propos, 1 ; *KSA*, 6, p. 257 ; *OPC*, 8\*, p. 239.

<sup>2</sup> « Mais la disproportion entre la grandeur de ma tâche et la *petitesse* de mes contemporains s'est manifestée en ce que l'on ne m'a ni entendu, ni même aperçu. [...] Dans ces conditions il est pour moi un devoir, [...] c'est celui de dire : "Écoutez-moi, car je suis tel et tel. Mais surtout n'allez pas me prendre pour un autre !" » (*id.*) ; de même, devant la « *petitesse* » de ses contemporains Rousseau voit dans *Les Confessions* le « seul monument sûr de [s]on caractère qui n'ait pas été défiguré par [s]es ennemis » (*Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1959, p. 3).

<sup>3</sup> Note qui précède le premier chapitre ; *KSA*, 6, p. 263 ; *OPC*, 8\*, p. 244. Comme le dit J. Derrida : « il est le premier sinon le seul *destinataire* de la narration » (*Otobiographies*, Paris, Galilée, 1984, p. 56-57).

En effet, le projet rousseauiste de se peindre « exactement d'après nature et dans toute sa vérité », comme celui de toute autobiographie « réaliste » en général, repose sur deux présupposés incompatibles avec la probité. Tout d'abord, il suppose qu'il existe une voie d'accès au moi « dans sa vérité » et, dans le cas particulier de l'autobiographie, que cet accès puisse s'offrir à l'auto-examen. Pareil accès relève pour Rousseau de l'évidence. Aucun détour réflexif ou herméneutique n'est nécessaire, le contact avec la « vérité du cœur » est immédiat : « Je sens mon cœur »<sup>1</sup>. Et si l'intimité du rapport peut parfois être rompue, une simple introspection suffira à la rétablir. Que chacun soit son meilleur juge va donc de soi pour Rousseau car, au fond, comme il le dit à Malesherbes : « passant ma vie avec moi je dois me connaître »<sup>2</sup>. Bref, tel que l'affirme J. Starobinski : « Pour Jean-Jacques, la connaissance de soi n'est pas un problème : c'est une donnée »<sup>3</sup>. Deuxièmement, le projet autobiographique s'enracine dans le désir de livrer une représentation unifiée et cohérente de soi dont il présuppose donc la possibilité : « tout est un dans mon caractère »<sup>4</sup>. Quel sens y aurait-il à vouloir se peindre sans la croyance qu'un tel *soi* existe ? Car c'est bien d'un *portrait* dont il s'agit pour Rousseau. L'exigence du portrait renvoie donc à la possibilité de tracer les contours définis de la personnalité, de dégager d'une multiplicité de traits des constances qui dessinent la limite déterminant une identité.

Or, nous l'avons vu, ce sont deux postulats irrecevables selon Nietzsche. À moins de multiplier les « portraits », à la manière des séries des peintres impressionnistes, pour rendre compte de la nature toujours changeante de la réalité — et encore, il faudrait une multiplication à l'infini avec ce que pourrait comporter de vain un tel projet —, un discours ne peut jamais rendre adéquatement la « vérité » d'un être, dont la nature fluide se présente bien plutôt sous la forme d'une succession d'états affectifs, de rapports

<sup>1</sup> *Les Confessions*, *op. cit.*, 1, p. 5.

<sup>2</sup> Lettre à Malesherbes du 4 janvier 1762, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 1133.

<sup>3</sup> *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 216.

<sup>4</sup> *Ebauches des Confessions*, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 1153.

divers entre des « instincts »<sup>1</sup>. De plus, le regard au moyen duquel doit être mené l'examen, participant lui aussi du devenir interne, étant aussi dépendant des fluctuations affectives, ne saurait constituer un point de vue permanent et objectif sur la réalité : « la raison inventive » est constamment influencée par les « souffleurs » toujours changeants que sont les instincts<sup>2</sup>. Sans compter que la réalité tout en nuances de la vie psychique, nuances qui « tissent précisément la trame de notre caractère et de notre destin »<sup>3</sup>, ne peut qu'échapper aux approximations grossières et aux préjugés du langage qui n'en fixent que les états extrêmes<sup>4</sup>. De façon générale, « toute notre prétendue conscience n'est que le commentaire fantaisiste d'un texte inconnu, peut-être inconnaissable »<sup>5</sup>. En conséquence, « nous ne sommes pas ce que nous semblons être d'après les seuls états dont nous ayons conscience et pour lesquels nous ayons des mots »<sup>6</sup>. Contrairement à « tous les sondeurs de l'âme », Rousseau semble ignorer que « chacun est à soi-même le plus lointain ». Ainsi, l'idée même d'un « portrait d'après nature », fondée sur le fantasme d'une impossible transparence à soi du sujet, en plus de trahir une psychologie nihiliste<sup>7</sup>, constitue pour Nietzsche un contresens.

Certaines de ces difficultés n'échappent pas à Rousseau. Il reconnaît, par exemple, l'influence de la fluctuation de l'humeur sur l'objectivité du regard<sup>8</sup>, ainsi que l'inaptitude du langage ordinaire à rejoindre les subtiles variations de la vie intérieure : « Il faudrait pour ce que j'ai à dire inventer un langage aussi nouveau que mon projet : car quel ton, quel style prendre pour débrouiller ce chaos immense de

<sup>1</sup> Cf. *A*, 119. « Chaque jour je m'étonne : *je ne me connais pas moi-même !* » s'exclame-t-il à la fin de 1880 (7(39); *KSA*, 9, p. 325; *OPC*, 4, p. 602). Sur ce point, Nietzsche dénonce la « parfaite immaturité des moralistes qui supposent notre soi caché, aux peaux multiples, capable d'être *simple* ; qui disent "montre-toi tel que tu es" ; comme s'il ne fallait pas pour cela que l'on fût d'abord quelque chose qui *est* » (11(125), novembre 1887-mars 1888 ; *KSA*, 13, p. 60 ; *OPC*, 13, p. 253) ; « tu es toujours un autre » (*GS*, 307 ; *KSA*, 3, p. 544 ; *OPC*, 5, p. 197).

<sup>2</sup> Cf. *A*, 119 ; voir déjà *HTH II*, *OSM*, 223.

<sup>3</sup> *A*, 115 ; *KSA*, 3, p. 107 ; *OPC*, 4, p. 96.

<sup>4</sup> *Id.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, 119 ; p. 113 ; p. 101.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 115 ; p. 107-108 ; p. 96. De même, « les actions ne sont *jamais* ce qu'elles nous paraissent être » (*ibid.*, 116 ; p. 109 ; p. 97).

<sup>7</sup> « L'"étude d'après nature" est un signe de soumission, de faiblesse » (9(110), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 399 ; *OPC*, 13, p. 66).

<sup>8</sup> Cf. *Ébauches des Confessions*, *op. cit.*, p. 1154.



sentiments si divers, si contradictoires »<sup>1</sup>. La nécessité d'un nouveau langage découle de la nouveauté du projet. L'objet du portrait rousseauiste, c'est-à-dire Jean-Jacques lui-même dans son essence, c'est la nature de son âme telle que la lui révèle le sentiment intérieur : « Je puis faire des omissions dans les faits, des transpositions, des erreurs de date ; mais je ne puis me tromper sur ce que j'ai senti [...]. C'est l'histoire de mon âme que j'ai promise, et pour l'écrire fidèlement je n'ai pas besoin d'autres mémoires »<sup>2</sup>. Autrement dit, et nous suivons ici l'interprétation de Starobinski, le lieu de la vérité pour Rousseau ne résiderait plus dans l'exactitude de la description historique, mais dans la fidélité au sentiment intérieur qui se donne dans la « mémoire affective »<sup>3</sup>. De plus, lors même que cette mémoire serait inexacte, l'émotion actuelle qu'elle susciterait ne cesserait d'être vraie, contribuerait tout autant à tracer le portrait de son auteur : « je peindrai doublement l'état de mon âme, savoir au moment où l'événement m'est arrivé et au moment où je l'ai décrit »<sup>4</sup>. Comme l'affirme Starobinski : « Il se [peint] doublement, puisqu'au lieu de reconstituer simplement son histoire, il se raconte lui-même tel qu'il revit son histoire en l'écrivant »<sup>5</sup>. Bref, se peindre ne consisterait pas à *dire* la vérité des faits, Nietzsche serait ici d'accord, mais à *être* vrai. C'est en ce sens que Rousseau aurait développé un nouveau rapport au langage. Selon Starobinski, ce déplacement du projet autobiographique en ferait l'initiateur du discours *authentique* : « Nous ne sommes plus dans le domaine de la *vérité* (de l'*histoire* véridique), nous sommes désormais dans celui de l'*authenticité* (du *discours* authentique) »<sup>6</sup>. À la sincérité réfléchie qui cherche à reproduire fidèlement un moi-objet dans la représentation, Rousseau aurait substitué la sincérité irréfléchie de la parole authentique, qui consisterait précisément dans l'émergence spontanée du moi au sein du discours, et

<sup>1</sup> *Ébauches des Confessions, op. cit.*, p. 1153.

<sup>2</sup> *Les Confessions, op. cit.*, 7, p. 278.

<sup>3</sup> J. Starobinski, *op. cit.*, p. 236.

<sup>4</sup> *Ébauches des Confessions, op. cit.*, p. 1154.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 236.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 237.

qui devrait être préservée contre la menace de l'inauthenticité réflexive ou représentative. Avant Nietzsche, il aurait « inventé l'attitude nouvelle [...] la "nouvelle alliance" dans laquelle l'homme se fait verbe »<sup>1</sup>, c'est-à-dire que Rousseau aurait été sensible à la portée expressive du discours, au fait que la parole révèle en l'exprimant la « vérité » de celui qui parle. Starobinski paraît donc attribuer à Rousseau ce qui nous semble plutôt devoir être rapporté à la probité nietzschéenne : l'insistance sur la primauté de l'authenticité sur la sincérité et du discours « expressif » ou « *poiétique* » sur le discours représentatif. Un bref examen de la question nous permettra de préciser la conception nietzschéenne de l'authenticité.

Soit la définition de Starobinski du discours authentique : « la parole authentique s'accomplit dans l'abandon insouciant à l'impulsion immédiate »<sup>2</sup>. Une telle définition semble rejoindre l'exigence de coïncidence avec soi et la valorisation de l'insouciance<sup>3</sup> qui caractérisent l'authenticité nietzschéenne. Mais il n'est pas si sûr que cet « abandon insouciant » de Rousseau nous entraîne véritablement aussi loin du « discours classique » que le prétend Starobinski<sup>4</sup>. Ce qui ferait de Rousseau l'inventeur d'un nouveau rapport au langage résiderait dans une nouvelle approche de la vérité biographique par-delà l'exigence « classique » de la représentation conforme. Le langage ne serait plus l'outil que manierait activement la réflexion dans le but de produire un double représenté d'une réalité préexistante, mais le lieu même de l'émergence de la vérité. Starobinski va plus loin et interprète cette émergence dans le sens d'une véritable « production » de la vérité : « La loi de l'authenticité [...] n'exige pas que la parole *reproduise* une réalité préalable, mais qu'elle *produise* sa vérité dans un développement libre et ininterrompu »<sup>5</sup>. Si une telle lecture s'avérait juste, Rousseau

<sup>1</sup> Starobinski, *op. cit.*, p. 239.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>3</sup> « Braves, insoucians, railleurs, violents, tels nous veut la sagesse ; elle est femme et ne saurait aimer qu'un guerrier » (*APZ*, I, « Lire et écrire » ; *KSA*, 4, p. 49 ; p. 79, trad. mod.) ; repris en exergue de *GM*, III.

<sup>4</sup> « Ce langage n'a plus rien de commun avec le "discours" classique » (*op. cit.*, p. 239).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 237.

aurait effectivement rompu avec le discours de l'*homoïôsis*, pour lui substituer un discours véritablement *poiétique*. Ainsi Starobinski : « à la démarche prudente d'une réflexion qui cherche à délimiter son objet succède la libre création de soi »<sup>1</sup>.

Mais l'authenticité rousseauiste relève-t-elle vraiment d'une « libre création de soi » ? Alors que, nous l'avons dit, le premier destinataire d'*Ecce Homo* n'est nul autre que Nietzsche lui-même, le texte des *Confessions* s'amorce par la mise en place d'un tribunal au sein duquel il agira comme un plaidoyer pour la défense de son auteur. Plus encore, ce n'est pas devant un mais bien deux tribunaux que Rousseau s'apprête à comparaître. En première instance, il s'agit d'être entendu puis jugé par ses lecteurs<sup>2</sup> et peut-être avant tout par ceux qui l'ont déjà, selon lui et faussement bien-entendu, condamné<sup>3</sup>. En outre, il se réserve en tous les cas un droit d'appel : « Que la trompette du jugement dernier sonne quand elle voudra ; je viendrai ce livre à la main me présenter devant le souverain juge »<sup>4</sup>. L'autobiographie de Rousseau se déploie dans un véritable espace juridique et est tout entière vouée à la défense d'une cause qui n'est autre que celle de l'innocence de son auteur. Il s'agit bien de remplacer l'injustice par la justice et l'erreur par la vérité. Et l'injustice ne porte pas sur une action isolée ou un détail de caractère, mais sur sa « nature » propre, sur le fond de son âme. On s'est trompé sur son compte, sur ce qu'il est *en vérité*<sup>5</sup>. À l'image inadéquate qu'on s'est faite de lui, il demande au tribunal de reconnaître l'image adéquate, « exactement d'après nature », qu'il entend lui présenter. Il semble donc aller de soi qu'il ne s'agit pas pour Rousseau de se créer en se racontant<sup>6</sup>. Et comment aurait-on pu être injuste envers un moi sans

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 238.

<sup>2</sup> « Qui que vous soyez que ma destinée ou ma confiance ont fait l'arbitre du sort de ce cahier » (*Les Confessions, op. cit.*, note au lecteur, p. 3).

<sup>3</sup> « Enfin fussiez-vous vous-même un de ces ennemis implacables, cessez de l'être envers ma cendre » (*id.*).

<sup>4</sup> *Ibid.*, I, p. 5.

<sup>5</sup> Ce souci de « rétablir la vérité » dépasse largement le cadre des *Confessions*. Un exemple parmi d'autres : la présentation des lettres à Malesherbes en tant que « contenant le vrai tableau de mon caractère et les vrais motifs de toute ma conduite » (*Œuvres complètes, op. cit.*, p. 1130).

<sup>6</sup> Comme il l'affirme dans la quatrième lettre à Malesherbes : « Il dépendait de moi, non de me faire un autre tempérament ni un autre caractère, mais de tirer parti du mien » (*ibid.*, p. 1142).

consistance, dont le contenu n'apparaîtrait que dans le récit qu'il se fait de lui-même ? De même, s'il s'agissait vraiment de se produire soi-même dans une parole souveraine, à quoi servirait-il d'invoquer une « vérité sans exemple »<sup>1</sup> ? Enfin, Rousseau dit bien qu'il s'agit de « peindre d'après nature », c'est-à-dire de reproduire, par le moyen de l'art, une réalité de la nature. En ce sens, l'autobiographie rousseauiste relève encore de la logique de l'*homoiôsis*, d'une conception de la vérité comme discours adéquat.

L'authenticité que Starobinski retrouve chez Rousseau n'a donc pas tout à fait la portée qu'il lui attribue. Loin de reposer sur une conception strictement *poiétique* de l'identité personnelle, la valorisation de l'« authenticité » semble plutôt relever ici d'un rapport encore plus contraignant avec la vérité comme *adaequatio rei et intellectus*, avec le dire-vrai en tant que dire-*le-vrai*. Si « ce qui compte par-dessus tout n'est pas la vérité historique, c'est l'émotion d'une conscience laissant le passé émerger et se représenter en elle »<sup>2</sup>, c'est précisément parce que cette émergence affective (qui n'équivaut pas à une création pure) exprime *plus fidèlement* que la réflexion la réalité du moi. Parce que la vérité biographique est plutôt d'ordre affectif qu'historique, qu'elle est par nature incommensurable à la réflexion en quelque sorte, c'est à l'authenticité expressive que revient la fonction de « représenter » son objet. Ici, le sentiment et la « mémoire affective » sont plus vérares que la sincérité réfléchie « classique », parce qu'ils donnent une voix à la vérité du cœur tout en la mettant à l'abri des déformations de la réflexion. Ce que la démarche rousseauiste révèle c'est l'appartenance du discours « expressif » à la tradition et donc à l'esprit qui anime le discours représentatif dont il prend ici la relève. Il ne s'agit pas de renoncer à représenter la réalité dans le discours au nom d'une libre création, mais plutôt d'adapter la « méthode » d'investigation à son objet, ce qui signifie, dans le cas de l'autoportrait, produire en la laissant advenir dans le discours une image conforme à l'essence de l'individualité.

<sup>1</sup> *Les Confessions*, *op. cit.*, 10, p. 516.

<sup>2</sup> J. Starobinski, *op. cit.*, p. 236.

L'exigence d'authenticité telle qu'elle se fait jour dans la pensée de Rousseau, dans la mesure où elle repose sur la croyance que l'expression pourrait réussir là où la sincérité réflexive échoue, reste encore en deçà de l'exigence d'authenticité telle qu'elle se manifeste dans l'impératif nietzschéen de probité. La conscience rousseauiste du risque d'auto-mystification que comporte le projet délibéré de la représentation ne va pas jusqu'à porter sa méfiance contre elle-même, c'est-à-dire contre le fait qu'elle s'enracine dans un désir *conscient* de ne pas tromper et de ne pas être trompée ; elle excepte de son soupçon à l'endroit de la conscience son projet tout aussi conscient de ne pas en être dupe. Autrement dit, elle ne conçoit pas que la libre expression du sentiment intérieur, espèce de véracité affective, pourrait être tout aussi « mensongère ». En effet, être « authentique » pourrait impliquer, par exemple, de donner libre cours à un désir de mentir. L'authenticité ne requiert aucunement que le discours dise ou exprime la « vérité »<sup>1</sup>. En conséquence, au sens de Nietzsche Rousseau appartient toujours à la tradition de l'idéal ascétique, ou de la véracité, dans la mesure où il croit en l'existence et en la valeur en soi de la vérité. Que celle-ci soit visée par l'expression spontanée du sentiment plutôt que par la représentation réflexive ne change rien à l'affaire. L'authenticité nietzschéenne, on l'a vu, commande la remise en question du désir de vérité lui-même et, en ce sens, déploie une vision du discours qui ne relève pas plus de l'expression que de la représentation : d'aucune façon le discours ne « dit-il » la vérité, bien plutôt il est *produit* par elle.

---

<sup>1</sup> Ainsi que le remarque B. Williams : « *authenticity no longer has a reason even to sustain a connection with sincerity as behaving truthfully toward others : telling the truth to other people has no more claim than anything else to constrain the demands of self-expression* » (*op. cit.*, p. 184).

## 2.2. Le modèle littéraire d'A. Nehamas

La lecture d'A. Nehamas<sup>1</sup> prend acte de cette essence *poiétique* du discours et de l'identité chez Nietzsche ainsi que de la nature fluide du sujet et de sa résistance à toute détermination définitive. Le sujet, comme tout être, serait déterminé non par des propriétés essentielles intrinsèques, mais par la somme des événements et des accidents qui s'y rapportent : « *Nietzsche believes that nothing is left over beyond the sum total of the features and characteristics associated with each object and that no person remains beyond the totality of its experiences and actions* »<sup>2</sup>. Plus précisément, ce sont les rapports qu'une chose entretient avec le reste du monde qui la constitueraient. De façon générale, Nietzsche aurait ici anticipé l'intuition de Saussure, tout en lui conférant une portée encore plus radicale, en pensant le monde lui-même à partir d'un modèle littéraire, en tant que texte constitué d'une série de « signes » dont le sens n'apparaît qu'au sein de rapports différentiels<sup>3</sup>. Modèle auquel se grefferait l'idée selon laquelle les rapports entre les éléments différentiels sont variables puisqu'ils sont chaque fois déterminés par un interprète selon une perspective particulière : « *A thing is [...] a collection of interrelated effects, selected from some particular point of view* »<sup>4</sup>. La « nature » des choses changerait donc au gré de l'organisation des rapports telle qu'elle apparaît dans les différents discours. Si la perception des rapports, et donc des choses, peut changer, ce qui demeure constant est le fait que, une chose étant définie par son rapport avec le reste du monde, tout changement dans une partie impliquerait un changement du tout. Tel serait le sens de la pensée de l'éternel retour : elle renverrait à la prise de conscience qu'il n'existe pour un sujet qu'une seule vie et qu'un seul univers possibles puisque toute variation chez l'un ou l'autre entraînerait nécessairement la

---

<sup>1</sup> *Nietzsche : Life as Literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 92.

disparition de l'un et l'autre : « *To want to be different in any way is for Nietzsche to want to be different in every way ; it is to want [...] to be someone else. [...] to want oneself to be different is also to want the whole world to be different* »<sup>1</sup> ; « *The eternal return signifies my ability to want my life and the whole world to be repeated just as they are.* »<sup>2</sup>

Appliquée à la question de l'identité personnelle, cette interprétation aboutit donc à la position suivante : « devenir ce que l'on est » consistera, d'une part, à développer la conscience que le sens des événements passés n'est jamais fixé et dépend plutôt du rapport au présent et à l'avenir : « *taking the occurrence of the events of our past as given, we should try on their basis to achieve something that makes us willing to accept our whole self. At that point we shall accept all we have done* »<sup>3</sup> ; d'autre part, puisque le sens des événements dépend toujours d'une interprétation, ce rapport au présent, et donc à tout le passé, devra être élaboré au moyen d'un discours qui permettra, à la manière d'une œuvre littéraire réussie<sup>4</sup>, de rassembler en un tout cohérent et nécessaire la totalité des actions et des expériences d'une vie : « *The self-creation Nietzsche has in mind involves accepting everything that we have done and, in the ideal case, blending it into a perfectly coherent whole* »<sup>5</sup>. Bref, au moyen d'un tel récit (*narrative*), *Ecce Homo* par exemple<sup>6</sup>, un sujet sera constitué qui embrassera l'éternel retour au sens où l'entend Nehamas.

Le premier problème que rencontre cette interprétation réside dans la définition du sujet (et de toute chose) comme ensemble de ses expériences et de ses actions. Comment parler des expériences d'un sujet alors que celui-ci n'est constitué que par elles ?

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 156.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>4</sup> « *Nietzsche [...] assimilates the ideal person to an ideal literary character and the ideal life to an ideal story* » (*ibid.*, p. 165).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 188-189.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, p.195-196.

Nehamas, conscient de la circularité<sup>1</sup>, cherche à l'éviter, d'une part, en insistant sur le fait que c'est toujours une interprétation qui permet de dégager l'unité d'une multiplicité<sup>2</sup> et donc que celle-ci n'est jamais fixée une fois pour toutes mais varie selon les discours qui la constituent, et, d'autre part, en posant comme principe de toute interprétation unifiante la possibilité de faire converger une multiplicité d'expériences vers un but unique : « *An object [...] is just the unity or organization of certain activities which, when interpreted from some particular point of view, can be taken to be directed toward a coherent end* »<sup>3</sup>. Mais qu'est-ce qu'un interprète sinon une unité « fictive », elle-même produite par un discours ? Or une telle unité, en tant qu'elle n'est toujours qu'une création ou un effet de discours, n'a de réalité que sur le plan descriptif ou perceptif. Elle ne peut constituer, en tant que telle, une force agissante au sein de la réalité : « le sujet n'est rien de ce qui agit, mais une pure fiction »<sup>4</sup> ; elle ne possède donc pas le degré de réalité lui permettant d'agir comme principe interprétatif. Autrement dit, ce qui interprète n'est jamais un sujet, l'unité d'une multiplicité, mais bien plutôt un élément de cette multiplicité elle-même, c'est-à-dire une force, un « instinct » ou une « pulsion ». Qu'est-ce alors qu'un « moi » ? Un tout formé par le travail d'une de ses parties, la domination et l'unification d'une multiplicité à partir d'un de ses éléments. Ainsi, le moi ne jamais à sa constitution et l'interprétation de Nehamas achoppe selon nous sur cette impossibilité pour un « sujet » d'agir comme maître-d'œuvre de sa propre identité.

Mais Nietzsche lui-même n'évoque-t-il pas cette possibilité lorsqu'au paragraphe 290 du *Gai savoir* il décrit l'« art grand et rare » qui consiste à « donner du style » à son caractère ? « Ici une grande masse de seconde nature a été ajoutée, là un morceau de nature première retranchée : — à chaque fois au prix d'un patient exercice, d'un labeur

<sup>1</sup> « *But the question, then, is pressing : what is it that enables us to group some multiplicities together so as to form a single self and to distinguish them from others, which belong to distinct subjects* » (*ibid.*, p. 181).

<sup>2</sup> « *The object is generated by an interpretive hypothesis* » (*op. cit.*, p. 85).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>4</sup> Fragment 9(91), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 383 ; *OPC*, 13, p. 53.



quotidien. Ici la laideur qui ne se pouvait retrancher a été dissimulée, là elle a été convertie de façon à prendre un sens sublime. »<sup>1</sup> Ce passage, sur lequel s'appuie Nehamas, semble en effet suggérer qu'il serait en quelque sorte possible de présider à la sculpture de soi. En réalité, toutefois, le processus n'est jamais le fait d'un sujet, mais bien l'action contraignante d'une partie sur le tout : « À la fin, lorsque l'œuvre est achevée, il se révèle que c'était la *contrainte du même goût* qui régnait et qui élaborait dans les petites et dans les grandes choses »<sup>2</sup>. Ce primat de l'affectif ou du pulsionnel semble échapper à Nehamas et constitue une sérieuse objection à son modèle littéraire. Alors qu'une œuvre littéraire présuppose presque toujours un principe unificateur qui est l'auteur ou le narrateur (quoique, d'un point de vue nietzschéen, on pourrait soulever ici les mêmes objections), dans la « vie réelle » il n'y a aucun sujet qui préexiste à l'organisation de sa personnalité. Le « je » est fait plutôt qu'il ne fait : « "J'ignore tout de ce que je *fais* ! J'ignore tout de ce que je *dois faire* !" — Tu as raison, mais n'en doute pas : *tu es fait* ! à chaque instant ! De tout temps l'humanité a confondu l'actif et le passif, c'est son éternelle bourde grammaticale. »<sup>3</sup> L'erreur de Nehamas est manifeste dans le passage où il évoque le problème de la duperie de soi : « *the unity Nietzsche is after is also in danger from the constant possibility of self-deception, for one may "give style" to one's character and constrain it by "a single taste" [etc.]* »<sup>4</sup> ; ce qu'il importe ici de relever (la suite de la phrase n'y change rien) est qu'il semble subsister pour Nehamas un principe actif (« *one may constrain it* ») qui précéderait et « utiliserait » le « goût unique » pour organiser le caractère. Or un tel présupposé est absent du texte nietzschéen. Il est vrai que les termes du paragraphe semblent entretenir la confusion sur ce point, et qu'il est facile d'en oublier la portée métaphorique. Ainsi, lorsque Nietzsche affirme plus loin que « ce sont les caractères faibles qui n'ont pu se maîtriser, qui

<sup>1</sup> *KSA*, 3, p. 530 ; *OPC*, 5, p. 185.

<sup>2</sup> *KSA*, 3, p. 530 ; *OPC*, 5, p. 185 (nous soulignons).

<sup>3</sup> *A*, 120 ; *KSA*, 3, p. 115 ; *OPC*, 4, p. 102.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 185 (nous soulignons).

haïssent la subordination au style »<sup>1</sup>, on pourrait être porté à croire que la faiblesse du caractère est la cause de son incapacité à s'organiser, à se « donner du style ». Mais la « faiblesse du caractère » ou de la volonté n'est encore qu'une description métaphorique qui exprime dans le langage de « cette forme rudimentaire de la psychologie »<sup>2</sup> une réalité d'ordre pulsionnel : « Faiblesse de la volonté : c'est une métaphore qui peut induire en erreur. Car il n'y a pas de volonté, et, par conséquent, ni faible ni forte. La multiplicité et la désagrégation des impulsions, le manque d'ordre systématique entre elles donne la "volonté faible" »<sup>3</sup> ; et inversement pour la force de caractère ou de volonté : « leur coordination sous la prédominance d'une seule impulsion donne la "forte volonté" »<sup>4</sup>.

De même que la vraie puissance se reconnaît dans le fait qu'elle ne recherche pas la puissance<sup>5</sup>, rien de plus incompatible avec le style que de vouloir s'en donner. Une « volonté forte » unifie, elle ne veut pas l'unité. Au contraire, former le projet de réduire une multiplicité prouve bien que dans les faits l'acte d'unification n'a pas lieu, ou alors qu'il ne peut avoir lieu que de façon « artificielle », en tant qu'unité représentée. Non seulement s'agit-il d'une vaine entreprise, mais, plus grave encore, l'identité fictive qui vient recouvrir la réalité en devenir de l'individualité intervient par la suite réellement sur « notre caractère et notre destin »<sup>6</sup>. Or l'existence authentique qui doit conduire à « devenir ce que l'on est » n'est possible qu'à condition de ne pas nier ce devenir au profit d'une abstraction, c'est-à-dire, en termes nietzschéens, à condition « que l'on ne soupçonne pas le moins du monde *ce que l'on est* »<sup>7</sup>. La tendance de la « petite raison » consiste à étendre ses prétentions en oubliant qu'elle n'est qu'un « jouet de [la] grande

<sup>1</sup> GS, 290 ; KSA, 3, p. 530-531 ; OPC, 5, p. 185.

<sup>2</sup> CI, « La "raison" dans la philosophie », 5 ; KSA, 6, p. 77 ; OPC, 8\*, p. 78.

<sup>3</sup> Fragment 14(219), printemps 1888 ; KSA, 13, p. 394 ; OPC, 14, p. 163-164 (trad. mod.).

<sup>4</sup> *Ibid.* ; p. 394 ; p. 164.

<sup>5</sup> C'est ainsi, par exemple, que l'« aspiration à l'aristocratie est foncièrement différente des aspirations de l'âme aristocratique elle-même, et [...] constitue le signe éloquent [...] de l'absence d'une telle âme » (PBM, 287 ; KSA, 5, p. 233 ; OPC, 7, p. 203). « Il se trahit celui qui aspire à la grandeur » (3(1)-12, été-automne 1882 ; KSA, 10, p. 55 ; OPC, 9, p. 69, trad. mod.) ; cf. aussi A, 348.

<sup>6</sup> A, 115 ; KSA, 3, p. 108 ; OPC, 4, p. 96.

<sup>7</sup> EH, « Pourquoi je suis si avisé », 9 ; KSA, 6, p. 293 ; OPC, 8\*, p. 271.

raison » qu'est le corps : « Par-delà tes pensées et tes sentiments [...] il y a un maître puissant, un sage inconnu, qui s'appelle le Soi. Il habite ton corps, il est ton corps »<sup>1</sup> ; « Tu dis "moi", et tu es fier de ce mot. Mais il y a quelque chose de plus grand »<sup>2</sup>. Ainsi que l'affirme M. Haar : « Croyant à sa propre unité, le sujet se fait de lui-même une image mutilée, rétrécie. [...] Le danger n'est pas dans cette unité comme telle, mais dans l'effet d'écran et d'obstacle à l'épanouissement de la multiplicité interne produit par elle »<sup>3</sup>. On ne devient ce que l'on est qu'à condition de ne pas le savoir et de ne pas chercher à le savoir : « le plus grave danger serait de s'apercevoir attelé à cette tâche. »<sup>4</sup> Et encore, *ce* que l'on devient n'est pas un moi, mais une hiérarchie pulsionnelle structurée par un instinct dominant. Cela ne veut pas dire que ce que décrit Nehamas n'a jamais lieu, mais bien qu'un tel projet d'auto-crédation par organisation cohérente d'une multiplicité au sein d'un discours, fût-ce par une série de réinterprétations successives<sup>5</sup>, trahit l'accession d'une volonté de maîtrise en position dominante (qu'on ne doit pas confondre avec la maîtrise comme trait de personnalité résultant de l'organisation spontanée d'une multiplicité pulsionnelle sous l'action d'un instinct puissant), avec comme conséquence la fermeture à la réalité du devenir. Comme dans le cas de la volonté de vérité, on peut dire que pour Nietzsche il n'y a que le ressentiment qui *cherche* à dire « moi ».

Nehamas évoque pourtant le risque de duperie de soi qui consisterait à créer une fausse unité reposant en partie sur une dénégation partielle de la personnalité<sup>6</sup>. Or en ce qui concerne ce risque bien réel du mensonge à soi (il constitue presque, à des degrés divers,

<sup>1</sup> APZ, I, « Des contempteurs du corps » ; KSA, 4, p. 40 ; p. 72.

<sup>2</sup> APZ, I, « Des contempteurs du corps » ; KSA, 4, p. 39 ; p. 72. Cf. aussi 3(1)-333, été-automne 1882.

<sup>3</sup> Nietzsche et la métaphysique, Paris, Gallimard, « Tel », 1993, p. 135.

<sup>4</sup> EH, « Pourquoi je suis si avisé », 9 ; KSA, 6, p. 293 ; OPC, 8\*, p. 271.

<sup>5</sup> « *And since interpretation is a process without end [...] the model accounts for the fact that the examination of a life with the purpose of putting all of it in the proper perspective [...] will have to go on forever* » (Nehamas, *op. cit.*, p. 164) ; « *To be who one is [...] is to be engaged in a constantly continuing and continually broadening process of appropriation of one's experiences and actions* » (*ibid.*, p. 190-191).

<sup>6</sup> « *The unity Nietzsche is after is also in danger from the constant possibility of self-deception [...]. The possibility that we are deceiving ourselves cannot ever be eliminated* » (*ibid.*, p. 185-186).

un penchant naturel de toute personnalité normale ou pathologique<sup>1</sup>), Nehamas rétorque que de toute façon ce n'est pas l'individu lui-même qui est juge en dernier recours ; l'auto-mystification peut produire un sentiment (*feeling*) d'unité, mais seul le regard extérieur d'un « auditoire » peut se prononcer sur les faits (*facts*) : « *such questions are finally decided from the outside. [...] one is at the mercy of one's audience* »<sup>2</sup>. En plus de n'être aucunement cautionnée par le contenu de l'aphorisme sur lequel il s'appuie ici<sup>3</sup> et d'être en opposition avec la conception nietzschéenne de la « noblesse »<sup>4</sup>, cette position entraîne d'importantes difficultés pratiques : est-ce à dire que l'élaboration du style impliquerait la constante vérification auprès de son « public » ? Et à qui s'adresser ? Comment distinguer le bon du mauvais public (le public mensonger) quand on ne peut être assuré de son propre jugement ? Le mensonge à soi ne pourrait-il pas dès lors se perpétuer dans l'élection d'un public trop complaisant ? En réalité, c'est le projet même de chercher à produire une identité par l'organisation cohérente volontaire d'une multiplicité dans un discours qui constitue déjà en lui-même une duperie de soi et invalide toute l'entreprise. Malgré une formulation parfois ambiguë, l'aphorisme 290 du *Gai savoir* (« Une chose est nécessaire ») ne prescrit pas une méthode visant à produire une identité, mais décrit le processus selon lequel se détermine ou non le caractère ou le « style » d'un individu, c'est-à-dire d'une multiplicité vivante. Le fantasme esthétisant d'une prise en charge de sa personnalité (auquel semble parfois céder Nietzsche lui-même), entre autres en ce qu'il est accroché à la fiction du libre-arbitre et à une

<sup>1</sup> Qu'on pense à la théorie du refoulement et à la notion de dénégation chez Freud, ou encore à la théorie du « faux self » chez D. W. Winnicott. Cf. aussi *PBM*, 68.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 186.

<sup>3</sup> Qui semble plutôt minimiser l'importance du regard extérieur insistant sur la nécessité d'être satisfait de soi-même. Tel est le sens du titre de l'aphorisme 290 du *Gai savoir* (« Une chose est nécessaire ») qui renvoie non pas à la nécessité de « donner du style » à son caractère » mais bien à celle d'être content de soi : « une chose est nécessaire : que l'homme parvienne à être content de lui-même » (*KSA*, 3, p. 531 ; *OPC*, 5, p. 185).

<sup>4</sup> Alors que « l'homme noble » se caractérise par la confiance en soi (voir *PBM*, 260 et *GM*, I, 10), que « l'âme aristocratique » possède une « certitude intime au sujet d'elle-même » (*PBM*, 287 ; *KSA*, 5, p. 233 ; *OPC*, 7, p. 203, trad. mod.), c'est l'homme du commun qui en revanche voit son être déterminé par l'extérieur : « l'homme du commun n'était que ce qu'il passait pour être ; n'ayant nullement l'habitude de fixer lui-même des valeurs, il ne se conférait pas non plus d'autre valeur que celle que lui attribuaient ses maîtres » (*PBM*, 261 ; *KSA*, 5, p. 213 ; *OPC*, 7, p. 186).

conception anthropomorphiste<sup>1</sup> du style et de la puissance (en tant qu'ils pourraient découler d'une visée consciente), est encore animé d'une volonté de « vengeance », du « ressentiment du vouloir contre le temps et son "Cela fut" »<sup>2</sup>, et, de ce fait, n'est qu'une autre version subtile du mensonge à soi, c'est-à-dire de l'idéalisme<sup>3</sup>. Le projet délibéré d'unification de la personnalité, de constitution volontaire de l'identité, repose sur le refus du devenir et constitue une fermeture de la conscience à l'expérience du tragique. L'interprétation de Nehamas cherche à concilier ce primat du devenir et de la nature purement interprétative du sujet avec une théorie de l'identité personnelle, avec la conséquence qu'il est conduit à attribuer à Nietzsche une espèce de compromis théorique selon lequel il s'agirait pour un sujet de s'approprier, tout en le respectant, le flux perpétuel dans lequel s'écoule son existence en le doublant d'un flux perpétuel de réinterprétations. Mais qu'est-ce que s'engager aussi vainement dans ce véritable travail de Pénélope de position puis de négation de la limite, sinon une façon subtile de s'accrocher à la position de maîtrise de la métaphysique ? Au contraire, la conscience tragique n'est accessible qu'à la condition d'effacer toujours les limites qui menacent de circonscrire l'individualité, non pas au nom de la fausse liberté du chaos pulsionnel<sup>4</sup>, mais pour libérer l'espace pour une organisation « authentique » de la personnalité : « Il faut maintenir toute la surface de la conscience [...] à l'abri de tous les grands impératifs [...]. Attention même à tous les grands mots, à toutes les grandes attitudes ! Autant de risques que l'instinct "se comprenne" trop tôt »<sup>5</sup>. Et encore, puisque toute organisation s'effectue spontanément au niveau pulsionnel, telle est l'« auto-compréhension » de l'instinct, il ne peut s'agir pour Nietzsche de prescrire, mais seulement d'éveiller la

<sup>1</sup> Sur le « contresens » d'une vision anthropomorphiste de la volonté de puissance, voir Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., III, 6.

<sup>2</sup> APZ, II, « De la rédemption » ; KSA, 4, p. 180 ; p. 187.

<sup>3</sup> Ainsi que l'affirme D. Pickard : « *If Nehamas is right in his psycho-historical/literary account, Nietzsche's work would be the result of colossal self-deception and rationalization of weaknesses* » (« Review : Nehamas, *The art of living* », in *New Nietzsche Studies*, vol. 3, nos. 3 et 4, été-automne 1999, p. 142-143).

<sup>4</sup> Que seuls les « caractères faibles » revendiquent ; cf. GS, 290.

<sup>5</sup> EH, « Pourquoi je suis si avisé », 9 ; KSA, 6, p. 294 ; OPC, 8\*, p. 272.

conscience et le désir à de nouvelles possibilités. La lecture de Nehamas, par son souci de la limite, se déploie en sens inverse d'*Ecce Homo* qui cherche plutôt, par la parodie et l'humour, à la faire éclater. Nous sommes ici d'accord, à une réserve près (nous y reviendrons), avec M. Haar lorsqu'il affirme que « Nietzsche esquisse la possibilité [...] d'un *individu ouvert*, ou en tout cas dont les limites ne sont définies ni par la conscience de soi, ni par l'auto-position, ni par l'assurance d'une identité indivisible »<sup>1</sup>. À ce titre, il établit un rapprochement avec Héraclite : « revenant par-delà Platon à Héraclite, il nous rappelle la sentence de l'Éphésien : "Tu ne saurais atteindre les limites de l'âme, aussi loin que te porte ta route, tellement est profond le *Logos* qu'elle abrite". La *psyché* héraclitéenne [est] le découverte de la *phusis*, qui est sans limites et sans fond »<sup>2</sup>. À quoi répond la *psyché* nietzschéenne qui ne se découvre que dans l'adhésion au devenir. On ne peut que *devenir* ce que l'on est, ce qui implique de constamment se perdre comme soi.

### 2.3. Le discours authentique, ou l'identité comme auto-présentation ludique d'une multiplicité

Parce que la « vérité » est *ce* qui présente, elle ne peut être représentée. Selon Nietzsche, on ne coïncide avec soi qu'à condition de ne jamais savoir « ce que l'on est », c'est-à-dire que l'on est précisément ce que l'on *devient*. En ce sens, être c'est s'ouvrir au devenir. Tel est le sens du sous-titre : non pas une identité achevée comme point culminant d'un processus de maturation, mais la conscience que seule l'adhésion à soi-même comme devenir, qui entraîne la nécessité de renoncer au fantasme spéculaire de la représentation biographique ou à celui d'une quelconque auto-*poiêsis*, réintègre le soi en

<sup>1</sup> Nietzsche et la métaphysique, *op. cit.*, p. 166.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 166-167.

son lieu propre<sup>1</sup>. Il s'agit bien de devenir *ce* que l'on est (*was man ist*), non pas *qui* l'on est (*wer man ist*). L'identité n'est pas dans le discours, mais dans la nature et le mouvement de la vie affective dont le discours n'est qu'une production particulière. En ce sens, le propre ne se retrouve que moyennant une expropriation permanente. Non pas que l'individualité s'écoule toujours dans un flux perpétuel, il peut y avoir des répétitions et une certaine constance dans l'ordre du désir, mais toute représentation réduit une totalité « intensive » et dynamique à une construction partielle, contingente et, dans une certaine mesure, impersonnelle : l'inscription discursive produite par la rencontre d'une simple fraction de l'affectivité avec un ordre symbolique lié à un contexte culturel. Or l'exigence d'authenticité animant la probité nietzschéenne implique l'arrachement continu à l'aliénation partielle toujours impliquée par la transcription de l'affectivité dans l'ordre symbolique<sup>2</sup>. Le « schématisation » de la représentation avec ses soubassements métaphysiques, symbolisé par le « renversement » socratique<sup>3</sup>, constitue l'expression tyrannique de la volonté de maîtrise qui réalise, bien avant le « castratisme » de l'Église, la répression de la totalité pulsionnelle par une de ses parties dont la nature, en tant qu'elle « pourrait être une volonté cachée de mort (*Wille zum Tode*) »<sup>4</sup>, consiste précisément à étendre toujours davantage sa répression. La toute-puissance du discours représentatif, le règne de l'idéalisme, constitue pour Nietzsche un mode de *production* du corps malade : « c'est votre Soi [= le corps] qui veut mourir et se détourne de la vie. [...] Votre Soi veut périr, et pour cette raison vous êtes devenus les contempteurs du corps »<sup>5</sup>. En restituant la parole à la vie pulsionnelle dans son immédiateté, tout en la libérant du service de la vérité, *Ecce Homo* constitue la mise en

<sup>1</sup> Comme le dit un commentateur : « *Identity is not in a model but in a process, not in a mirror — where [...] one is tempted to become what one is not so that one can appear to be what one desires — but in the activity of building and destroying multiple mirrors* » (C. Altieri, « *Ecce Homo : Narcissism, Power, Pathos, and the Status of Autobiographical Representations* », in *Why Nietzsche Now ?*, éd. par D. O'Hara, Bloomington, Indiana University Press, 1985, p. 397).

<sup>2</sup> De nouveau, Altieri : « *his strategies entail seducing away from the impersonal standards of a symbolic order* » (*ibid.*, p. 407).

<sup>3</sup> *NT*, 13.

<sup>4</sup> *GS*, 344 ; *KSA*, 3, p. 576 ; *OPC*, 5, p. 228 (trad. mod.).

<sup>5</sup> *APZ*, I, « Des contempteurs du corps » ; *KSA*, 4, p. 40-41 ; p. 73.

œuvre sous la forme de l'« autobiographie » de l'exigence d'authenticité ou de « pureté » contenue dans la probité, exigence qui ne peut qu'échapper à une entreprise comme celle des *Confessions* qui relève encore du cadre de l'*homoïôsis*, ou comme celle d'une création *poiétique* de soi qui reste encore accrochée à une métaphysique du sujet.

D'une part, le manque absolu de rigueur qui en fait une véritable parodie de l'autoportrait a pour fonction de dénoncer, sinon l'imposture, du moins la naïveté de la prétention à représenter la vie dans un discours<sup>1</sup>. D'autre part, ce manque de rigueur, cette insouciance délibérée vise aussi à éveiller le lecteur à la vérité du désir et de la vie qui se profile derrière la lettre du discours : en s'auto-présentant selon le cadre classique du discours de l'*homoïôsis* tout en l'excédant par la parodie, Nietzsche veut insister sur le libre jeu de la pensée vivante par rapport au discours que seul un fétichisme toujours mensonger de la lettre peut faire oublier. Plus précisément, l'effet parodique du texte découle du mépris des convenances exigées aussi bien par le genre de l'autobiographie que par la communication discursive « sérieuse » en général : « *Nietzsche's text is intended to fascinate and to provoke, without resolving itself by subordination to descriptive, ethical, or literary criteria* »<sup>2</sup>. En effet, voilà qui est « vraiment digne d'un grand tragique : lequel, comme tout artiste, ne parvient au dernier sommet de sa grandeur que lorsqu'il sait regarder d'*en haut* son art et sa propre personne — lorsqu'il sait *rire* de lui-même »<sup>3</sup> ? De même que Nietzsche aimerait croire qu'avec Parsifal, Wagner aurait voulu « prendre congé de nous [...], prendre congé aussi de lui-même, surtout *de la tragédie*, et cela en parodiant à l'excès, délibérément, le tragique lui-même,

<sup>1</sup> Comme le dit C. Altieri : « *Ecce Homo* [...] is most coherently read as an autobiography seeking simultaneously to be an anti-autobiography » (*op. cit.*, p. 394).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>3</sup> *GM*, III, 3 ; *KSA*, 5, p. 342 ; *OPC*, 7, p. 290. Nietzsche insiste sur l'importance de l'auto-raillerie ; par exemple déjà en *HTH I*, 240 : « Plus un homme comprend la vie à fond, moins il se raillera, à moins qu'il ne finisse quand même par se railler de la "profondeur de sa compréhension" » (*KSA*, 2, p. 201-202 ; *OPC*, 3\*, p. 170) ; voir aussi l'épigraphe de la seconde édition du *Gai savoir*.



tout l'effrayant sérieux [...] du monde d'autrefois »<sup>1</sup>, il est difficile de ne pas penser que c'est ainsi que Nietzsche voulait prendre congé d'une certaine tradition<sup>2</sup>.

Aussi lorsque Valéry demande : « Comment se peut-il qu'il n'ait pas vu la réaction de cet *Ecce Homo* sur le lecteur ? »<sup>3</sup>, on doit répondre qu'en effet, à moins de récuser le tout en le mettant au compte de la folie naissante<sup>4</sup>, il est peu probable que Nietzsche n'ait pas été parfaitement conscient du discrédit dans lequel risquait de le plonger une lecture au premier degré de son livre<sup>5</sup>. Une telle conscience ne pourrait donc manquer d'être supposée par tout lecteur sérieux et devrait dès lors, étant donnée son évidence, servir de piste herméneutique.<sup>6</sup> Contre Valéry, il semble donc que la question qui s'impose soit bien plutôt celle-ci : comment se peut-il qu'un lecteur initié à l'œuvre ait pu, sans mauvaise foi, en rester à une lecture au premier degré ?<sup>7</sup> Comment ne pas avoir été sensible au fait que cette « vanité », comme l'a finement pressenti Overbeck, était

<sup>1</sup> *GM*, III, 3 ; *KSA*, 5, p. 341-342 ; *OPC*, 7, p. 290.

<sup>2</sup> Bien que Nietzsche ait peut-être parfois eu le pressentiment de sa folie imminente, il est évidemment peu probable qu'il ait eu conscience qu'*Ecce Homo* serait son dernier livre. La correspondance ainsi que la première ligne de l'avant-propos de l'ouvrage révèlent plutôt le contraire : ce texte devait servir à « présenter » l'auteur d'une œuvre à venir. Toutefois, il est clair que ce livre est censé marquer une rupture, qu'il constitue un seuil et trace une limite entre un « avant » et un « après ».

<sup>3</sup> « Lettres et notes sur Nietzsche », éd. par M. Jarrety, in *Valéry, pour quoi ?*, Paris, Les impressions nouvelles, 1987, p. 37. Plus récemment, on trouve la même interrogation chez A. Philonenko : « Un fait étrange demeure : comment Nietzsche a-t-il pu faire preuve de tant de candeur ? [...] Comment n'a-t-il pas compris qu'on le traiterait d'illuminé et de névropathe ? Exprimé en termes stratégiques *Ecce homo* était la plus mauvaise des stratégies : l'attaque frontale et brutale » (*Nietzsche. Le rire et le tragique*, Paris, Librairie générale française, Le Livre de poche, « Biblio-Essais », 1995, p. 300).

<sup>4</sup> Jugement qui pourrait bien provenir du « ressentiment » par sa façon d'établir des catégories grossières (et morales en leur fond) et des limites rigides là où la réalité présente plutôt une infinité de degrés, la multiplicité tout en nuances de la singularité. Sur ce genre de lecture réductrice, voir M. Kornberger, « Zur Genealogie des „Ecce Homo“ », in *Nietzsche-Studien*, Walter de Gruyter, vol. 27, 1998, p. 323 sq.

<sup>5</sup> Comme en témoigne, entre autres, ce passage d'*Ecce Homo* : « On me demandera pourquoi au juste j'ai raconté toutes ces choses mineures, et, selon l'opinion courante, insignifiantes : je me fais ainsi tort à moi-même » (« Pourquoi je suis si avisé », 10 ; *KSA*, 6, p. 295 ; *OPC*, 8\*, p. 273). Cf. aussi les lettres à Brandes du 20 et à Köselitz du 25 novembre 1888.

<sup>6</sup> Dans les faits, plusieurs s'y sont trompés à commencer par E. Rohde qui dénonce, dans une lettre à F. Overbeck à l'occasion de la publication de *Par-delà bien et mal* (on s'imagine que celle d'*Ecce Homo* ne l'aura sûrement pas fait changer d'avis !), « la gigantesque vanité » de son ami de jadis (lettre du premier septembre 1886, in *Franz Overbeck, Erwin Rohde. Briefwechsel*, éd. par A. Patzer, Berlin, 1990).

<sup>7</sup> Comme le dit R. Roos, après avoir cité un passage de Valéry (!) sur l'art de la lenteur dans la lecture faisant écho à la position nietzschéenne, « souvenons-nous que Nietzsche réclamait de son lecteur la méfiance la plus attentive. Chez un écrivain aussi lucide, aussi maître de toutes les ressources de son art, disposant de tous les artifices de la rhétorique [...], le lecteur se doit d'être constamment sur ses gardes, prêt à résister aux entraînements affectifs et à déjouer les ruses et les pièges d'un séducteur suprêmement habile » (« Règles pour une lecture philologique de Nietzsche », in *Nietzsche aujourd'hui*, Actes du colloque de Cerisy-la-salle, t. 2, Paris, UGE, « 10/18 », 1973, p. 290).

« d'un genre bien particulier »<sup>1</sup> ? Conscient qu'« un masque se forme sans cesse autour de tout esprit profond, grâce à l'interprétation continuellement fausse, c'est-à-dire *plate*, de toutes ses paroles »<sup>2</sup>, Nietzsche tente de prévenir le coup en revêtant lui-même un masque : « J'ai une peur panique que l'on aille un beau jour me *canoniser* : on comprend pourquoi *je prends les devants* en publiant ce livre [...]. Je ne veux pas être un saint, plutôt encore un pitre »<sup>3</sup>. Autre fonction de l'écriture parodique d'*Ecce Homo* : porter volontairement le masque du pitre pour éviter d'être affublé de celui du saint<sup>4</sup>. Chose tout aussi importante toutefois, et qui explique qu'hormis quelques subtils avertissements Nietzsche ne s'acharne pas à prévenir l'empressement des « mauvais philologues » et à leur épargner l'effort d'avoir à lire entre les lignes, c'est qu'*Ecce Homo*, qui, en effet, « pourrait bien être le livre de la *Redlichkeit* par excellence »<sup>5</sup>, en plus d'exposer sérieusement certaines thèses (le texte n'est pas toujours parodique, tant s'en faut !), se veut avant tout un *exemple* de probité, c'est-à-dire du refus de perpétuer l'illusion que le discours est le lieu de la vérité. En ce sens, il prend le contre-pied du discours sacerdotal. La bonne philologie, qui doit se prolonger dans la « généalogie », consiste à ne jamais prendre un texte au pied de la lettre. Le corollaire implique qu'un « bon » philologue renonce au sérieux mensonger de la prétention représentative, sans pour autant en embrasser la version inversée que constitue le silence ou, ce qui est la même chose, le refus d'admettre que le discours dise quoi que ce soit, et laisse à la « vérité » (celle du corps, de la vie, de la volonté) le soin de se produire elle-même à

<sup>1</sup> Lettre à Rohde du 23 septembre 1886 (en réponse à la lettre citée plus haut), in *Franz Overbeck, Erwin Rohde. Briefwechsel, op. cit.*

<sup>2</sup> *PBM*, 40 ; *KSA*, 5, p. 58 ; *OPC*, 7, p. 58 (trad. mod.).

<sup>3</sup> *EH*, « Pourquoi je suis un destin », 1 ; *KSA*, 6, p. 365 ; *OPC*, 8\*, p. 333. Cf. aussi « Avant-propos », 2.

<sup>4</sup> Face à *Ecce Homo* trois types de mauvais lecteurs se dessinent : 1- ceux qui sont quête d'une « idole », 2- les réductionnistes cliniciens, 3- les « belles âmes [qui] ne savent positivement que faire de ces livres » (*EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », 3 ; *KSA*, 6, p. 303 ; *OPC*, 8\*, p. 280), insensibles au cynisme et indignées par la vanité et la « démesure » de l'auteur. De ces trois lecteurs proviennent trois caractérisations de l'auteur qui sont autant de « platitudes » : Nietzsche le saint, Nietzsche le fou, Nietzsche l'inqualifiable présomptueux.

<sup>5</sup> Selon le jugement de J.-L. Nancy, *op. cit.*, p. 71.

travers lui<sup>1</sup>. La thèse principale d'*Ecce Homo* est donc en un certain sens « performative », dans la mesure où les énoncés du livre, compte tenu du contexte, c'est-à-dire du projet « biographique » et du fait qu'ils sont ceux d'un philosophe qui se targue de sa probité et de sa lucidité psychologique, plutôt que de déployer une chaîne de signifiants conduisant à une représentation cohérente, *conduisent* le lecteur au-delà de la lettre vers la « vérité » du jeu des pulsions et du désir dont le fétichisme du discours ne représente qu'un arrangement particulier<sup>2</sup>. Déformation de la « vérité historique » au profit d'une évidente dénégation, valorisation des « choses mineures » contre le sérieux de la « grande culture » idéaliste, glorification de soi impudente confinant au délire, ce que recèle la parodie est donc aussi un profond cynisme, « ce qui peut être atteint de plus haut sur terre »<sup>3</sup> : « À présent, je me suis raconté moi-même avec un cynisme qui va devenir historique : le livre s'appelle "*Ecce Homo*" »<sup>4</sup>. Le mépris des convenances et des exigences de la communication discursive ne constitue que le volet négatif d'un projet de restitution de la primauté du plan affectif et vital sur le plan représentationnel. Plus encore, c'est la vie elle-même qui est naturellement cynique dans la mesure où elle (se) joue du discours. Et c'est ce jeu que cherche à incarner Nietzsche dans *Ecce Homo*. Il s'agit donc d'un texte qui prétend se situer « par-delà bien et mal », dans la mesure où il se présente comme une réfutation, au moyen du mépris cynique, de la doctrine du jugement moral, épousant en cela le cynisme de la vie et de la nature elle-même,

<sup>1</sup> Nous nous rapprochons sur ce point de l'interprétation d'É. Blondel, surtout si on l'applique au cadre restreint d'*Ecce Homo* : « Notre hypothèse est que le texte de Nietzsche, comme travail et mouvement textuel-corporel a la charge de signifier le *Ja-sagen* (et non plus le *Versagen*) qui fait parler le corps comme grande raison : par la sur-détermination de ses signes centraux [...], par ses glissements métaphoriques et ses procédés rhétoriques, qui sont ceux-mêmes où se donnent les jeux des pulsions [...]. Le corps devient texte : le texte de Nietzsche est autant une pratique qu'un penser » (*op. cit.*, p. 112-113).

<sup>2</sup> Ce n'est pas tant ce que « disent » ses propositions que ce qu'elles « font » qui constitue la spécificité de l'ouvrage. *Ecce Homo* vise à produire un effet chez le lecteur plutôt qu'à communiquer un enseignement théorique ; dans le cadre de la pensée de J.-L. Austin, on pourrait dire que les effets « perlocutoires » des propositions ont ici plus importance que leur signification « locutoire ».

<sup>3</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », 3 ; *KSA*, 6, p. 302 ; *OPC*, 8\*, p. 280 ; cf. aussi 11(411) novembre 1887-mars 1888.

<sup>4</sup> Lettre à Brandes du 20 novembre, 1888 ; *SB*, 8, p. 482 ; p. 96. Déjà en *VO*, 18 : « Avant de chercher l'homme, on doit avoir trouvé la lanterne. Faudra-t-il que ce soit la lanterne du cynique ? » (*KSA*, 2, p. 553 ; *OPC*, 3\*\*, p. 168) ; et dans une version antérieure : « Qui cherche l'homme maintenant doit d'abord avoir trouvé la lanterne du cynique » (*KSA*, 14, p. 185-186).

« cruelle par sa gaieté ; cynique avec ses levers du soleil »<sup>1</sup>. De façon générale, il n'instruit pas parce qu'il re-présente la vérité, mais parce qu'il la présente en s'en moquant : contre l'entreprise de produire une image aux contours définis, qui relève encore d'une volonté de maîtrise, c'est-à-dire négatrice, le cynisme de Nietzsche consiste à présenter la vérité de la vie dans l'expression immédiate et insouciant du désir, qui ne craint ni la contradiction, ni la démesure puisqu'elle échappe aux prises de l'objection et de la réfutation, se situant au-delà, ou plutôt en deçà, du domaine limité de la dialectique discursive.

Cynisme, donc, mais aussi humour. D'abord parce que le contraste entre un tel cynisme et les attentes du lecteur dont l'univers discursif, celui de la métaphysique occidentale, se situe aux antipodes, ne peut que décontenancer et faire rire (ou choquer !); humour ensuite en tant que tonalité fondamentale d'une œuvre qui se présente comme l'antithèse de tout esprit de sérieux, non parce qu'elle en propose la réfutation « sérieuse » (dialectique), mais parce qu'elle montre comment, même campé sur son terrain, un simple rire suffit pour échapper à ses prises et faire participer le discours lui-même au « rire du monde », à « l'éternelle comédie de l'existence »<sup>2</sup>. La probité conduit à la reconnaissance de la nature faussement contraignante de la raison idéaliste, voire du langage en général. En ce sens, Nietzsche affirme : « Que l'esprit le plus profond doive aussi être le plus frivole, voilà presque la formule de ma philosophie. »<sup>3</sup> Comme le dit É. Blondel : « Le principe de Nietzsche est donc de ne pas

<sup>1</sup> Fragment 10(52), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 481 ; *OPC*, 13, p. 130 (trad. mod.). En ce sens, *Ecce Homo* semble parfois obéir à la logique émancipatrice de « l'ascétisme des forts » qui, par la transgression délibérée des convenances et des valeurs, vise à « se libérer des anciennes impulsions sentimentales des valeurs traditionnelles » (15(117), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 476 ; *OPC*, 14, p. 228).

<sup>2</sup> *GS*, 1 ; *KSA*, 3, p. 372 ; *OPC*, 5, p. 41. Dans une perspective freudienne, on pourrait dire que Nietzsche « fait rire » dans la mesure où il provoque la décharge d'une dépense psychique normalement occupée à servir les convenances et les exigences de la raison discursive et que son « cynisme » libère. En ce sens, le cynisme contient toujours une dimension comique ; cf. *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, B, 4 et C, 7.

<sup>3</sup> Lettre à F. Avenarius du 10 décembre 1888 ; *SB*, 8, p. 516-517 ; « Contradictions, fredaines, méfiance joyeuse, moquerie sont signes de santé; toute forme d'absolu relève de la pathologie » (*PBM*, 154 ; *KSA*, 5, p. 100 ; *OPC*, 7, p. 93, trad. mod.).

prendre le langage [...] “au mot”, à la lettre »<sup>1</sup>. Le rire est la manifestation de la liberté de l'esprit, de sa souveraineté par rapport à la raison idéaliste et à tout dispositif discursif de pouvoir. Pour Nietzsche, en effet, le rire est plus « fort », plus « vrai » que la raison : « que *m'*importe d'avoir raison ! [...] qui, aujourd'hui, rit le mieux, rira le dernier. »<sup>2</sup>

Enfin, c'est à juste titre qu'on a pu parler d'*Ecce Homo* comme d'une œuvre de « grand style »<sup>3</sup>. La parodie, le cynisme et l'humour contribuent à produire une impression d'assurance et de suffisance, bref de « puissance »<sup>4</sup>, qu'une lecture hâtive, fermée à ce qui pourrait compromettre le confort et la sécurité que procure le respect des convenances, aurait beau jeu d'attribuer au délire mégalomane. Mais le cynisme délibéré, ainsi que le fait que l'ouvrage s'arrime harmonieusement à tout un cheminement intellectuel, témoignent contre le délire et en faveur d'une interprétation dans le sens du mobile avoué d'entrée de jeu par son auteur : *Ecce Homo* constitue le véritable cri jubilatoire d'un penseur qui croit, peut-être à tort, avoir surmonté sa part de décadence et atteint le grand style d'une puissance qui « oublie de persuader »<sup>5</sup>, « qui n'a plus besoin de preuves, qui se moque de plaire [...], qui ne se sent pas de témoins autour d'elle [...], qui repose *en soi*, fataliste »<sup>6</sup>. Après la critique du discours sacerdotal de *L'Antéchrist*, *Ecce Homo* constitue l'exemple concret de l'anti-christianisme poussé à sa limite (le refus de la croyance en Dieu qui n'est vraiment effectif que dans le refus de « croire » en la grammaire<sup>7</sup>), c'est-à-dire, contre le discours négateur de l'idéalisme,

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 278. Dans le même sens, on peut lire chez S. Kofman : « Que l'écriture soit conceptuelle ou métaphorique (l'opposition n'étant plus guère pertinente depuis Nietzsche), l'essentiel est de savoir en rire, d'être assez à distance d'elle pour s'en jouer » (*op. cit.*, p. 11).

<sup>2</sup> *CI*, « Maximes et traits », 43 ; *KSA*, 6, p. 66 ; *OPC*, 8\*, p. 68 (trad. mod.). La différence entre *Ecce Homo* et l'entreprise rousseauiste ne saurait être plus marquée que sur ce point. Le sérieux et la gravité du ton des *Confessions* montre bien ce que ce projet doit à la mauvaise conscience et au désir d'une « réconciliation » au moyen du discours vrai. En revanche, l'humour et le cynisme d'*Ecce Homo*, le parti pris en faveur de la « pitrerie » relèvent non plus tant d'une logique de la réconciliation que d'une volonté de disqualifier d'avance le sérieux du discours culpabilisateur idéaliste qui force toujours à « rendre compte ». Et là où Rousseau parle à partir du manque et de l'amertume, Nietzsche prétend parler à partir du plein et de la gratitude (cf. note en tête du premier chapitre d'*EH*).

<sup>3</sup> « „*Ecce Homo*“ [...] *redet als „grosser Stil“ von Nietzsche* » (M. Kornberger, *loc. cit.*, p. 337).

<sup>4</sup> « Le plus haut sentiment de puissance et d'assurance s'exprime dans toute œuvre de *grand style* » (*CI*, « Divagations d'un "inactuel" », 11 ; *KSA*, 6, p. 119 ; *OPC*, 8\*, p. 115).

<sup>5</sup> Fragment 14(61), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 247 ; *OPC*, 14, p. 48 ; cf. aussi *PBM*, 119.

<sup>6</sup> *CI*, « Divagations d'un "inactuel" », 11 ; *KSA*, 6, p. 119 ; *OPC*, 8\*, p. 115 ; voir déjà *A*, 472.

<sup>7</sup> *CI*, « La "raison" dans la philosophie », 5.

l'exemple d'un discours affirmateur<sup>1</sup>. Il s'agit d'une « autobiographie » qui, de soi comme de la vie, se veut une véritable fête : comme elle, il célèbre « l'orgueil, l'insolence, l'excès ; la bouffonnerie ; la raillerie à l'égard de toute sorte de sérieux et de philistinisme ; un divin assentiment à soi-même par plénitude et perfection animales, — toutes sortes d'états que le chrétien ne saurait honnêtement approuver. »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Encore une fois, nous sommes parfaitement d'accord avec É. Blondel lorsqu'il affirme qu' « *Ecce homo*, avec ses quatre glorieuses prétentions affirmatives : Pourquoi je suis si sage, Pourquoi je suis si avisé, Pourquoi j'écris de si bons livres, Pourquoi je suis une fatalité, est une manière de réaliser cette affirmation, de transformer des « confessions » en « souvenirs d'égotisme », de muer un traité de morale en autoglorification et en action de grâces [...], sa prétentieuse jactance, sa gloriole servant d'antithèses au ressentiment et à la mauvaise conscience caractéristiques de la morale » (« Contre Kant et Schopenhauer : l'affirmation nietzschéenne », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 3, 1998, p. 295).

<sup>2</sup> Fragment 10(165), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 553 ; *OPC*, 13, p. 187. Dans le même sens, cet extrait d'une lettre à Köselitz du 25 novembre 1888 : « ce livre abonde en plaisanteries pleines de malice, car je mets la dernière énergie à m'y présenter comme le contraire même du type d'homme que l'on a honoré jusqu'ici : — le livre est aussi “peu sacré (*unheilig*)” que possible » (*SB*, 8, p. 488 ; p. 99-100, trad. mod.).

### 3. La probité et le « dépassement » de la métaphysique : critique de la lecture de Heidegger

La probité conduit le discours nietzschéen au-delà de la détermination métaphysique de la pensée telle que la définit Heidegger. En effet, selon ce dernier, dans la philosophie de Nietzsche serait « advenue à la parole dans la figure de la métaphysique de la volonté de puissance »<sup>1</sup> l'essence de la vérité en jeu dans la pensée occidentale et dont le programme s'annonce définitivement dans la philosophie platonicienne. En Nietzsche se dévoilerait ce qui demeure en quelque sorte encore voilé chez Platon et qui, à partir de lui, donne son impulsion à toute la tradition. Comme on sait, la pensée de la volonté de puissance réaliserait définitivement le projet d'appropriation par l'homme de la totalité de l'étant au point de faire sombrer complètement dans l'oubli le rapport de celui-ci à l'être, c'est-à-dire au point d'oblitérer irrémédiablement la différence ontologique. Cette appropriation, qui est donc aussi un déracinement, marquerait l'étape ultime de la métaphysique de la subjectivité inaugurée par Descartes, elle-même prolongement du projet de maîtrise de l'étant qui se fait jour chez Platon dans l'appréhension de la *physis* sous le visage de l'*idea*. La maîtrise ou « réduction » anthropomorphique s'accomplit par la détermination de l'être comme simple condition de possibilité de l'apparaître de l'étant, telle est la structure onto-théologique de la métaphysique, condition que l'histoire de la métaphysique comme histoire de l'oubli de l'être rapporte de plus en plus explicitement à l'homme lui-même, au point que « pour Nietzsche [...] toute figuration, tout façonnement de quelque ordre que ce soit, sont le produit et la propriété de l'homme en tant que le maître absolu »<sup>2</sup>. Du déploiement de la mise en condition de la vérité inauguré dans la position de l'*agathon* platonicien dont la fonction n'est que de rendre possible l'apparaître de l'étant dans l'*idea*, en passant par le sujet qui s'assure de la

<sup>1</sup> « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" », *op. cit.*, p. 311.

<sup>2</sup> *Nietzsche II*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 153.

vérité par la certitude de ses représentations cautionnée par la véracité divine, on aboutirait au triomphe de la subjectivité toute-puissante de la volonté déployant son activité sur un plan d'immanence, pour laquelle la vérité n'est plus que valeur, c'est-à-dire ce qui « rend possible » de plus en plus définitivement son emprise sur l'étant dans sa totalité. Ainsi, parce que « Nietzsche pense la propriété d'être de l'étant essentiellement en tant que condition, en tant que ce qui rend possible, apte, en tant qu'*agathon* »<sup>1</sup>, « il pense donc l'Être absolument dans le sens platonicien et métaphysique »<sup>2</sup>. L'assujettissement du vrai par le bien qui s'amorce chez Platon parviendrait à son terme dans la réduction du vrai à la valeur chez Nietzsche. Du coup, avec l'effacement même de la notion de vérité, c'est l'« indice » de l'oubli inaugural de l'être qui disparaîtrait au point que « tout chemin vers l'expérience de l'être [aurait] disparu »<sup>3</sup>; en ce qui concerne l'être, il s'agirait là d'un « assassinat radical »<sup>4</sup>. Le règne de la volonté de puissance sur l'étant dans sa totalité dévoilerait ce qui est à l'œuvre dans l'occultation du dualisme ontologique par le dualisme ontique du sensible et de l'intelligible chez Platon, et qu'on retrouve chez Descartes dans la distinction entre le *je pense* et ses objets. Précisément, la pensée de Nietzsche déploierait jusque dans ses conséquences dernières la logique « oppositionnelle » nécessaire à la réalisation du projet de maîtrise de l'étant qu'est la métaphysique. Il aboutirait, d'une part, à la radicalisation d'une conception de la vérité comme représentation, forme moderne de l'*homoiôsis* et, d'autre part, à la radicalisation de la notion de sujet et à l'objectivation définitive de tout l'étant qui en est le corollaire, cette dernière se vérifiant dans son rabaissement au simple statut de valeur, c'est-à-dire de ce qui n'existe que par et pour la volonté. Or il nous semble que c'est précisément dans la résistance à ce mouvement d'« anthropomorphisation » de l'étant caractéristique de la métaphysique selon

---

<sup>1</sup> Nietzsche II, *op. cit.*, p. 180.

<sup>2</sup> *Id.*

<sup>3</sup> « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" », *op. cit.*, p. 312.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 317.



Heidegger que se déploie le travail de la probité nietzschéenne : à la fois contre la mise en représentation de l'étant et contre son objectivation. Examinons plus en détail ces deux questions.

Tout d'abord, l'interprétation nietzschéenne porterait à son achèvement la conception de la vérité comme *homoiôsis* : premièrement, parce que la connaissance, en tant qu'« erreur-utile » y serait pensée comme stabilisation du devenir dans la pensée, représentation falsifiée du chaos ; deuxièmement, parce que sa dénonciation reposerait sur une conception du vrai comme représentation adéquate<sup>1</sup> ; finalement, parce que la fonction que Nietzsche assignerait à l'art, loin d'ouvrir un rapport à l'étant ne relevant plus de la maîtrise (même si, contre la fixation du devenir dans la vérité, l'art ouvrirait un rapport d'« accord avec le devenir (*Einstimmigkeit mit dem Werden*) »<sup>2</sup>), viendrait plutôt la compléter par la découverte de nouvelles possibilités<sup>3</sup>, si bien que « les deux [=art et connaissance] ne sont qu'un dans l'essence : à savoir assimilation et assignation du Chaos à la vie humaine : *homoiôsis*. »<sup>4</sup>

Or, alors que la véracité entendue comme désir de vérité relève de la logique représentative en ce qu'elle présuppose que l'étant peut être fixé dans le discours, possibilité dont elle formule l'exigence de réalisation, la probité, en revanche, découle de la remise en question de cette possibilité d'une part, et, d'autre part, de l'élucidation généalogique de son exigence. On l'a vu, la probité n'enveloppe aucunement le projet d'une représentation adéquate du réel, elle ne vise aucune *homoiôsis*, car elle se veut reconnaissance à la fois de la nature insaisissable de la réalité et de l'essence *poiétique* de tout discours, la prétention représentative étant pensée comme production

<sup>1</sup> La « caractérisation du vrai en tant qu'une sorte d'erreur se fonde sur l'adéquation du re-présenté à ce qui doit être fixé. Même là où le tenir-pour vrai est conçu en tant que non-vrai, l'essence la plus générale de la vérité est encore posée pour fondement, dans le sens de l'*homoiôsis* » (*Nietzsche I, op. cit.*, p. 493).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 482 (trad. mod.).

<sup>3</sup> « La création de possibilités pour la volonté à partir desquelles la volonté de puissance se libère seulement vers elle-même, voilà pour Nietzsche l'essence de l'Art » (« Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" », *op. cit.*, p. 291).

<sup>4</sup> *Nietzsche I, op. cit.*, p. 493.

« théâtrale »<sup>1</sup> de la vie appauvrie. Et s'il est vrai qu'en un sens cette reconnaissance renvoie implicitement à une conception du vrai comme adéquation (impossible), elle constitue à un autre niveau le dépassement de l'idée même de représentation par sa réduction à un cas particulier de production. La probité repose sur la conscience qu'en définitive il *n'y a pas* de représentation, et, du coup, que toute entreprise d'élaborer un discours « adéquat » est vaine. Rappelons-le, selon Nietzsche l'« exigence d'un *mode adéquat d'expression* est un *non-sens* ». En tant qu'effort de coïncidence du penser avec ses sources vives, la probité pointe, sans jamais pouvoir y échapper puisqu'elle en est aussi le produit, en direction d'un discours qui se situe au-delà du « pragmatisme vital » de la volonté de puissance, au-delà d'une pensée absorbée dans son travail interprétatif et, de ce fait, se mentant toujours à soi-même. Ce dépassement de la véracité par la probité (il s'agit bien ici d'un dépassement) qui ne relève plus d'une entreprise de maîtrise de l'étant, de son « anthropomorphisation », ne semble pas être considéré par Heidegger : « Nietzsche [...] ne tolère la vérité qu'en tant qu'une valeur nécessaire à la conservation de la Volonté de puissance. »<sup>2</sup> Or la probité consiste justement en la reconnaissance du fait que le désir de vérité au service de la *conservation* n'est qu'une forme appauvrie de la volonté de puissance. Autrement dit, la critique de Heidegger ne s'adresse qu'à un mode de pensée qui est aussi dénoncé par Nietzsche, celui de la métaphysique de l'idéal ascétique, et, de façon générale, celui de toute vie déclinante qui prend ses « fictions utiles » pour des vérités. Nous partageons ici l'avis de J. Granier lorsqu'il affirme que « Heidegger, soucieux avant tout de consolider sa thèse selon laquelle la Volonté de Puissance désigne l'impérialisme technique, néglige entièrement tout ce qui, chez Nietzsche, relève de la "probité philologique" et de la "passion de la connaissance". Cette négligence conduit à enfermer la réflexion de Nietzsche sur la vérité dans le cadre de la métaphysique de l'*adaequatio* »<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cf, *infra*, 4<sup>ème</sup> partie, section 1.2.

<sup>2</sup> *Nietzsche II, op. cit.*, p. 148.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 627.

La probité, en tant qu'elle pense l'essence de la vérité métaphysique à partir du vouloir qui la vise, excède le cadre d'un simple « renversement du platonisme »<sup>1</sup>. S'il est vrai que le passage de la véracité à la probité s'accompagne d'une restitution du primat du corps sur la pensée, de la vie sur le discours, ce n'est toutefois pas en tant qu'il en affirme la « vérité », le « fixe dans la présence », mais au contraire en ce qu'il invalide toute prétention à la maîtrise discursive. En ce sens, loin de mener à son terme la « métaphysique de la présence » qui « ne connaît l'éclaircie de l'Être que comme le regard vers nous de ce qui est présent dans l'"apparaître" (*idea*) »<sup>2</sup> ou comme objet de la *perceptio* dans la représentation, la probité engage la pensée dans un mouvement infini de « retour à la source », vers le lieu toujours évanouissant de son origine, dont la « vie », le « corps » ou la « terre » constituent des désignations métaphoriques<sup>3</sup>. Non pas l'assurance de la saisie de ce qui se donne dans la présence, mais le soupçon qui engage sur la piste d'un retour à une origine indéfiniment reportée<sup>4</sup> ; d'où, comme le dit J.-L. Nancy, cette nécessité pour la probité « de se *contre-dire* résolument et incessamment,

<sup>1</sup> « Le renversement du platonisme, renversement suivant lequel les choses sensibles deviennent pour Nietzsche le monde vrai et les choses suprasensibles le monde illusoire, reste entièrement à l'intérieur de la métaphysique » (« Dépassement de la métaphysique », in *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, « Tel », 1958, p. 91).

<sup>2</sup> « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III*, trad. R. Munier, Paris, Gallimard, 1966, p. 102-103.

<sup>3</sup> C'est aussi dans le sens d'une opposition à la tradition métaphysique qu'E. Blondel interprète le primat des métaphores auditive et olfactive sur la métaphore visuelle pour désigner la « méthode » nietzschéenne : « Nietzsche affirme la rupture de sa méthode par rapport à la tradition métaphysique, une dans l'ordre métaphorique qui la constitue : celui de la vision » (*Nietzsche, le corps...*, *op. cit.*, p. 165). À la « méthode reposant sur la vision [qui] admet la présence immédiate de l'objet à la connaissance vraie, la simplicité de l'idée claire et distincte, l'inéluctabilité de l'évidence qui s'impose », Nietzsche opposerait une « otorhinologie, écoute et perception olfactive du corps lointain ou profond » (*ibid.*, p. 166). En ce sens, « tout mon génie est dans mes narines », dit en effet Nietzsche dans *Ecce Homo* (« Pourquoi je suis un destin », 1 ; *KSA*, 6, p. 366 ; *OPC*, 8\*, p. 333).

<sup>4</sup> S'il est en un sens juste d'affirmer que pour Nietzsche « l'écriture — et d'abord la sienne — n'est pas originairement assujettie au logos et à la vérité » (J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1967, p. 33), ce n'est toutefois pas parce que Nietzsche affirmerait « un monde de signes [...] sans origine » (*L'écriture et la différence*, Paris, Éd. du Seuil, 1967, p. 427). Au contraire, c'est bien en fonction d'une compréhension de la réalité dans son rapport au discours (qui ne prétend pas être une *représentation adéquate* de la « vérité ») — la « vie » ou le « devenir » comme puissance *poiétique* — que Nietzsche récuse la prétention de la métaphysique à pouvoir rejoindre un signifié originel, et non pas parce qu'il réduit le discours à un pur « jeu de signifiants ». Bien qu'il lui retire sa fonction représentative (la représentation n'étant toujours qu'une production qui s'ignore), le discours demeure pour lui « branché » sur le devenir. En dernier recours, c'est le devenir qui produit le sens. E. Blondel rappelle à juste titre que « réduire la pensée de Nietzsche à la pensée du jeu des signifiants, c'est oublier la généalogie comme rappel insistant du sol corporel et vital d'où parle tout discours [...], c'est purement et simplement de l'idéalisme » (*Nietzsche, le corps et la culture, op. cit.*, p. 82).

de ne pas s'adosser à elle-même, de ne pas faire fond sur sa propre vérité »<sup>1</sup>. Dans la mesure où elle prend le contre-pied de la tradition métaphysique inaugurée par Socrate qui s'est fixée pour tâche de « devoir corriger l'existence »<sup>2</sup> par le moyen du discours, la probité nietzschéenne renvoie à un rapport au « réel » caractérisé bien plutôt par l'ouverture que par l'effort de maîtrise, ou, en termes heideggériens, par une compréhension antéplatonicienne de l'être comme ce qui se donne dans l'éclaircie de la *physis*, plutôt que par son effacement derrière l'entreprise d'annexion de l'étant par la pensée représentative. Comme l'évoque au passage Heidegger lui-même : « Nietzsche nomme aussi “vie” la volonté de puissance en tant que réalité du réel — où résonne encore quelque chose de la *zôê* et de la *physis* des premiers penseurs grecs »<sup>3</sup>.

Quant à la seconde question, on peut difficilement concilier l'interprétation heideggérienne voulant que la volonté de puissance constitue la reprise de l'affirmation du primat du sujet sous la forme d'un *ego volo*<sup>4</sup> avec la critique nietzschéenne du sujet, dans la mesure où elle entraîne à sa suite celle de la notion de substance : « il n'existe pas d'“être” au-dessous de l'action, de l'effet, du devenir »<sup>5</sup>. La probité conduit en effet à la destitution de toute forme de *sub-jectum*, fût-ce du corps comme sujet, en ce qu'elle ne reconnaît comme « inconditionné » que l'interprétation elle-même ou l'activité *poiétique* de la vie : « Il appartient à la nature de la pensée qu'elle fait de l'inconditionné le *corollaire* du conditionné, qu'elle l'invente pour lui adjoindre : [...] le monde est dépourvu [...] de ses fictions essentielles, tels l'“inconditionné”, “fins et moyens”, choses, “substances”, lois logiques, nombres et figures. »<sup>6</sup> Il n'est donc pas juste de dire

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 70.

<sup>2</sup> *NT*, 13 ; *KSA*, 1, p. 89 ; *OPC*, 1\*, p. 98.

<sup>3</sup> « Le mot de Nietzsche “Dieu est mort” », *op. cit.*, p. 291.

<sup>4</sup> « Nietzsche ramène l'*ego cogito* à un *ego volo* » (*Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 146) ; « le sujet est conçu désormais en tant que Volonté de puissance » (*ibid.*, p. 147).

<sup>5</sup> *GM*, I, 13 ; *KSA*, 5, p. 279 ; *OPC*, 7, p. 241. Sur cette question, cf. aussi *infra* 4<sup>ème</sup> partie, section 2.2.3.

<sup>6</sup> Fragment 8(25), été 1883 ; *KSA*, 10, p. 342 ; *OPC*, 9, p. 353-354. Dans le *Crépuscule des idoles* seront dénoncés « le mensonge de l'unité, le mensonge de l'objectivité, de la substance, de la durée » (« La “raison” dans la philosophie », 2 ; *KSA*, 6, p. 75 ; *OPC*, 8\*, p. 76) ; cf. aussi 35(35), mai-juillet 1885 ; *PBM*, 17 ; *CI*, « Les quatre grandes erreurs », 3. De façon générale, « ce qui est réel, ce qui est vrai, n'est ni un, ni même réductible à l'unité » (15(118), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 479 ; *OPC*, 14, p. 231) ;

que le « “sous-jacent”-à-la base est pour Nietzsche non pas le “moi”, mais le “corps” »<sup>1</sup> ; pas plus que la volonté de puissance n’est une nouvelle thèse métaphysique sur l’être, le « corps » n’est-il une nouvelle substance, un nouvel *hypokeimenon*. Il n’est qu’une métaphore de l’activité de la vie, la position de l’« interprétation » comme origine de toute « substance » et de toute « identité »<sup>2</sup>. Or la dissolution du *sub-jectum* entraîne tout aussi bien celle de l’étant considéré sous le mode de l’objectivité. La probité n’est pas la vertu d’une pensée qui se pose en face du réel, mais la prise de conscience de l’inscription et de la participation de la pensée dans le mouvement de la « réalité » elle-même. En un sens, on peut dire que toute la critique nietzschéenne porte sur l’objectivité, ou, plus précisément, sur la tendance de la vie « appauvrie » à constituer des « objets », toujours fictifs, dont Dieu et la Vérité constituent les formes extrêmes.

---

comme le dit A. White : « Redlichkeit requires insisting on the absence of utterly reliable stabilities or identities » (*loc. cit.*, p. 76).

<sup>1</sup> Heidegger, *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 150.

<sup>2</sup> « On n’a pas le droit de demander : *qui donc* est-ce qui interprète? C’est l’interprétation elle-même, forme de la volonté de puissance, qui existe (non comme un “être” mais comme un *processus*, un *devenir*) » (*La volonté de puissance*, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1947, t. I, l. 1, 204).

#### 4. La probité peut-elle produire une œuvre philosophique ?

La probité n'est donc plus la vertu du « chercheur » : elle ne repose pas sur un savoir, ni n'est-elle dirigée vers le savoir. Ce n'est plus une vertu du sujet ou de la conscience morale. En tant que véracité retournée sur elle-même, elle est vertu de la pensée consciente de son inscription dans le temps et le corps, qui a perdu son autonomie et sa transparence à soi, qui ne dispose d'aucun critère de vérité sinon une impossible exigence d'authenticité, et qui, néanmoins, tend vers une conscience de soi qui lui échappe irrémédiablement. Aussi son effectuation ne peut-elle que prendre la forme d'une auto-épreuve perpétuelle.

Mais alors la question s'impose : qu'en est-il de la « philosophie » de Nietzsche ? Il a beau insister lui-même sur le fait que ses ouvrages doivent être lus comme des témoignages de ce qui a été « dépassé »<sup>1</sup>, n'y a-t-il pas tout de même, au-delà du mouvement de transcendance qui porte sa pensée, de sa « négativité absolue » comme dirait Jaspers, des *thèses* nietzschéennes ? Sa pensée ne laisse-t-elle pas des « traces » qui se présentent, sinon comme des vérités, du moins comme des propositions visant à augmenter le savoir et à orienter la conduite ? En ce sens, l'œuvre de Nietzsche ne se constitue-t-elle pas dans la dérogation à sa probité ? Si Nietzsche est le « premier esprit *probe* dans l'histoire de l'esprit », si sa probité doit constituer effectivement son titre de « gloire posthume », est-ce alors en raison de la justesse et de la lucidité de ses thèses philosophiques ou est-ce parce qu'il invite à les dépasser ?

Ce problème se pose aussi d'une autre façon qu'il convient d'envisager avant de tenter de lui apporter une solution.

---

<sup>1</sup> « Il ne faut parler que [...] de ce que l'on a *surmonté* [...], il convient en ce sens d'*antidater* tous mes ouvrages, — ils parlent toujours de ce que j'ai laissé "derrière moi" » (*HTH II*, préface, 1 ; *KSA*, 2, p. 369 ; *OPC*, 3\*\*, p. 9).

#### 4.1. La probité et l'affirmation du masque

La probité, vertu du soliloque, n'impose donc aucune obligation envers autrui. Elle est en ce sens, nous l'avons dit, parfaitement compatible avec la dissimulation et le jeu des masques<sup>1</sup>. Plus encore, en démasquant la vérité, la probité affirme la vérité du masque : « Celui qui est véreux finit ainsi par comprendre qu'il ment sans cesse. »<sup>2</sup> Point de discours qui ne soit une façade, point d'identité qui ne soit d'emprunt, ainsi le veut l'incessante *poiësis* de la volonté de puissance : « Tout caractère est d'abord *rôle* »<sup>3</sup>, et l'on change de rôle selon les contingences de la vie, les jours de la semaine, et même les moments de la journée<sup>4</sup>. Il n'y a d'authenticité réelle que moyennant la reconnaissance une fois pour toutes de l'universalité du masque et de la comédie, de l'indépassable inauthenticité : « Considérer notre façon de vivre et d'agir comme un *rôle* à jouer »<sup>5</sup>. Comme le dit M. Haar : « L'homme *actif* est celui qui, non pas se fait *acteur*, mais s'assume en tant que *l'acteur qu'il est*. Par là il revendique comme appartenant à toute vie la connotation d'illusion et de mensonge associée traditionnellement au jeu du comédien, la part d'inauthenticité »<sup>6</sup>. L'homme actif, mais l'homme probe aussi : « le contraire du comédien n'est pas l'homme honnête mais plutôt l'homme secret qui se ment à lui-même »<sup>7</sup>. Encore, sur ce point, Nietzsche loue « l'idéal grec » : ces « adorateurs de l'apparence » étaient aussi des « comédiens-nés »<sup>8</sup>, c'est-à-dire que non seulement ne considéraient-ils pas le jeu comme un mode inférieur d'être, mais selon Nietzsche ils ne lui en connaissaient pas d'opposé : « Qu'est-ce que les Grecs admiraient

<sup>1</sup> « Les points de vue pour *mes propres* valeurs : [...] est-on *authentique* ou rien qu'*acteur*, authentique en tant qu'*acteur* ou ne fait-on que parodier l'*acteur* » (10(145), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 537 ; *OPC*, 13, p. 174) ; en effet, puisque l'authenticité se joue dans un rapport à soi, elle n'est aucunement incompatible avec le mensonge à autrui ou la comédie.

<sup>2</sup> Fragment 2(31), été-automne 1882 ; *KSA*, 10, p. 48 ; *OPC*, 9, p. 61.

<sup>3</sup> Fragment 34(57), avril-juin 1885 ; *KSA*, 11, p. 438 ; *OPC*, 11, p. 167.

<sup>4</sup> Cf. fragment 25(374), printemps 1884 ; cf. aussi 25(120).

<sup>5</sup> Fragment cité par M. Haar, in *Nietzsche et la métaphysique*, *op. cit.*, p. 145.

<sup>6</sup> *Nietzsche et la métaphysique*, *op. cit.*, p. 145.

<sup>7</sup> Fragment 4(53), novembre 1882-février 1883 ; *KSA*, 10, p. 125 ; *OPC*, 9, p. 135 (trad. mod.).

<sup>8</sup> *A*, 29 ; *KSA*, 3, p. 39 ; *OPC*, 4, p. 37.

chez Ulysse ? Avant tout l'aptitude au mensonge [...] ; le pouvoir d'être *ce que l'on veut* [...] Le plus curieux de la chose, c'est que l'opposition de l'apparence et de l'être n'est ici ni perçue ni, par conséquent, appréciée moralement. Y eut-il jamais comédiens aussi achevés ! »<sup>1</sup> Toute prétention à une authenticité réalisée ne peut donc être qu'inauthentique. Ainsi la coïncidence avec soi de la pensée que vise la probité passe-t-elle d'abord par la conscience de son impossibilité, et donc du fait que sa seule modalité concrète est celle d'un travail ou d'un parcours dont toutes les stations sont autant de masques<sup>2</sup>. C'est aussi en ce sens que la probité est une « vertu en devenir (*eine werdende Tugend*) »<sup>3</sup> ; elle caractérise une pensée en mouvement, « nomade »<sup>4</sup>, dont l'effort de coïncidence avec soi l'engage dans un perpétuel dépassement de toutes ses positions<sup>5</sup>.

La probité aboutit à l'adhésion au masque là où la véracité menait à la croyance. Est probe celui qui reconnaît qu'il ne pourra jamais l'être tout à fait et qui donc accepte la « comédie de l'existence », c'est-à-dire l'existence dans sa « vérité ». De ce fait, c'est aussi le « sérieux » qui est démasqué comme ce masque (qui s'ignore) du refus du masque (« Quiconque ne sait mentir ignore ce qu'est la vérité »<sup>6</sup>), comme auto-contradiction qui se réfute elle-même et se révèle ainsi dans sa vérité « comique ». La tragédie est une comédie qui s'ignore<sup>7</sup>. Le vrai sérieux consiste à prendre au sérieux la

<sup>1</sup> *A*, 306 ; *KSA*, 3, p. 224 ; *OPC*, 4, p. 199.

<sup>2</sup> Le thème sartrien de la mauvaise foi est certainement en partie hérité de la problématique nietzschéenne de l'authenticité. Que l'homme soit fondamentalement liberté, que la tâche lui revienne de constamment se faire lui-même et de fixer des valeurs par son action, que toute croyance dispensant d'assumer cette tâche ne puisse être que mensongère et engager l'existence sur le mode de l'inauthenticité, voilà autant de thèmes qui se trouvent préfigurés chez Nietzsche dans sa conception du vouloir comme principe de liberté (« vouloir libre »), de création de soi (« deviens ce que tu es ») et de législation éthique, et dans sa conception de l'inauthenticité comme « mensonge à soi ». L'authenticité chez Sartre, comme la probité chez Nietzsche, renvoie à l'incessant effort contre le tendance « naturelle » de la pensée au relâchement dans la croyance, qui est toujours croyance en un « objet », « chosification ».

<sup>3</sup> *A*, 456.

<sup>4</sup> Cf., par exemple, *HTH II*, *OSM*, 211.

<sup>5</sup> « Pareille à la voile, frémissante sous l'impétuosité de l'esprit, voyez-là courir sur la mer, ma sagesse, ma sauvage sagesse » (*APZ*, II, « Des sages illustres » ; *KSA*, 4, p. 135 ; p. 149).

<sup>6</sup> *APZ*, IV, « Des hommes supérieurs », 9 ; *KSA*, 4, p. 361 ; p. 349 ; « ce qu'en Allemagne on appelle "profond", c'est précisément cette douteuse malhonnêteté de l'esprit envers soi-même dont je parle : on ne veut pas être fixé sur son propre compte » (*EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *CW*, 3 ; *KSA*, 6, p. 361 ; *OPC*, 8\*, p. 330).

<sup>7</sup> En effet, dit Nietzsche, « la comédie de l'existence n'a pas encore pris "conscience d'elle-même" » (*GS*, 1 ; *KSA*, 3, p. 370 ; *OPC*, 5, p. 40 ; cf. aussi l'aphorisme 382).



comédie comme réalité dernière : « Nous sommes sérieux, nous connaissons l'abîme : *c'est pourquoi* nous nous défendons contre tout sérieux »<sup>1</sup>, et à poser un regard railleur sur la comédie du sérieux : « puisse son [= de la probité] éclat s'étendre un jour avec la raillerie d'un crépuscule d'azur et d'or sur cette civilisation vieillissante et son morne, son triste sérieux ! »<sup>2</sup> Inversion du rapport entre profondeur et surface, lourdeur et légèreté, tragédie et comédie, il s'agit toujours pour Nietzsche de dénoncer le faux sérieux du pathos philosophico-moral traditionnel et de sa véracité au nom de l'esprit philosophique le plus sérieux, celui qui, ayant reconnu partout le « jeu » du devenir ou de la volonté de puissance, renonce aux poses graves et dogmatiques de la philosophie : « C'est au moment où quelqu'un commence à prendre la philosophie au sérieux que tout le monde croit le contraire. »<sup>3</sup> Aussi les philosophes doivent-ils être mesurés à la « qualité de leur rire, en plaçant tout en haut de l'échelle ceux qui sont capables du rire *d'or*. »<sup>4</sup>

#### 4.2. Du bon usage de la psychologie : exigence de lucidité ou travail du ressentiment ?

Acceptation du masque, la probité bien comprise ne saurait donc se prolonger dans une entreprise d'accusation et de dénonciation *systématique*. De façon générale, dit Nietzsche, « on nous trouvera difficilement sur les traces de ces jeunes Égyptiens qui

<sup>1</sup> Fragment 2(33), automne 1885-automne 1886 ; *KSA*, 12, p. 79 ; *OPC*, 12, p. 89 ; « que l'on estime fausse toute vérité qui ne s'est pas *une fois* accompagnée de rires ! » (*APZ*, III, « Des tables anciennes et nouvelles », 23 ; *KSA*, 4, p. 264 ; p. 264) ; rappelons aussi cette phrase de la lettre à F. Avenarius déjà citée : « Que l'esprit le plus profond doive aussi être le plus frivole, voilà presque la formule de ma philosophie ».

<sup>2</sup> *PBM*, 227 ; *KSA*, 5, p. 162 ; *OPC*, 7, p. 145 (trad. mod.).

<sup>3</sup> *HTH II*, 380 ; *KSA*, 2, p. 527 ; *OPC*, 3\*\*, p. 144 ; « Du sérieux pour la vérité ! Que de choses différentes les hommes n'entendent-ils par ces mots ! [...] il est possible que par son *pathos même du sérieux*, quelqu'un trahisse la façon superficielle et limitée dont son esprit avait joué jusqu'alors dans le domaine de la connaissance » (*GS*, 88 ; *KSA*, 3, p. 446 ; *OPC*, 5, p. 105-106) ; cf. aussi *GS*, 327 ; « Je ne connais pas d'autre manière d'être occupé à une grande tâche que le *jeu* : comme signe de grandeur c'est une condition fondamentale. La moindre contrainte, une mine renfrognée, un accent rauque dans la voix, autant d'arguments qui parlent contre un homme — et, à plus fortes raisons, contre son œuvre ! » (*EH*, « Pourquoi je suis si avisé », 10 ; *KSA*, 6, p. 297 ; *OPC*, 8\*, p. 274).

<sup>4</sup> *PBM*, 294 ; *KSA*, 5, p. 236 ; *OPC*, 7, p. 206.

troublent nuitamment la sécurité des temples, qui embrassent des statues et tiennent absolument à dévoiler, à découvrir, à mettre en plein jour ce qui est gardé secret »<sup>1</sup>. Il ne faut pas confondre probité et psychologie nihiliste au service de la volonté de vengeance. Nous l'avons dit, l'être probe est, paradoxalement, tout le contraire d'un fanatique de la franchise, du dire-vrai à tout prix<sup>2</sup>. La conséquence ultime du sérieux de la probité consiste à ne pas en faire un nouveau dogmatisme, à ne pas se prendre soi-même au sérieux : « Notre probité à nous, esprits libres, prenons garde qu'elle ne devienne notre vanité, notre parure et notre parade, notre limite, notre sottise ! »<sup>3</sup> La probité n'existe que comme vertu en acte et révèle sa puissance dans son refus de la puissance représentée, et donc aussi d'elle-même comme nouvelle représentation.

Non seulement la lucidité conduit-elle à la reconnaissance que le voile ne cache pas la « vérité », c'est aussi « une marque d'humanité assez délicate que de respecter le "masque" et de ne pas exercer à tort et à travers notre psychologie et notre curiosité. »<sup>4</sup> Si le masque est la règle, ce serait un manque de probité que de le lever systématiquement. Il y a une probité de la probité si l'on peut dire<sup>5</sup>, qui consiste à en user « humainement » : « On s'indigne, à la longue, de voir encore et toujours avec quelle cruauté chacun fait payer ses quelques vertus personnelles aux autres qui, par hasard, en sont dépourvus ; de voir comment, grâce à elles, il les tenaille et les tourmente. C'est pourquoi nous voulons user humainement de notre "sens de la probité" »<sup>6</sup>. À l'instar de Spinoza<sup>7</sup>, Nietzsche observe déjà à l'époque d'*Humain, trop humain* que « plus un homme comprend la vie à fond, moins il se raillera »<sup>8</sup>. Nous

<sup>1</sup> *GS*, avant-propos, 4 ; *KSA*, 3, p. 351-352 ; *OPC*, 5, p. 19.

<sup>2</sup> « Non, ce mauvais goût, cette volonté de vérité, de la "vérité à tout prix", ce délire juvénile dans l'amour de la vérité nous l'avons désormais en exécution » (*ibid.*, p. 352 ; p. 19).

<sup>3</sup> *PBM*, 227 ; *KSA*, 5, p. 163 ; *OPC*, 7, p. 145.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 270 ; p. 226 ; p. 197 (trad. mod.) ; cf. déjà *A*, 528.

<sup>5</sup> La « probité à l'égard de la probité » est en effet une des caractéristiques de « l'esprit libre » (1(42), juillet-août 1882 ; *KSA*, 10, p. 20 ; *OPC*, 9, p. 30, trad. mod.).

<sup>6</sup> *A*, 536 ; *KSA*, 3, p. 306 ; *OPC*, 4, p. 268 (trad. mod.).

<sup>7</sup> Son « précurseur », comme il le dira dans la lettre à Overbeck du 30 juillet 1881.

<sup>8</sup> *HTH I*, 240 ; *KSA*, 2, p. 201-202 ; *OPC*, 3\*, p. 170. Ce qui n'exclut évidemment pas l'auto-dérision, et la « raillerie » à l'endroit de la « comédie du sérieux ».

l'avons évoqué au début, Nietzsche témoigne d'une grande sensibilité à la honte<sup>1</sup>. Comme la mauvaise conscience, elle doit son origine au ressentiment. Aussi, s'il est mauvais d'avoir honte<sup>2</sup>, l'est-il encore plus de rendre honteux : « *Qui nommes-tu mauvais ? Celui qui veut toujours faire honte.* »<sup>3</sup> De même : « *Qu'y a-t-il pour toi de plus humain ? Épargner la honte à quelqu'un.* »<sup>4</sup> Dès lors, la dérive de la critique psychologique serait de se mettre au service du ressentiment qui vise davantage à rabaisser qu'à expliquer; c'est ainsi que le psychologue « moraliste » se transforme en « esprit mesquin » : « Les moralistes, qui [...] recherchent l'origine en montrant ce qu'il y a de compliqué dans [la] simplicité apparente [...] sont on ne peut plus *différents* [...] de ceux avec lesquels on les *confond* surtout, ces esprits mesquins qui [...] se figurent que sous l'éclat de la grandeur et de la pureté se cache leur propre misère. Les moralistes disent : "Voici des problèmes", et ces misérables disent : "Voici des imposteurs et des impostures" »<sup>5</sup>. Dans le même sens, celui « qui *refuse* de voir ce qu'un homme a d'élevé scrute avec autant plus d'acuité ce qu'il a de bas et de superficiel — et se trahit du même coup »<sup>6</sup> ; son regard critique et réducteur trahit son ressentiment et révèle aussi, du coup, son manque de probité. En effet, dans la mesure où la volonté de faire honte provient du ressentiment, elle repose sur la dénégation de son mobile véritable<sup>7</sup>. Or, bien sûr, Nietzsche lui-même pourrait tomber, en bien des passages, sous le coup d'un tel reproche. Plus encore, c'est en un sens toute sa philosophie qui se trouve ici confrontée à son motif essentiel : autant dans son volet critique que dans sa tentative de réforme

<sup>1</sup> Dont témoigne par exemple cette réflexion tirée d'*Humain, trop humain* : « Si nous aimons tant être en pleine nature, c'est parce que la nature n'a pas d'opinion sur nous » (*HTH I*, 508 ; *KSA*, 2, p. 322 ; *OPC*, 3\*, p. 270) ; voir aussi l'aphorisme 352 d'*Aurore* qui semble renvoyer à une expérience intime.

<sup>2</sup> Cf., entre autres, *GS*, 275.

<sup>3</sup> *GS*, 273 ; *KSA*, 3, p. 519 ; *OPC*, 5, p. 173.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 274 ; « l'homme au cœur noble s'impose de ne jamais humilier personne » (*APZ*, II, « Des miséricordieux » ; *KSA*, 4, p. 113 ; p. 131).

<sup>5</sup> *HTH II*, *VO*, 20 ; *KSA*, 2, p. 554 ; *OPC*, 3\*\*, p. 169.

<sup>6</sup> *PBM*, 275 ; *KSA*, 5, p. 228 ; *OPC*, 7, p. 199 ; aussi y a-t-il un « blâme révélateur » (cf. *A*, 373).

<sup>7</sup> « La volonté de faire honte est une vengeance cachée [...] dont l'agressivité demeure voilée tant à celui qui fait honte qu'à celui qu'il rend honteux. Nietzsche plaide, pour employer sa métaphore martiale, en faveur de l'affrontement déclaré et contre l'empoisonnement secret et les campagnes souterraines de terreur. [...] La probité fait partie des exigences fondamentales de Nietzsche, aussi pour ce qui concerne la propre volonté d'agression, de vengeance et de puissance » (M. Planckh, « Scham als Thema im Denken Friedrich Nietzsches », *loc. cit.*, p. 218).

éthique, cette « école du soupçon » ne s'alimente-t-elle pas au fond à un désir de vengeance, à une volonté faussement affirmatrice qui ne connaît de l'affirmation que la représentation ? Ce qu'il dit de Rousseau — qu'il « sème et récolte sur des défauts personnels »<sup>1</sup> — ne s'applique-t-il pas dans une certaine mesure à lui-même<sup>2</sup> ? Faire de l'affirmation l'objet d'un discours, n'est-ce pas encore demeurer dans le domaine de la négation ? Ne s'agit-il pas toujours de la défendre *contre* la volonté négatrice de l'idéal ascétique, c'est-à-dire de s'y opposer<sup>3</sup> ?

Soucieux de ne pas céder au « mensonge à soi », de ne pas tomber sous le coup de cette « contradiction » interne, souci dont on peut dire qu'il est précisément ce qui aiguise sa probité et met en mouvement sa pensée en l'engageant dans un processus d'auto-dépassement, Nietzsche sent le besoin de mettre son lecteur en garde contre lui-même en multipliant les confidences et les avertissements<sup>4</sup>. En ce sens, les préfaces de 1886 ainsi qu'*Ecce Homo* font office de véritables « mises au point » et constituent des instruments de lecture indispensables qui agissent comme des correctifs venant éclairer rétrospectivement les œuvres antérieures. Le problème demeure toutefois entier : de telles précautions peuvent-elles vraiment suffire à désamorcer cette tension entre la probité et son exigence de lucidité d'une part, qui implique une méfiance constante de la pensée envers sa tendance naturelle au relâchement idolâtre, et, d'autre part, le projet de réforme éthique (l'« inversion des valeurs ») et de fondation d'une culture de la « surhumanité » ?

<sup>1</sup> Cf. *HTH I*, 617,

<sup>2</sup> « Nietzsche [...] is surely aware of the fact that he himself knows as well how to "sow and reap harvest" on a soil fertilized by "personal defects" » (P. Heller, *Studies on Nietzsche*, Bonn, Bouvier Verlag, 1980, p. 69).

<sup>3</sup> « L'homme mesquin, surtout s'il est poète, avec quelle ardeur il vitupère la vie ! Écoutez-le, mais sentez aussi le plaisir qu'il y a dans toute accusation. [...] *Et moi-même ? Est-ce une accusation que je porte là contre l'homme ?* » (*APZ*, III, « Le convalescent », 2 ; *KSA*, 4, p. 273-274 ; p. 272-273 ; nous soulignons).

<sup>4</sup> En plus des passages que nous venons de citer, mentionnons deux propositions dont la généralité suggère que Nietzsche y voit des principes herméneutiques devant guider la lecture de son œuvre : « "Amender les hommes", voilà bien la dernière chose qu'il me viendrait à l'idée de promettre » (*EH*, avant-propos, 2 ; *KSA*, 6, p. 258 ; *OPC*, 8\*, p. 239) ; « *apprenez à bien me lire !* » (*A*, avant-propos, 5 ; *KSA*, 3, p. 17 ; *OPC*, 4, p. 18 ; déjà au printemps 1880, après avoir admis une tendance au « fanatisme » : « Après avoir tant parlé de moi, [...] je peux du moins espérer être ainsi parvenu à ce que mes toutes dernières pensées [...] ne soient pas lues sans prudence » [3(1) ; *KSA*, 9, p. 47 ; *OPC*, 4, p. 331]). Cf. aussi *PBM*, 231.

#### 4.3. Bipolarité fondamentale de la pensée nietzschéenne

La question d'une tension au sein de la pensée de Nietzsche a été soulevée par de nombreux commentateurs<sup>1</sup>; il s'agit presque d'un lieu commun de l'exégèse nietzschéenne. On peut dire qu'elle se pose essentiellement en raison de l'apparente contradiction entre le projet volontariste du surhomme et l'adhésion inconditionnelle au devenir exprimée dans les idées d'éternel retour et d'*amor fati*. S'appuyant sur la conjonction supposée de ces thèses dans *Ainsi parlait Zarathoustra* (où l'*amor fati* n'est pourtant nulle part explicitement formulé) et prenant le parti de la cohérence générale de l'œuvre, les interprètes se sont généralement efforcés, par l'élaboration et l'explicitation conceptuelles, de les concilier au niveau de leur contenu philosophique. Or s'il est un principe interprétatif sur lequel Nietzsche ne cesse d'insister (et qu'on pourrait placer en exergue de toute sa philosophie), c'est celui du primat de l'« esprit » sur la lettre, ou disons, pour être plus précis, le primat de la volonté : le sens et la valeur d'un texte ne se révèlent qu'à la lumière du désir ou du vouloir d'où il tient son origine. Appliqué à Nietzsche lui-même, au lieu de légitimer une lecture visant à rétablir, malgré les contradictions apparentes, l'unité et la cohérence de l'ensemble, nous verrons que ce principe nous conduit plutôt vers une tension irréductible de sa pensée : coexistent selon nous chez Nietzsche deux gestes philosophiques quasi opposés, deux exigences intellectuelles répondant à deux vouloirs distincts<sup>2</sup>, qui invalident toute tentative visant à concilier les positions théoriques auxquelles ils aboutissent<sup>3</sup>.

En ce sens, le rapport à Wagner, sans vouloir céder au réductionnisme qui voudrait y voir le facteur déterminant de sa vie et de sa carrière philosophique, est emblématique de cette bipolarité fondamentale qui commence à se faire jour dès *La Naissance de la*

<sup>1</sup> Nous examinerons quelques cas spécifiques plus loin (cf. 4<sup>ème</sup> partie, section 2).

<sup>2</sup> Pour être plus précis, il faudrait dire deux stades coexistants d'une même « ligne évolutive », d'un même vouloir, du « vouloir-savoir » ou vouloir ascétique platonico-chrétien.

<sup>3</sup> Aussi, comme l'affirme P. Heller: « *No simple, singleminded reading will do justice to the "dividuum" that is Nietzsche* » (*op. cit.*, p. 12).

*tragédie* et qui ne se démentira pas jusqu'à la fin : de l'opposition du dionysisme au socratisme, jusqu'à la dernière phrase de son ouvrage ultime (« Dionysos contre le Crucifié »), en passant par l'opposition (le « duel »<sup>1</sup>) à David Strauss et au « philistinisme » de son époque, par celle de « l'esprit libre » à l'idéalisme et au pessimisme romantiques du temps d'*Humain, trop humain*, celle d'une morale de « maîtres » à une morale d'« esclaves » de *Par-delà bien et mal* et de la *Généalogie*, de la « France » à l'« Allemagne », de la santé à la maladie, etc., la pensée de Nietzsche se déploie toujours selon une logique de confrontation qui constitue une espèce de projection sur le plan théorique d'une tension entre deux pathos philosophiques contradictoires. Ceci est illustré entre autres par le fait que dans sa critique d'une position Nietzsche recourt fréquemment à l'attaque *ad hominem*<sup>2</sup> dirigée contre un représentant symbolique, représentant auquel il se sent, de son propre aveu, toujours apparenté. Il n'est donc pas exagéré de dire que la réflexion nietzschéenne, qu'elle soit engagée dans la tâche d'accomplir un « grand affranchissement (*grosse Loslösung*) »<sup>3</sup> ou de conduire à « devenir ce que l'on est », constitue la mise en scène d'un perpétuel combat de Nietzsche contre lui-même<sup>4</sup>, que l'amitié wagnérienne reproduit sur le plan interpersonnel. Bref, étant donnée sa « double origine »<sup>5</sup> (*doppelte Herkunft*) qui se prolonge dans une double nature (*Ich bin ein Doppelgänger*<sup>6</sup>), Nietzsche n'en finit

<sup>1</sup> « Au fond, j'avais mis en pratique une maxime de Stendhal : il conseille de faire son entrée dans le monde par un *duel* » (*EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *CIn*, 2 ; *KSA*, 6, p. 319 ; *OPC*, 8\*, p. 293).

<sup>2</sup> R. Solomon a souligné, à juste titre, l'importance de ce type d'argument dans le dispositif nietzschéen ; voir « Nietzsche *ad hominem* : Perspectivism, Personality, and Ressentiment Revisited », in *The Cambridge Companion to Nietzsche*, éd. par B. Magnus et K. M. Higgins, Cambridge University Press, 1996, p. 180-222. Déjà en 1870 : « Je ne craindrai pas de citer des *noms* : on fait plus vite voir son point de vue quand ici et là on argumente *ad homines* » (5(72), septembre 1870-janvier 1871 ; *KSA*, 7, p. 109 ; *OPC*, 1\*, p. 236). Parmi ceux qui font l'objet de telles attaques, on trouve notamment Socrate, le Christ, Pascal, Spinoza, Rousseau, Schopenhauer et Wagner.

<sup>3</sup> *HTH I*, préface, 3.

<sup>4</sup> Que Nietzsche aborde parfois explicitement dans ses œuvres ; par exemple : « plein d'une maligne méfiance à mon égard [...], je pris parti *contre moi-même* » (*HTH II*, préface, 4 ; *KSA*, 2, p. 373 ; *OPC*, 3\*\*, p. 12) ; repris in *NcW*, « Comment je me suis affranchi de Wagner », 2). Comme le dit Jaspers : « le champ de bataille est au fond Nietzsche lui-même, ses adversaires sont autant de figures de lui-même » (cité par M. Kornberger, *loc. cit.*, p. 326). Sur ce thème de la division intérieure, cf. déjà *HTH I*, 57.

<sup>5</sup> *EH*, « Pourquoi je suis si sage », 1 ; *KSA*, 6, p. 264 ; *OPC*, 8\*, p. 245.

<sup>6</sup> Selon une version antérieure du paragraphe 3 de *EH*, « Pourquoi je suis si sage » ; cf. *KSA*, 14, p. 472.

jamais de se séparer de Wagner<sup>1</sup>, ne peut en finir, puisque le « cas Wagner » est le signe d'un déchirement inhérent au tempérament et à la réflexion de Nietzsche<sup>2</sup>. Comme l'affirme W. D. Williams : « *"If thy right hand offend thee, cut it off". We do not understand Nietzsche until we realize that all his thinking is in the last resort a continual hacking at his own offending right hand.* »<sup>3</sup> Nietzsche lui-même ne dit-il pas qu'une philosophie reflète toujours l'accession d'un instinct à une position dominante<sup>4</sup> ? Aussi, à moins d'être parvenu à subjuguier l'ensemble de la vie instinctive sous la gouverne permanente d'un instinct organisateur<sup>5</sup>, on retrouvera inévitablement chez un penseur une espèce de polyphonie intellectuelle. Et malgré ce qu'il affirme à ce sujet dans *Ecce Homo*<sup>6</sup> (mais n'oublions pas qu'il y est aussi un « pitre »), il ne fait pas de doute que dans le cas de Nietzsche le style, en tant que cohésion et unité achevées de la personnalité, demeure un idéal. Plus qu'un thème de sa réflexion parmi d'autres, il constitue en un sens l'objectif même de sa philosophie ; celle-ci doit en effet conduire à « devenir ce que l'on est »<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Comme l'a souligné K. Löwith : « Les liens avec Wagner et sa rupture avec lui furent un événement décisif et jamais surmonté de la vie de Nietzsche » (*Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*, trad. A.-S. Astrup, Paris, Hachette, « Littératures », 1991, p. 32).

<sup>2</sup> Cette « double nature » ou division intérieure de Nietzsche, en tant qu'elle fournit la clé pour l'intelligence de l'œuvre, constitue aussi un élément central de la lecture faite par L. Andreas-Salomé. Ainsi, de façon générale : « Ce serait une erreur de ne pas voir combien Nietzsche a placé son propre tempérament à la base de ses théories, combien sa nature intime se reflète en elles [...]. La douloureuse "scission de son âme", sa violente "disjonction" entre deux moitiés antagonistes [...] est à la base de toute son image de l'évolution de l'homme » ; puis, dans le cas plus spécifique de l'opposition entre « morale d'esclaves » et « morale de maîtres » : « Partout où il parle de "nature d'esclaves" et de "morale de maîtres", on doit se rappeler que c'est de lui-même qu'il parle, poussé par une nature souffrante et dysharmonieuse, torturée par le désir de trouver son contraire idéal : ce qu'il nous décrit, c'est le besoin de lever les yeux vers celui-ci comme on contemple un Dieu. C'est sa propre personnalité qu'il décrit lorsqu'il affirme que l'âme de l'esclave "aime les repairs, les détours et les portes dérobées", que "tout ce qui est dissimulé de nature le touche comme son monde à lui, sa sécurité, son réconfort" (*La Généalogie de la morale*, I, 10). C'est son contraire qu'il décrit lorsqu'il évoque la nature dominatrice, agissante, heureuse et insouciant de l'homme d'action primitif » (*op. cit.*, p. 156-157).

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 169-170.

<sup>4</sup> Cf. *PBM*, 6.

<sup>5</sup> Ce qui définit le style ; cf. *GS*, 290 et *EH*, « Pourquoi je suis si avisé », 9.

<sup>6</sup> Considérée sous l'angle de l'organisation progressive par un instinct dominant, donc du style, « ma vie est tout simplement miraculeuse », dit-il (« Pourquoi je suis si avisé », 9 ; *KSA*, 6, p. 294 ; *OPC*, 8\*, p. 272).

<sup>7</sup> De même on peut lire dans *Ecce Homo*, dont ce précepte de Pindare fournit le sous-titre : « je fis de ma volonté de santé et de *vie* ma philosophie » (« Pourquoi je suis si sage », 2 ; *KSA*, 6, p. 267 ; *OPC*, 8\*, p. 247).

Ainsi, cette incessante lutte contre soi qui ne cesse de renaître sous des formes multiples, loin de venir simplement perturber de l'extérieur, en raison de contingences historiques et psychologiques un projet philosophique qui aurait besoin de s'en dégager pour parvenir à l'expression, est bien plutôt ce qui constitue Nietzsche comme individu et comme philosophe : la « chance » (*Glück*) de son existence tient en cette « fatalité » (*Verhängnis*)<sup>1</sup>. On peut dire qu'il lui doit aussi sa probité, qui se manifeste notamment dans cette aptitude à la déduction psycho-généalogique qu'il revendique comme un talent qui le distingue parmi les philosophes. En effet, il fait remonter à sa double nature sa capacité de manier les perspectives : « J'ai pour les signes de montée et de déclin flair plus fin qu'homme ait jamais eu, je suis, par excellence, maître en cela : je connais les deux, je suis les deux. [...]. S'il est un pouvoir que j'ai bien en main, c'est celui de *renverser les perspectives* »<sup>2</sup>. Les positions extrêmes de la santé « pure » et de la « maladie » ne sont pas immédiatement propices à l'éclosion de la probité : tant le « mensonge » dénégateur du vouloir idéaliste que l'affirmation spontanée du vouloir artiste impliquent une certaine étroitesse de conscience qui est incompatible avec son développement. Parce qu'il provient à la fois du sommet et du bas de l'échelle, en maniant l'art du dosage, c'est l'ensemble des perspectives que Nietzsche croit pouvoir épouser. En tant que décadent, qui en est aussi « tout le contraire »<sup>3</sup>, Nietzsche revendique pour son expérience propre d'avoir pu éprouver les différentes manières dont la vie s'empare du discours<sup>4</sup>. Son perspectivisme semble ainsi correspondre à une épreuve intime avant d'être une thèse philosophique<sup>5</sup>. On comprend comment cette

<sup>1</sup> EH, « Pourquoi je suis si sage », 1. « On n'est fécond qu'à ce prix : être riche de contradictions » (*CI*, « La morale, une anti-nature », 3 ; *KSA*, 6, p. 84 ; *OPC*, 8\*, p. 84).

<sup>2</sup> EH, « Pourquoi je suis si sage », 1 ; *KSA*, 6, p. 264-266 ; *OPC*, 8\*, p. 245-247.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 2 ; p. 266 ; p. 247.

<sup>4</sup> Ainsi : « je suis assez conscient de tout l'avantage que les variations infinies de ma santé me donnent absolument sur tout représentant grossier de l'esprit. Un philosophe qui a traversé et ne cesse de traverser plusieurs états de santé, a passé par autant de philosophies » (*GS*, avant-propos, 3 ; *KSA*, 3, p. 349 ; *OPC*, 5, p. 16) ; « Avoir parcouru toute la sphère de l'âme moderne, siégé dans chacun de ses recoins — mon orgueil, ma torture et ma chance » (9(177), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 440 ; *OPC*, 13, p. 96) ; cf. aussi déjà *HTH I*, 618.

<sup>5</sup> On peut déjà lire dans une lettre à sa mère et sa sœur du 6 septembre 1863 : « Lorsque pour quelques minutes j'ai le droit de penser ce que je veux, je cherche des paroles pour une mélodie que j'ai et une



double nature, qui place en quelque sorte la multiplicité du devenir au cœur de son identité, peut rendre difficile l'entreprise de fixer sa pensée dans un discours. Comment, confronté à une telle expérience, pourrait-il se résoudre de bonne foi à parler définitivement ? De plus, toute élaboration d'une position définitive, dans la mesure où elle ne pourrait logiquement s'enraciner que dans une seule perspective, n'exigerait-elle pas de Nietzsche une dénegation partielle de son individualité ? C'est avant tout dans le conflit intérieur qu'on doit donc chercher les résistances qui freinent le projet d'une nouvelle législation, d'un nouveau discours vrai<sup>1</sup>. De plus, comment, à partir d'une telle expérience de la genèse et de l'inconstance des « visions du monde », la nécessité de l'enquête généalogique ne se présenterait-elle pas avec plus d'urgence et de pertinence que le dogmatisme philosophique traditionnel ?

Toutefois, si sa probité se développe par l'épreuve du conflit intérieur, cela signifie que son exigence même est liée à la persistance de ce conflit. Persistance dont le cercle que décrit son œuvre en s'ouvrant puis se refermant malgré elle sur la référence à Wagner constitue l'illustration. Wagner, c'est le romantisme, la métaphysique (d'« artiste »), le théâtre, bref, l'ensemble des tendances qui forment ce qu'on pourrait appeler le pôle « idéaliste » de la personnalité de Nietzsche. En ce sens, Wagner est l'autre, « l'antipode », de la probité<sup>2</sup>. Or entre ces tendances aucun aménagement ne saurait être envisagé.

---

mélodie pour des paroles que j'ai, et ces deux choses que j'ai ne s'accordent pas ensemble, encore qu'elles viennent de la même âme. Mais tel est mon sort ! » (*SB*, 1, p. 253 ; *C*, 1, p. 271).

<sup>1</sup> Comme le constate M. Montinari : « Nietzsche se trouve pris dans la contradiction insoluble entre son scepticisme extrême, la lutte contre toute conviction, et la nécessité de "légiférer" » (*Friedrich Nietzsche*, trad. P. D'Iorio et N. Ferrand, Paris, PUF, « Philosophies », 2001, p. 107). En ce sens, Nietzsche semble se décrire lui-même en parlant du « pessimiste parfait », « celui qui comprend le mensonge mais est en même temps incapable d'abandonner son idéal : abîme entre vouloir et connaître », cet homme de la « contradiction absolue [...], de la duplicité de deux puissances ennemies qui ne font que dire *non* l'une à l'autre » (25(159), printemps 1884 ; *KSA*, 11, p. 55 ; *OPC*, 10, p. 68, trad. mod).

<sup>2</sup> « Supposons que le succès de Wagner se fasse chair, [...] [qu']il se mêle à de jeunes artistes. Quel langage pensez-vous qu'il leur tiendrait ? [...] *Soyons idéalistes !* » (*CW*, 6 ; *KSA*, 6, p. 23-25 ; *OPC*, 8\*, p. 30-32) ; « Comme [...] il nous fait la guerre, à nous, les esprits libres ! [...] Jamais il n'y eut *haine* plus mortelle de la connaissance ! » (*ibid.*, Post-scriptum ; p. 43 ; p. 48). Rappelons aussi les trois « exigences » formulées par Nietzsche en réaction contre l'art wagnérien : « *Que le théâtre n'en vienne pas à dominer tous les autres arts. Que le comédien ne devienne pas le suborneur des purs (Echten). Que la musique ne devienne pas un art de mentir* » (*ibid.*, 12 ; p. 39 ; p. 44).

Pour le dire autrement, Nietzsche incarne, à la manière de Pascal mais à un degré encore plus avancé, l'opposition interne à la conscience judéo-chrétienne où l'exigence de probité coexiste, de plus en plus difficilement, avec l'impulsion religieuse ou métaphysique qui en a favorisé le développement. En tant que moment d'auto-dépassement de la morale, Nietzsche représente en son « corps » un véritable champ de bataille, et sa pensée évolue au gré d'une « dialectique » entre deux tendances irréductibles. La tension entre le désir de se rapporter au Vrai (désir de vérité) et l'exigence de dire vrai (véracité) parvient en lui à un état de crise. Contrairement à Pascal, en qui selon Nietzsche, nous l'avons vu, la véracité s'incline en fin de compte et définitivement devant le discours religieux et le réconfort de la foi, la probité nietzschéenne exerce sa critique jusqu'à l'abolition de toute position métaphysique. Tel est, paradoxalement, le « sens » premier de l'éternel retour : avant d'être une hypothèse cosmologique ou le principe directeur d'une éthique nouvelle, il se veut une prise de conscience du nihilisme le plus extrême<sup>1</sup>. En ce sens, l'éternel retour marque un point crucial de la réflexion nietzschéenne : avant de devenir la doctrine du surhomme, il est l'expérience intellectuelle du philosophe, prise de conscience de la déréliction nihiliste, qui constitue pour l'affirmation de la vie l'épreuve suprême. « Expérience première », donc, en réponse à laquelle les thèses subséquentes seront développées<sup>2</sup>. Or c'est bien à sa probité que Nietzsche attribue cette prise de conscience. Rappelons-le : « Le *nihilisme radical* est la conviction du caractère insoutenable de l'existence, dès qu'(il s'agit) des suprêmes valeurs que l'on reconnaît, y compris la *compréhension* que nous n'avons pas le moindre droit de poser un au-delà ou un en-soi des choses qui serait "divin", l'image

<sup>1</sup> L'éternel retour, dont l'idée remonte au mois d'août 1881, « c'est la forme la plus extrême du nihilisme : le néant (le "non-sens") éternel ! » (5(71)-6, été 1886-automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 213 ; *OPC*, 12, p. 213, trad. mod.). C'est cette dimension de la pensée de l'éternel retour qui peut être rapportée à la probité. En revanche, il nous semble qu'elle s'en éloignera lorsqu'elle prendra place au sein de la « doctrine de Zarathoustra », lorsqu'elle sera mise au service de l'idéalisme nietzschéen (cf. infra, 4<sup>e</sup> partie, sec. 2.6.).

<sup>2</sup> En tant qu'elle renvoie à « l'excès d'accablement et de désespoir qui résulte d'une contemplation froide et dépouillée de la vie, ainsi que l'âpre obligation de revenir éternellement à cette vie-là », L. Andreas-Salomé, confidente de Nietzsche en la matière, concluait déjà que « c'est de cette idée qu'est sortie toute la nouvelle philosophie rédemptrice de Nietzsche » (*op. cit.*, p. 177).

vivante de la morale. Cette compréhension est une conséquence de la “vérité” amenée à sa maturité ; et de la sorte même une conséquence de la croyance à la morale »<sup>1</sup>. En tant que produit de la vérité parvenue à la « maturité », c’est-à-dire de la probité, l’éternel retour comme prise de conscience du nihilisme radical constitue aussi, selon une perspective plus large, l’instant où s’accomplit « l’autodestruction » de la morale.

Au niveau du discours philosophique, cette crise n’est pour Nietzsche que l’aboutissement logique de la constitution historique de la philosophie comme « clivage » dans son essence même, dans la mesure où le « geste » socratique où elle prend son origine (le renversement du rapport entre l’instinct et la représentation<sup>2</sup>, principe du procédé sacerdotal en général), la coupe définitivement de son activité réelle : la toute-puissance de l’idée, ou, ce qui revient au même, la croyance en l’autonomie (le « fétichisme ») du discours, est institution de la philosophie comme discours aliéné. Et en posant comme objet de sa recherche l’antithèse absolue de la force qui l’anime (la vérité, l’être, l’universel comme objet du devenir et de la vie comme volonté)<sup>3</sup>, la philosophie issue du renversement socratique<sup>4</sup> était condamnée d’avance, après une période d’expansion, à atteindre un point critique où elle se trouverait confrontée soit au non-retour dans la dérive idéaliste (dénégation complète du désir et triomphe de la représentation, c’est-à-dire du nihilisme), soit à une brutale implosion devant conduire à la prise de conscience et l’affirmation de son enracinement vital (nihilisme actif, c’est-à-dire renversement du renversement et affirmation du primat de la vie sur le discours). En effet, réduite à son expression la plus simple et la plus radicale, cette tension n’est autre, au sens de Nietzsche, que celle qui est inscrite dans le

<sup>1</sup> Fragment 10(192), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 571 ; *OPC*, 13, p. 202.

<sup>2</sup> *NT*, 13.

<sup>3</sup> Cf. *GS*, 344 ; « La vie elle-même est un *contraire* de la “vérité” » (25(101), printemps 1884 ; *KSA*, 11, p. 37 ; *OPC*, 10, p. 48).

<sup>4</sup> Dans *La naissance de la tragédie*, Socrate est en effet désigné ni plus ni moins que comme « l’axe et le pivot de ce qu’on nomme l’histoire universelle » (15 ; *KSA*, 1, p. 100 ; *OPC*, 1\*, p. 107).

projet philosophique défini comme désir de vérité : la philosophie, avant d'être *recherche* de la vérité, est d'abord *désir* du vrai. Cet enracinement dans le désir est à la fois ce qui met en branle la philosophie et ce qui la menace de l'intérieur : en demeurant inconsciente de la vérité de son désir, elle court toujours le risque de prendre son désir pour la vérité<sup>1</sup>. Que l'« étonnement » philosophique soit d'abord désir ou vouloir, voilà l'étonnement proprement nietzschéen<sup>2</sup> ; la vérité première de la philosophie est qu'elle désire la vérité. C'est en ce sens, par exemple, que Nietzsche peut reprocher à Descartes de ne pas avoir été assez radical : « Descartes n'est pas assez radical à mon goût. Au sujet de son exigence d'obtenir quelque chose de certain, et de son "je ne veux pas être trompé", il est nécessaire de poser la question "pourquoi *pas* ?" »<sup>3</sup> Pourquoi l'exigence de certitude ou celle de ne pas être trompé ? De façon générale, demande Nietzsche, pourquoi pas l'erreur plutôt que la vérité, pourquoi cette identification de la vérité au Bien ? « J'ignore pour quelle raison l'hégémonie et l'omnipotence de la vérité seraient souhaitables »<sup>4</sup> ; « la volonté de vérité a besoin d'une critique »<sup>5</sup>. La *volonté* de vérité est, pour employer la formule hégélienne, le « bien-connu [...] [qui], justement parce qu'il est bien connu, n'est pas connu »<sup>6</sup>, ou, comme dit Nietzsche, « l'habituel, [...] ce qu'il y a de plus difficile à "reconnaître", c'est-à-dire à considérer en tant que problème »<sup>7</sup>, et qui, une fois mis en lumière, ébranle le projet de la connaissance lui-même. Selon Nietzsche, en effet, la conscience de soi de la volonté de vérité jette un

<sup>1</sup> Cf., par exemple, A, 539. De façon générale, dit Nietzsche, dans la volonté de vérité « ce qu'on voulait, c'était toujours la croyance, — et *pas* la vérité » (15(58), printemps 1888 ; KSA, 13, p. 447 ; OPC, 14, p. 206, trad. mod.). Dans le même sens : « les philosophes [...] tout leur métier les amène à n'admettre que certaines vérités ; ils savent ce qu'ils doivent prouver, ils se reconnaissent presque en tant que philosophes au fait qu'ils sont d'accord quant à ces "vérités" » (15(25), printemps 1888 ; KSA, 13, p. 421 ; OPC, 14, p. 187). Cf. aussi CI, « Divagations d'un "inactuel" », 42.

<sup>2</sup> Cf. GM, III, 27, 24 ; GS, 344.

<sup>3</sup> Fragment 40(10), août-septembre 1885 ; KSA, 11, p. 632 ; OPC, 11, p. 369 (trad. mod.) ; « On a toujours oublié le principal : *pourquoi* donc le philosophe veut-il *connaître* ? Pourquoi *estime-t-il* la "vérité" davantage que l'apparence ? Cette estimation est plus ancienne que tout cogito, ergo sum [...]. Tous les philosophes ont oublié d'expliquer *pourquoi* ils estiment le vrai » (25(372), printemps 1884 ; KSA, 11, p. 109 ; OPC, 10, p. 125). Nous reviendrons sur la critique de Descartes dans notre 4<sup>ème</sup> partie (section 2.2.).

<sup>4</sup> A, 507 ; KSA, 3, p. 297 ; OPC, 4, p. 260.

<sup>5</sup> GM, III, 24 ; KSA, 5, p. 401 ; OPC, 7, p. 339. Cf. aussi 15(58), printemps 1888.

<sup>6</sup> *La phénoménologie de l'esprit*, préface, t. 1, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, p. 28.

<sup>7</sup> GS, 355 ; KSA, 3, p. 594 ; OPC, 5, p. 243.

soupçon sur la croyance en la vérité et conduit à l'envisager comme une forme fondamentale et persistante de « cette naïveté hyperbolique de l'homme qui se prend [= lui et ses désirs] pour le sens et la mesure de toute chose »<sup>1</sup>.

En révélant la nature essentiellement *poiétique* du discours, et donc l'essence pratique de la raison théorique, la probité nietzschéenne remet en question la possibilité pour la pensée philosophique d'une visée de son objet qui ne soit pas en même temps production de celui-ci : « L'homme projette son impulsion à la vérité, son "but" en un certain sens en dehors de lui [...]. Son besoin en tant que créateur invente d'avance le monde auquel il travaille, l'anticipe : cette anticipation ("cette croyance" à la vérité) est son appui »<sup>2</sup>. Si la philosophie arrive « trop tard », c'est que son désir la précède toujours en constituant inconsciemment ce qu'elle se met par la suite en quête de découvrir. Pour cette raison, rappelons-le, la véracité philosophique tend naturellement à se durcir en discours métaphysique<sup>3</sup> et en système. Or l'« esprit de système est un manque de probité »<sup>4</sup>. Ce qui est en cause ici n'est pas la fausseté ou l'erreur du système, mais le mouvement de pétrification de la pensée qui y conduit : l'*esprit* de système est la mort de l'esprit<sup>5</sup>. La probité renvoie donc à ce perpétuel effort de la pensée contre son propre durcissement. Ce qui ne veut évidemment pas dire que toute la philosophie doive être rejetée en tant qu'elle ne peut être que source d'illusions ou de « fantasmes », mais

<sup>1</sup> Fragment cité par L. Ferry, *op. cit.*, p. 88.

<sup>2</sup> Fragment 9(91), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 385 ; *OPC*, 13, p. 55. Comme le dit C. Altieri : « *traditional philosophy can be seen as a willful attempt to posit a principle of authority which one then appears to discover as an objective principle for controlling the will* » (*loc. cit.*, p. 394). Dans le même sens : « Le jugement n'est pas originellement la croyance qu'une chose est telle et telle, mais la volonté qu'une chose soit telle et telle » (7(3), fin 1886-printemps 1887 ; *KSA*, 12, p. 256 ; *OPC*, 12, p. 254) ; cf. aussi *PBM*, 5.

<sup>3</sup> La véracité se prolonge dans la « projection » de son désir de vérité hors d'elle-même dans un monde « en tant que monde étant, que monde métaphysique » (9(91), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 385 ; *OPC*, 13, p. 55).

<sup>4</sup> *CI*, « Maximes et traits », 26 ; *KSA*, 6, p. 63 ; *OPC*, 8\*, p. 65 (nous suivons la traduction des *OPC* ; on remarquera qu'il s'agit d'une de ces quelques occurrences où Nietzsche emploie un autre terme (ici *Rechtschaffenheit*) que celui de *Redlichkeit* dans un contexte où il s'agit de se démarquer de la tradition. Soulignons toutefois qu'en cet aphorisme, essentiellement critique, Nietzsche ne vise pas à désigner spécifiquement sa propre vertu).

<sup>5</sup> Rappelons ce fragment : « un *systématique*, un philosophe qui refuse d'accorder plus longtemps à son esprit qu'il est *vivant*, tel un arbre, gagnant en étendue et puisant insatiablement en lui-même, [...] n'aura de cesse qu'il n'en ait extrait et fabriqué quelque chose sans vie » (9(181), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 445 ; *OPC*, 13, p. 100) ; cf. aussi 9(188), automne 1887.

plutôt qu'elle n'est féconde pour Nietzsche que lorsqu'elle fait preuve de « sévérité » envers elle-même, c'est-à-dire lorsque la rigueur de son exigence de probité tient en bride l'enthousiasme de son désir du vrai. C'est la raison pour laquelle le courage et la probité sont les vertus nietzschéennes du philosophe et pour laquelle il considère l'histoire de la philosophie du point de vue de l'histoire de la volonté de vérité, c'est-à-dire qu'il juge de ses spéculations en fonction de la « pureté » ou de la transparence à soi du vouloir qui en constitue l'origine.

Toutefois, la probité n'est pas l'unique moteur de la réflexion de Nietzsche et le sort de la véracité pascalienne le guettera constamment. Nietzsche demeure judéo-chrétien aussi en ceci qu'il est tenté par l'apaisement que procure la croyance, le relâchement de la pensée vivante par l'adhésion à un discours. En effet, une difficulté majeure de l'interprétation de sa philosophie vient du fait que, confronté au problème du nihilisme, Nietzsche s'éloigne parfois de son impératif de probité pour ouvrir de nouveau à sa réflexion l'horizon de la métaphysique. Et de même qu'en la première *Méditation*, la rigueur du doute cartésien fournit le critère à l'aune duquel on peut juger de la validité de ses conclusions métaphysiques (et dont Spinoza, par exemple, se servira pour les critiquer<sup>1</sup>), de même il est possible de mesurer l'œuvre de Nietzsche en la confrontant à son exigence de probité.

Ce que nous voudrions montrer, c'est *comment*, placée devant le problème et le défi que recèle la conscience de l'éternel retour comme du nihilisme le plus extrême, la réflexion de Nietzsche oscille entre un exercice rigoureux de sa probité et son relâchement au profit de cette autre tendance de sa pensée, la tendance au discours métaphysique. Ainsi, d'une part, nous verrons que le projet d'une philosophie de

---

<sup>1</sup> Discutant notamment de l'hypothèse cartésienne de l'union de l'âme et du corps au moyen de la glande pinéale, Spinoza conclut : « je ne puis assez m'étonner qu'un Philosophe, après s'être fermement résolu à ne rien déduire que de principes connus d'eux-mêmes, et à ne rien affirmer qu'il ne le perçût clairement et distinctement, [...] admette une hypothèse plus occulte que toute qualité occulte » (*Éthique*, préface de la 5<sup>ème</sup> partie, trad. C. Appuhn, Paris, GF, 1965, p. 305).

l'« affirmation » qu'il cherche à fonder s'inscrit, malgré lui, dans la logique fondamentale de la métaphysique dégagée par l'intuition généalogique, dans la mesure où il continue de prendre sa source dans le « ressentiment » et l'« esprit de vengeance ». Comme tel, il ne peut donc qu'entrer en conflit avec le motif de la probité, qui ne cesse pour sa part d'être affirmé. Aussi, d'autre part, puisque le philosophe de la probité n'est pas le même que le philosophe-législateur ou le prophète du surhomme, verrons-nous se dessiner chez Nietzsche, parallèlement à cet effort pour développer une philosophie du « oui », une autre voie, moins visible certes, marquée par la patience et la résistance à la tentation métaphysique et qui porte à ses conséquences ultimes l'exercice de la probité. Pour le dire simplement, et en anticipant quelque peu sur la suite, il nous semble qu'il y a deux façons d'envisager l'enjeu de la philosophie nietzschéenne, qui correspondent au double vouloir de son auteur qui, pour ce dernier comme pour ses interprètes, fait obstacle à toute tentative de réduction ou de synthèse : d'une part, il y va de la possibilité pour le philosophe-prophète-législateur d'un « dépassement de l'homme » par le moyen d'une critique de la culture et d'une révolution éthique (« je vous enseigne le surhumain »), et, d'autre part, se joue chez ce penseur obsédé par la question du « mensonge » quelque chose comme un passage à la limite de la lucidité philosophique se traduisant non plus par un nouveau discours philosophique, mais par une transformation de la conscience (dans le sens d'une « *Bewusstseinsweiterung* [élargissement de la conscience] »<sup>1</sup>). Bien que Nietzsche n'ait pas lui-même clairement thématiqué cette ambivalence de sa pensée, on a vu qu'il n'a toutefois cessé d'affirmer, d'une part, sa propre nature multiple, voire contradictoire, et, d'autre part, la nécessité de remonter du texte au vouloir qui le sous-tend pour en éclairer le sens et la portée. Ces deux affirmations serviront de principes à notre démonstration.

---

<sup>1</sup> Selon l'expression de H. Wein (« Nietzsche ohne Zarathustra », *loc. cit.*, p. 364).

## Quatrième partie : la philosophie de Nietzsche confrontée au motif de sa probité

### 1. Le discours philosophique et le problème de l'affirmation

#### 1.1. Position du problème

La conscience de l'éternel retour marquerait donc l'aboutissement en Nietzsche du travail corrosif de la véracité à l'œuvre dans la culture occidentale : épuisement de toute idée de transcendance et de finalité, elle coïncide avec la conscience que la vie ne peut trouver d'autre sens ou de justification qu'en elle-même, dans son affirmation ici et maintenant. De ce fait, en elle se dessine aussi le programme de la « philosophie de l'avenir », qui doit être mis en œuvre par Nietzsche-Zarathoustra, ce nouvel interprète de la vie : « Zarathoustra définit une fois, avec rigueur, sa tâche — c'est aussi la mienne —, afin que l'on ne puisse se méprendre sur son *sens* qui est d'*acquiescer*, jusqu'à justifier, jusqu'à racheter même tout le passé »<sup>1</sup>. L'affirmation n'est effective qu'à la condition d'être intégrale, et elle est intégrale dans la mesure où le devenir est compris comme un tout dont les parties sont liées : chaque instant comprend la totalité du temps, l'adhésion à ce qui est emporte l'adhésion à tout ce qui a été. Affirmer jusqu'au bout, c'est vivre sans espoir ni regrets, c'est-à-dire, en termes nietzschéens, libéré du ressentiment et de l'esprit de vengeance. Dans le but de rendre possible l'avènement d'une culture de l'affirmation, la renaissance d'un « âge tragique »<sup>2</sup>, et donc de réaliser l'auto-dépassement de la culture morale, la philosophie devra en fixer la norme, en instaurer les valeurs qui, telles de nouvelles conditions de vie, agiront comme facteurs de « sélection » ou d'« élevage ». Le symbole du « surhomme », de celui qui appelle de ses

---

<sup>1</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *APZ*, 8 ; *KSA*, 6, p. 348 ; *OPC*, 8\*, p. 317.

<sup>2</sup> *Ibid.*, *NT*, 4 ; p. 313 ; p. 289.



vœux le retour éternel, c'est-à-dire qui reconnaît et affirme la valeur en soi de la vie sans le réconfort des idées de rédemption ou de progrès, donne la formule générale de l'affirmation retrouvée<sup>1</sup>.

Dans le « discours inaugural » de Zarathoustra, Nietzsche présente une version épurée du processus qui mène du nihilisme au surhumain<sup>2</sup>. À partir d'une perspective extra-historique, se plaçant davantage au niveau d'une « phénoménologie de l'esprit » idéale qu'à celui des discours objectifs concrets en lesquels elle prend forme dans l'histoire, il en retrace les principales figures. Or les « métamorphoses » qui jalonnent ce parcours décrivent une boucle dont le premier moment est celui d'une « chute » de l'innocence vers l'esprit de sérieux ou de pesanteur, et dont le dernier, après le détour par ce qu'on pourrait qualifier de « moment de la critique », marque le retour à l'« innocence » de l'enfant. Ce qui semble s'inscrire historiquement dans une logique linéaire (quoique Nietzsche rejette la perspective « évolutionniste »<sup>3</sup>) et se réalise dans un acte de dépassement de l'homme doit donc être compris, sur le plan du devenir interne, selon la logique circulaire d'un retour à la figure spirituelle de l'innocence : le surhumain est enfance *retrouvée*. Évidemment, la seconde innocence étant séparée de la première par toute l'histoire de la culture judéo-chrétienne, la figure du cercle ne s'applique qu'imparfaitement. Toutefois, ce qu'il importe de souligner pour l'instant, c'est que derrière la figure du surhomme se trouve chez Nietzsche l'espoir de retrouver, au terme de l'histoire du nihilisme occidental et selon une perspective qui en est le produit, les bienfaits de l'innocence<sup>4</sup>. En effet, de même que dans *Sur le théâtre de marionnettes*

<sup>1</sup> « Nous devons penser au destin final de la philosophie de Nietzsche : cette philosophie, avec toute sa puissance de destruction, reste tout entière tendue jusqu'au dernier moment vers cet idéal d'affirmation » (M. Guérault, résumé de l'allocution d'ouverture au colloque de Royaumont, *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Philosophie, no VI, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 10).

<sup>2</sup> « Des trois métamorphoses ».

<sup>3</sup> Cf. par exemple *CI*, « Divagations d'un "inactuel" », 14. Comme le dit W. Kaufmann : « *a cheerful faith in "evolutionary progress" [...] is just the opposite of what Nietzsche had in mind* » (*Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1974, p. 143).

<sup>4</sup> Comme l'observait justement, mais non sans ironie, Paul Valéry : « son *Übermensch* chéri doit avoir toute conscience avec tous les "avantages" de l'inconscience » (« Lettres et notes sur Nietzsche », *op. cit.*, p. 17).

Heinrich von Kleist suggérait que le retour à la grâce de l'innocence ne réside pas dans une diminution mais dans un accroissement de la conscience (« la grâce, quand la connaissance est pour ainsi dire passée par un infini, est de nouveau là »<sup>1</sup>), de même pour Nietzsche, c'est en tant que sa lucidité atteint un point extrême qu'il espère voir la conscience occidentale accoucher de l'innocence de l'enfant.

« Le Paradis est bien fermé et le Chérubin derrière nous »<sup>2</sup>, déplore le danseur de Kleist. Le monde de l'affirmation immédiate des instincts, de la spontanéité vitale, est en effet irrémédiablement perdu. Le retour à l'innocence ne saurait être compris dans le sens d'un retour en arrière. Pas question pour Nietzsche, donc, de défendre l'animalité, de prôner la jouissance « sans entraves », la libération et l'expression brute de la pulsion : « une *régression*, un retour en arrière, quels qu'en soient le sens et le degré, n'est absolument pas concevable. Nous autres, physiologistes, nous savons au moins cela »<sup>3</sup>. En plus de reposer sur une méconnaissance de l'essence de la volonté de puissance qui, en tant que principe d'auto-dépassement, ne se réalise vraiment qu'à condition de quitter le cycle stérile de l'alternance perpétuelle du manque et de la satisfaction de l'instinct brut, c'est-à-dire à condition d'accéder à la sphère spirituelle<sup>4</sup>, le retour en arrière constitue une impossibilité physiologique. Le passage de « l'état de nature » à l'état social opère un réaménagement instinctuel selon lequel le rapport d'immédiateté de l'instinct au monde extérieur est rompu. Au paragraphe 16 de la deuxième dissertation de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche formule une hypothèse sur les conséquences de la socialisation de l'homme pour son « économie instinctuelle ». D'abord, le fait que l'expression immédiate de l'instinct soit entravée a comme corollaire l'accession de la conscience au premier plan. Elle constitue désormais pour la

<sup>1</sup> Trad. R. Munier, Paris, Traversière, 1981, p. 65.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>3</sup> *CI*, « Divagations d'un "inactuel" », 43 ; *KSA*, 6, p. 144 ; *OPC*, 8\*, p. 137. Cf. aussi *PBM*, 188.

<sup>4</sup> « La victoire sur la stupidité dans la passion me semble être la plus grande victoire qui ait jamais été obtenue : c'est-à-dire maintenir la passion, mais y introduire le ferment de l'esprit » (première version de *CI*, « La morale, une anti-nature », 1 ; *KSA*, 14, p. 415 ; *OPC*, 8\*, p. 451).

vie instinctive le détour obligé vers l'extérieur : « ces demi-animaux heureusement adaptés à la vie sauvage [...] en étaient réduits à leur "conscience (*Bewusstsein*)", à leur organe le plus misérable et le plus sujet à l'erreur »<sup>1</sup>. De plus, l'échec de l'instinct à emprunter ce détour aura pour effet — puisqu'il ne cesse d'être une force agissante —, d'ouvrir un espace intérieur où il pourra s'exercer : « Tous les instincts qui ne se libèrent pas vers l'extérieur se *retournent vers le dedans* — c'est ce que j'appelle l'*intérieurisation* de l'homme »<sup>2</sup>. Tout l'écart entre la décadence et une culture de l'affirmation réside en ce point précis des différentes possibilités d'organisation instinctuelle à partir de cette nouvelle « configuration psychique »<sup>3</sup>.

Selon Nietzsche, que ce soit sous la forme de l'institution socratique du primat de la conscience sur l'instinct<sup>4</sup>, et donc du discours sur la vie, ou de celle du « saint mensonge » par le prêtre religieux<sup>5</sup>, on assiste au sein de la culture « idéaliste » platonico-chrétienne à l'accession en position dominante des instincts négateurs, dont les produits culturels ont nécessairement pour effet de se retourner contre les forces affirmatrices. Elle correspond au moment où « le *ressentiment* devient lui-même créateur et engendre des valeurs »<sup>6</sup>, c'est-à-dire, en résumé, au moment où les forces instinctuelles de négation se constituent en discours moral ou en idéalisme métaphysique. Nietzsche voit une « *volonté de néant* »<sup>7</sup>, voire une volonté de mort<sup>8</sup> à l'oeuvre derrière ce qu'il tient pour la calomnie de la vie et du « monde sensible ». Au lieu que l'univers intellectuel se spiritualise par l'affirmation sublimée de la vie, il

<sup>1</sup> *KSA*, 5, p. 322 ; *OPC*, 7, p. 275 (trad. mod.).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 322 ; p. 275-276.

<sup>3</sup> Sans entrer dans les détails, ce qui nous éloignerait de notre propos, qu'il suffise d'évoquer le rapprochement évident qu'on pourrait faire ici avec la pensée freudienne ; le problème est bien en quelque sorte celui du « destin des pulsions » (cf. P.-L. Assoun, *op. cit.*, 2<sup>ème</sup> partie, livre 3<sup>ème</sup>, II).

<sup>4</sup> *NT*, 13.

<sup>5</sup> Mais qu'on retrouve aussi, rappelons-le, chez les philosophes, par exemple chez Platon ; cf. *AC*, 55.

<sup>6</sup> *GM*, I, 10 ; *KSA*, 5, p. 270 ; *OPC*, 7, p. 234.

<sup>7</sup> *Ibid.*, III, 28 ; p. 412 ; p. 347.

<sup>8</sup> *GS*, 344. Plus précisément, ce qui d'un point de vue psychologique prend l'apparence d'une « volonté de mort » constitue en réalité pour la volonté dégénérante « une ruse de la *conservation* de la vie » ; l'idéal ascétique incarne le paradoxe d'une vie qui « lutte avec la mort et *contre la mort* » (*GM*, III, 13 ; *KSA*, 5, p. 366 ; *OPC*, 7, p. 310).

considère qu'il se « bestialise », en s'enfermant dans le théâtre de l'intériorité, sous l'activité créatrice mortifère de la conscience (socratique ou judéo-chrétienne) : « en quelle *bestialité de l'idée* elle [= la « bête homme »] se répand pour peu qu'on l'empêche d'être *bête de l'action* »<sup>1</sup>. Plutôt que l'espace de la conscience soit rempli par l'« esprit (*Geist*) »<sup>2</sup>, la prédominance des instincts négateurs engendre sa « moralisation », la *Bewusstsein* se fait *Gewissen*, et, à sa suite, entraîne la moralisation de l'activité intellectuelle en général<sup>3</sup>.

Contre l'idéalisme, la philosophie nietzschéenne est dominée par le projet d'un « réaménagement » instinctuel visant à retrouver le chemin de l'affirmation à l'intérieur de l'espace spirituel ouvert par la socialisation. Avec l'idéal grec comme pierre de touche<sup>4</sup>, mais selon une perspective et une organisation psychique déterminées par deux mille ans de christianisme, bref, campé dans la culture nihiliste, Nietzsche se fixe pour tâche de libérer le mouvement spontané d'auto-affirmation de la vie du cadre idéaliste pour favoriser son expression au niveau spirituel. Spiritualisation (*Vergeistigung*<sup>5</sup>) ou sublimation (*Sublimierung*<sup>6</sup>) des instincts affirmateurs de la vie et non plus « castration »<sup>7</sup> idéaliste.

Le paradoxe et toute la difficulté de l'entreprise nietzschéenne résident en ceci que le retour à l'affirmation, qui passe par un retour à l'innocence, doit être préparé au coeur de la culture de la négation et par un discours élaboré au sein d'une conscience structurée

<sup>1</sup> *GM*, II, 22 ; *KSA*, 5, p. 332-333 ; *OPC*, 7, p. 284 (trad. mod.).

<sup>2</sup> Cf., par exemple, *APZ*, II, « Des sages illustres » ; *GS*, 359 ; *CI*, « Divagations d'un "inactuel" », 17 ; *HTH I*, 637.

<sup>3</sup> *GS*, 344 ; *GM*, III, particulièrement les paragraphes 22 à 28. Dans le même sens, Deleuze souligne l'opposition entre « pensée » et « connaissance » : « L'instinct de la connaissance est donc la pensée, mais la pensée dans son rapport avec les forces réactives qui s'en emparent ou la conquièrent. [...] Au lieu d'une connaissance qui s'oppose à la vie, une pensée qui *affirmerait* la vie » (*Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 115).

<sup>4</sup> Et l'idée d'une culture en tant que « nouvelle et meilleure *physis* » (*CIn*, II, 10 ; *KSA*, 1, p. 334 ; *OPC*, 2\*, p. 169).

<sup>5</sup> Cf., par exemple, *CI*, « La morale, une anti-nature », 1.

<sup>6</sup> Cf. *HTH I*, 1 ; *HTH II*, *OSM*, 95 ; *CI*, « Divagations d'un "inactuel" », 23. Parce qu'elle ouvre au mouvement d'auto-dépassement les plus grandes possibilités (cf. *A*, 548), la sublimation est un moment fondamental du processus affirmateur de la volonté de puissance. Comme l'affirme W. Kaufmann : « *the will to power is the core of Nietzsche's thought, but inseparable from his idea of sublimation* » (*op. cit.*, préface de la 1<sup>ère</sup> édition, p. xiv).

<sup>7</sup> *CI*, « La morale, une anti-nature », 1 ; cf. aussi 15(55), (65), printemps 1888.

par la tradition dont elle cherche à se déprendre. Nietzsche demande au sérieux philosophique, à la « mauvaise » conscience occidentale, d'ouvrir la voie de l'affirmation innocente et ludique. Comme le suggère le danseur de Kleist, c'est peut-être par le détour de la lucidité, de la suprême conscience qui « se plong[e], s'enfonc[e], s'abîm[e], dans la réalité » que sera possible la « rédemption de cette réalité »<sup>1</sup>. « Ma tâche : préparer un moment de sublime prise de conscience de l'humanité ». Non seulement est-ce la tâche de la philosophie, Nietzsche pense aussi qu'en portant jusqu'à ses conséquences ultimes le mouvement naturel de la conscience occidentale, elle sera conduite d'elle-même vers un retour à l'innocence. Il croit se distinguer non pas simplement par le courage et l'audace d'une subjectivité singulière, mais par le fait que son œuvre constitue un « destin » (*Schicksal*), un cas de « force majeure » : « Celui qui fait la lumière sur la morale est une *force majeure*, un *fatum* — il brise l'histoire de l'humanité en deux tronçons. On vit *avant* lui, ou *après* lui... »<sup>2</sup>. Son œuvre dépasse le cadre de l'expérience personnelle : « Se pourrait-il que mon expérience — l'histoire d'une maladie et d'une guérison — n'eût rien été qu'expérience personnelle ? Et rien justement que ma part “humaine-trop-humaine” à moi ? Je pencherais aujourd'hui à croire le contraire »<sup>3</sup>. Plus qu'une œuvre contingente proposant un chemin possible, il présente sa philosophie comme le moment historique où s'amorce l'auto-dépassement du nihilisme : « *Inversion de toutes les valeurs* : c'est ma formule pour désigner un acte de suprême retour sur soi-même de l'humanité, acte qui en moi s'est fait chair et génie »<sup>4</sup>. De ce point de vue, les trois métamorphoses ne dessinent pas non plus simplement le programme philosophique idiosyncrasique de Nietzsche, mais semblent aussi renvoyer à l'évolution d'un devenir nécessaire. Qu'il y ait pour Nietzsche quelque chose comme un mouvement dialectique à l'œuvre dans la succession des figures de

<sup>1</sup> *GM*, II, 24 ; *KSA*, 5, p. 336 ; *OPC*, 7, p. 286 (trad. mod.).

<sup>2</sup> *Ibid.*, « Pourquoi je suis un destin », 8 ; p. 373 ; p. 340.

<sup>3</sup> *HTH II*, préface, 6 ; *KSA*, 2, p. 376 ; *OPC*, 3\*\*, p. 15.

<sup>4</sup> *EH*, « Pourquoi je suis un destin », 1 ; *KSA*, 6, p. 365 ; *OPC*, 8\*, p. 333.

l'esprit paraît attesté par le fait qu'il désigne les transitions par cette notion de « métamorphose » (*Verwandlung*). Plus qu'un simple rapport de contiguïté historique engendré par le jeu chaotique de l'affirmation, ce qui réunit ces figures est le fait que chacune est grosse de la suivante. Ainsi, « pour que naisse le créateur, il faut beaucoup de douleur et de nombreuses métamorphoses. [...] Si le créateur doit être lui-même l'enfant qu'il s'agit de mettre au monde, il faut qu'il accepte d'être aussi la mère en gésine et les douleurs de l'enfantement »<sup>1</sup>. Et telle est bien en apparence la conviction de Nietzsche : la mauvaise conscience judéo-chrétienne peut *accoucher* de l'innocence ; elle est une « maladie comme la grossesse en est une. »<sup>2</sup>

En réalité, que l'« inversion des valeurs » et l'avènement du surhumain puissent prendre leur source au sein même du nihilisme, que le discours de Nietzsche-Zarathoustra puisse marquer le point de départ de l'affirmation retrouvée, voilà qui relève beaucoup plus de l'espoir que de la conviction. On peut dire qu'il s'agit du problème fondamental, peut-être de la pierre d'achoppement de la philosophie de Nietzsche (et de son destin personnel). Ce qui prend la forme d'une « prophétie » dans la bouche de Zarathoustra, et qui s'est durci en thèse philosophique dans *Ecce Homo*, traverse les dernières œuvres de Nietzsche souvent comme une espérance inquiète, comme un doute qui hante sa réflexion. Ainsi peut-on lire dans une lettre à Rohde du 23 mai 1887, en parlant de ce qui l'unit à Taine et Burckhardt : « Nous nous renvoyons en fait les uns aux autres, en tant que trois nihilistes profonds : quoique pour ma part [...] je ne désespère toujours pas de trouver une issue et une ouverture par laquelle on parviendrait “quelque part” »<sup>3</sup>. Nietzsche a besoin de croire qu'il est possible de « devenir fort » : « Ma plus forte qualité est l'aptitude à se surmonter soi-même. Mais c'est aussi d'elle dont j'ai le plus besoin »<sup>4</sup>. Car tel est bien l'enjeu ici : la possibilité du

<sup>1</sup> APZ, II, « Aux îles fortunées » ; KSA, 4, p. 110-111 ; p. 129-130.

<sup>2</sup> GM, II, 19 ; KSA, 5, p. 327 ; OPC, 7, p. 279.

<sup>3</sup> SB, 8, p. 80-81. Voir aussi A, 575 ; GS, 153 ; PBM, 203 ; GM, II, 24 ; 4(81) novembre 1882-février 1883.

<sup>4</sup> Fragment 4(13), novembre 1882-février 1883 ; KSA, 10, p. 112 ; OPC, 9, p. 122 (trad. mod.). Dans le même sens, cette confidence dans un brouillon de lettre à Meysenbug : « Il y a un nombre effrayant de

passage de la maladie à la santé, ou, plus précisément, la possibilité de recouvrer la santé ; problème des limites de la « mauvaise conscience » de la culture occidentale selon Nietzsche, qui est aussi son problème personnel. C'est la raison pour laquelle il doit redéfinir la santé : non pas l'autre de la maladie, auquel cas elle constituerait, pour une culture comme pour un individu malade, une extériorité absolue, mais capacité pour le corps malade de guérir par lui-même<sup>1</sup>. La maladie de Nietzsche et de la culture doit donc être un simple épisode de la santé, c'est-à-dire, comme toute maladie « saine », une « grossesse », la préparation d'un jour nouveau. Évidemment, cette redéfinition, qui révèle l'espoir de Nietzsche, ne fait que changer les termes d'un problème qui demeure entier : selon celle-ci, il revient au même de se demander si l'on peut recouvrer la santé ou si on l'a toujours eue.

En ce qui concerne Nietzsche lui-même, il nous renvoie à un jugement de « fait » : son parcours aurait été celui d'une « guérison »<sup>2</sup> l'ayant conduit à retrouver celui qu'il n'avait cessé d'être au fond, à recouvrer cette santé qu'il n'avait jamais complètement perdue, en un mot, à devenir ce qu'il était. Cette question biographique n'intéresse pas seulement la psychologie ou l'histoire. En effet, en ce qui a trait à la santé foncière de la culture occidentale, c'est-à-dire à la possibilité de son auto-dépassement, Nietzsche vaticine à partir de la « dialectique » des trois métamorphoses, mais aussi à partir de l'assurance d'être lui-même guéri et donc de pouvoir remplir sa mission, c'est-à-dire confiant d'être une « force majeure » et un « destin ». Ainsi, nous y reviendrons plus loin, la question de la « guérison » de Nietzsche constitue un problème pour l'interprétation de la portée philosophique de son œuvre.

Or, nous l'avons dit, la conviction constitue ici en réalité le masque de l'espoir et du doute. Dépasser le nihilisme et la mauvaise conscience ? Pareille « tentative (*Versuch*)

---

choses que j'ai à dominer en moi-même » (fin novembre 1882; *Nietzsche, Rée, Salomé. Correspondance*, trad. O. Hansen-Love et J. Lacoste, Paris, PUF, « Quadrige », 2001, p. 221).

<sup>1</sup> Cf. *EH*, « Pourquoi je suis si sage », 2 et *GS*, 382.

<sup>2</sup> Voir les « préfaces de 1886 ». Plus précisément *HTH I*, préface ; *A*, avant-propos, 2 ; *GS*, avant-propos, 1 ; ainsi que *EH*, « Pourquoi je suis si sage », 2.

n'aurait *en soi* rien d'impossible »<sup>1</sup>. « Tentative » n'est toutefois plus « force majeure ». De plus : « À qui s'adresser de nos jours avec de *telles* espérances et de telles prétentions ?... »<sup>2</sup> Il faudrait en effet pour cela la « *grande santé* ». Mais « est-elle possible aujourd'hui ? »<sup>3</sup> Et Nietzsche de répondre, avec la fausse assurance du désespoir : « il faudra pourtant qu'il nous vienne, l'homme *rédempteur* du grand amour et du grand mépris [...]. Cet homme de l'avenir [...], *il doit venir un jour*. »<sup>4</sup> On est ici loin de la certitude et de la thèse philosophique ! Et, selon Nietzsche en ce passage, ce qui fera de cet homme un rédempteur, c'est qu'il sera « coup de cloche de midi et de la grande décision »<sup>5</sup>. Autrement dit, il s'agit du créateur qui choisira, *contre la possibilité de la dérive nihiliste*, d'embrasser l'éternel retour de la vie. Non pas nécessité dialectique, l'auto-dépassement du nihilisme n'est plus ici qu'une possibilité accrochée à la venue d'un « sauveur » qui se présentera à la conscience occidentale comme le moment d'une grande « décision ». Peut-on encore parler d'*auto-dépassement* ? Et, dans ce cas, Nietzsche ne doit-il pas envisager la possibilité de son échec ? En effet, alors que commence à se dessiner le projet d'un dépassement de la morale, d'une ouverture de la conscience occidentale sur des horizons nouveaux, vers de nouvelles « aurores »<sup>6</sup>, Nietzsche laisse son lecteur sur cette interrogation lucide et émouvante : « Peut-être racontera-t-on un jour que nous aussi, *tirant vers l'ouest, nous espérâmes atteindre une Inde*, — mais que notre destin fut d'échouer devant l'infini ? »<sup>7</sup> Interrogation à laquelle fait écho ce passage de *Par-delà bien et mal* où, après avoir évoqué la nécessité de « philosophes nouveaux », Nietzsche confesse : « envisager [...] à la fois la nécessité de semblables chefs et le risque effrayant qu'ils viennent à manquer [...] tels sont *nos*

<sup>1</sup> *GM*, II, 24 ; *KSA*, 5, p. 335 ; *OPC*, 7, p. 286 (trad. mod.).

<sup>2</sup> *Id.*

<sup>3</sup> *Ibid.* ; p. 336 ; p. 286.

<sup>4</sup> *Ibid.* ; p. 336 ; p. 287.

<sup>5</sup> *Id.*

<sup>6</sup> Rappelons l'épigramme d'*Aurore*, tirée du *Rigveda* : « Il y a tant d'aurores qui n'ont pas encore lui. »

<sup>7</sup> *A*, 575 ; *KSA*, 3, p. 331 ; *OPC*, 4, p. 289 ; cf. aussi *GS*, 124.



soucis et *nos* angoisses propres »<sup>1</sup>. Est-ce sous le coup de l'angoisse suscitée par l'éventualité de l'échec que le doute se donnera l'apparence de la conviction et que l'espoir se prendra pour une fatalité ? Quoi qu'il en soit, Nietzsche le philosophe se voudra Nietzsche-Zarathoustra, l'« homme de l'avenir » fait « chair et génie »<sup>2</sup>.

La « prise de conscience » dont Nietzsche se veut l'artisan peut-elle déboucher sur l'affirmation retrouvée ? La mauvaise conscience est-elle vraiment une « grande promesse »<sup>3</sup> ? Et l'athéisme moderne qui en constitue l'aboutissement annonce-t-il une « seconde innocence »<sup>4</sup> ? Comme le suggère Kleist, y a-t-il quelque chose comme un « dernier chapitre de l'histoire du monde » selon lequel, en mangeant « à nouveau du fruit de l'arbre de la connaissance », on puisse « retomber dans l'état d'innocence »<sup>5</sup> ? Telle est donc la question.

### 1.2. Le discours de l'*homoïôsis* comme production « dépressive »

Nous l'avons vu, la probité conduit à considérer le discours scientifique et philosophique, la *théôria* en général, sous l'angle de la *poiêsis*. Contre le préjugé dualiste des métaphysiciens selon lequel la « pure et radieuse contemplation du sage »<sup>6</sup> ne saurait naître de la convoitise, contre la croyance philosophique en une « dialectique

<sup>1</sup> 203 ; *KSA*, 5, p. 127 ; *OPC*, 7, p. 116. Dans le même sens, rappelons le questionnement angoissé de l'« insensé » à l'aphorisme 125 du *Gai savoir* : « Où est Dieu ? [...] *Nous l'avons tué* [...]. Qu'avons-nous fait, à désenchaîner cette terre de son soleil ? Vers où roule-t-elle à présent ? Vers quoi nous porte son mouvement ? Loin de tous les soleils ? Ne sommes-nous pas précipités dans une chute continue ? [...] N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? [...] Quelle eau lustrale pourra jamais nous purifier ? Quelles solennités expiatoires, quels jeux sacrés nous faudra-t-il inventer ? La grandeur de cette action n'est-elle pas trop grande pour nous ? » (*KSA*, 3, p. 480-481 ; *OPC*, 5, p. 137-138). Le « renversement » nietzschéen ne relève donc pas d'un « optimisme dialectique ». En ce sens, il n'est pas tout à fait juste d'affirmer, comme K. Löwith, que « la croyance en une puissance productive de la contradiction [...] [caractérise] aussi le renversement *nietzschéen* du nihilisme en vouloir de l'éternel retour » (*Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même, op. cit.*, p. 102).

<sup>2</sup> Cf. *GM*, II, 25.

<sup>3</sup> *GM*, II, 16 ; *KSA*, 5, p. 324 ; *OPC*, 7, p. 277.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 20 ; p. 330 ; p. 282.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 65-66.

<sup>6</sup> *PBM*, 2 ; *KSA*, 5, p. 16 ; *OPC*, 7, p. 22.

froide, pure et divinement sereine »<sup>1</sup>, Nietzsche défend un « monisme » de la volonté qui se prolonge dans l'affirmation du primat du geste interprétatif, et donc du perspectivisme, dans la connaissance. Pas de *savoir* qui ne soit un *faire* et un *vouloir*, en un mot, un *produire*. « Matrice originelle », l'hypothèse de la « volonté de puissance » conduit ainsi à saisir « l'homogénéité absolue dans tout ce qui arrive ».

Homogénéité de principe qui accède à la différence au niveau de la réalité effective. Selon qu'on se situe sur le plan de la métaphore dynamique ou biologique, il sera question de « forces » (*Kräfte*) ou d'« instincts » (*Instinkte*) et de « pulsions » (*Triebe*). Ainsi, l'exercice de la puissance, l'aspiration à dominer, constitue l'activité fondamentale des instincts. En ce sens, dit Nietzsche, tout instinct cherche à se poser en fin dernière, ce qui explique l'étrange proposition selon laquelle tout instinct « cherche à philosopher. »<sup>2</sup> À l'égard de la tradition occidentale, la question est donc la suivante : quel est l'instinct qui « trouve son compte » à faire de la vérité ou de l'être la fin dernière de l'interrogation philosophique ? On connaît la réponse de Nietzsche : en tant qu'elle cherche à fixer le réel au moyen du discours, c'est-à-dire en tant que discours de *l'homoiôsis*, elle « affirme un autre monde »<sup>3</sup> que la réalité du devenir. En faisant du « monde vrai », de l'« être », la valeur suprême, elle révèle son appartenance à l'idéal ascétique : « jusqu'ici l'idéal ascétique a *dominé* toutes les philosophies, du fait que la vérité était posée comme Être, comme Dieu, comme instance suprême »<sup>4</sup>. Or, selon Nietzsche, l'idéal ascétique est un moyen de conservation de la vie dégénéréscente ; « il indique une inhibition et une fatigue physiologiques partielles »<sup>5</sup>. L'affirmation du « vrai » ou de l'« être » masque en son fond une *négation*. Dictée par des considérations « prophylactiques », elle marque un mouvement de retrait du devenir et d'investissement

<sup>1</sup> *PBM*, 5 ; *KSA*, 5, p. 18-19 ; *OPC*, 7, p. 24.

<sup>2</sup> « Car tout instinct aspire à la domination, et *en tant que tel* cherche à philosopher » (*ibid.*, 6 ; p. 20 ; p. 25, trad. mod.).

<sup>3</sup> *GS*, 344 ; *KSA*, 3, p. 577 ; *OPC*, 5, p. 228.

<sup>4</sup> *GM*, III, 24 ; *KSA*, 5, p. 401 ; *OPC*, 7, p. 338.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 13 ; p. 366 ; p. 310. Cf. aussi *AC*, 15.

de la fiction, c'est-à-dire de repli sur un « théâtre » discursif. Comme le dit J.-F. Lyotard : « Ce qui suscite la représentation, c'est la faiblesse, la perte d'intensité »<sup>1</sup>. De cette façon, « *la volonté elle-même [est] sauvée* »<sup>2</sup>. La représentation élaborée par le discours sacerdotal prend la place de la réalité concrète, l'ordre de l'universel abstrait offrant moins de résistance que celui des singularités empiriques. Bref, selon la formule de G. Morel, « le monde des esclaves est le monde de la représentation »<sup>3</sup>. L'idéalisme correspond donc à un réaménagement de l'économie pulsionnelle : passage au premier plan des forces négatrices et critiques, c'est-à-dire réactives, qui se traduit par une hypertrophie de la conscience désormais promue au rang de principe actif avec comme corollaire le primauté du discours comme lieu de la vérité. Nous l'avons vu, que ce soit dans l'analyse de la mort de la tragédie sous l'effet de l'accession en position dominante de ce qui est essentiellement une instance critique (la conscience)<sup>4</sup>, ou de celle de l'institution de la morale sous l'action créatrice du ressentiment<sup>5</sup>, il s'agira toujours pour Nietzsche de montrer que la négation est la force agissante au cœur de l'idéalisme philosophico-moral, que le « non est son acte créateur. »<sup>6</sup>

Conscient d'être lui-même l'héritier de la tradition qu'il veut renverser, reconnaissant son appartenance à la lignée des « prêtres »<sup>7</sup>, comment Nietzsche peut-il accéder au « dionysiaque » autrement qu'à partir d'une perspective extérieure, que ce soit celle de l'« objectivité » du philologue ou de la nostalgie romantique du philosophe ? Et surtout, comment exprimer, pour un philosophe façonné par la métaphysique occidentale, un pathos dont le discours philosophique constitue la négation ? Hormis peut-être le cas

<sup>1</sup> « Notes sur le retour et le capital », *op. cit.*, p. 304. Cf. aussi *A*, 42, sur le rapport entre la « faiblesse » et l'« origine de la *vita contemplativa* » ; dans le même sens : « La pensée *consciente*, notamment celle du philosophe, est le genre de pensée le plus dénué de forces » (*GS*, 333 ; *KSA*, 3, p. 559 ; *OPC*, 5, p. 210).

<sup>2</sup> *GM*, III, 28 ; *KSA*, 5, p. 412 ; *OPC*, 7, p. 347.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 123.

<sup>4</sup> *NT*, 13.

<sup>5</sup> *GM*, I, 10.

<sup>6</sup> *Ibid.*, *KSA*, 5, p. 270-271 ; *OPC*, 7, p. 234. Comme le souligne M. Cohen-Halimi dans son analyse de *La naissance de la tragédie* : « Pour la première fois peut-être dans l'histoire de la philosophie, la positivité de la conscience réflexive (socratique) se voit dénoncée comme le négatif de la positivité des instincts » (*loc. cit.*, p. 181).

<sup>7</sup> « Mon sang est apparenté au leur » (*APZ*, II, « Des prêtres » ; *KSA*, 4, p. 117 ; p. 134).

d'Héraclite, dit Nietzsche, ce n'est pas par la philosophie que se manifestait le sens tragique des grecs ; ils ignoraient ce que pouvait être une *sagesse* tragique : « la sagesse *tragique* fait défaut ; j'en ai moi-même, en vain, cherché des traces chez les *grands* philosophes grecs »<sup>1</sup>. Une « sagesse » n'est-elle pas par définition un rempart contre l'ivresse dionysiaque au cœur de l'expérience du « tragique » au sens nietzschéen ? Comment alors un « philosophe tragique » serait-il possible ?

Le personnage de Zarathoustra est né de cette apparente contradiction. Si l'explication de Nietzsche selon laquelle, en vertu de la loi voulant que « les grandes choses périssent par elles-mêmes »<sup>2</sup>, celui qui a suscité « cette funeste erreur qu'est la morale [...] doit être le premier à le *reconnaître* »<sup>3</sup> suffit à expliquer le choix de Zarathoustra comme figure emblématique du dépassement de la morale, elle ne rend toutefois pas compte du recours plus général à la fiction poétique qu'incarne cet ouvrage. Le projet d'une inversion des valeurs et d'une philosophie de l'affirmation n'est possible qu'à la condition pour Nietzsche de se transformer d'abord lui-même. Son parcours doit raconter l'histoire d'un affranchissement et d'une guérison, non seulement pour lui permettre de devenir ce qu'il est, mais parce que toute son ambition philosophique est accrochée à cette nécessité : à défaut de surmonter le « philosophe » qu'il est, c'est-à-dire l'idéaliste, il reste condamné à une perspective réactive avec le fétichisme du discours qui l'accompagne. Nietzsche doit réussir là où Socrate a échoué : faute d'avoir permis aussi au musicien en lui de s'exprimer, ce « logicien despotique » devait avoir « le sentiment d'une lacune, d'un vide [...], d'un devoir peut-être négligé » car « peut-être, a-t-il dû se demander, [...] y a-t-il un domaine de la sagesse d'où le logicien est

<sup>1</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *NT*, 3 ; *KSA*, 6, p. 312 ; *OPC*, 8\*, p. 288. En revanche, comme on sait, les *poètes* tragiques ne manquaient pas selon Nietzsche. De plus, notons que la notion d'une « connaissance tragique » (cf., par exemple, *NT*, 15) qu'on retrouve dans certains textes de l'époque de *La naissance de la tragédie* (époque ou moment « précritique », selon l'expression d'É. Blondel ; *Nietzsche, le corps...*, *op. cit.*, p. 52), encore teintée de métaphysique schopenhauérienne, ne correspond pas tout à fait à la « sagesse tragique » de la maturité qui implique le renoncement à la fonction consolatrice et à la portée métaphysique de l'art.

<sup>2</sup> *GM*, III, 27 ; *KSA*, 5, p. 410 ; *OPC*, 7, p. 346.

<sup>3</sup> *EH*, « Pourquoi je suis un destin », 3 ; *KSA*, 6, p. 367 ; *OPC*, 8\*, p. 335.

banni ? »<sup>1</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra* ne constitue pas un simple exercice de style ou un artifice rhétorique pour présenter autrement ses thèses philosophiques, mais se présente comme le lieu d'une métamorphose. Ainsi que l'a remarqué à juste titre L. Andreas-Salomé, le « personnage de Zarathoustra peut être considéré comme une auto-transfiguration de Nietzsche »<sup>2</sup>. Avec ce personnage, Nietzsche veut marquer une rupture avec la tradition socratique du discours « réactif » de la philosophie et, par une espèce de recommencement à zéro, fonder sur de nouvelles bases la culture de l'avenir. Comme il le dira plus tard : « Ce que l'on n'a pas, mais dont on a besoin, on doit se l'arroger : aussi, je me suis arrogé la bonne conscience. »<sup>3</sup> En ce sens, il est tout à fait approprié de désigner *Ainsi parlait Zarathoustra* comme un « poème inaugural »<sup>4</sup> ; plus encore, on pourrait même parler ici d'un mythe nietzschéen des origines. Puisqu'un philosophe issu de la tradition occidentale ne pourrait accomplir « cette tâche qui consist[e] à “dire oui” »<sup>5</sup>, alors, nous dit Nietzsche, « en cet endroit je n'ai qu'à me taire : sinon je toucherais à ce dont peut disposer seul quelqu'un de plus jeune, quelqu'un de “plus d'avenir”, quelqu'un de plus fort que moi — je veux dire *Zarathoustra* »<sup>6</sup>. Le philosophe cède la place à l'artiste-musicien. Du moins c'est ce qu'il veut croire, et nous faire croire.

Aussi ne cessera-t-il d'insister sur la voix radicalement autre qui s'y exprime : *Zarathoustra* relève du « dithyrambe »<sup>7</sup> ; « Peut-être appartient-il tout entier à la musique »<sup>8</sup>. Aucune recherche, aucun travail actif de réflexion, il est le produit d'une « révélation » : « quelque chose vous ébranle au plus profond de vous-même [...]. On

<sup>1</sup> *NT*, 14 ; *KSA*, 1, p. 96 ; *OPC*, 1\*, p. 104 (trad. G. Bianquis).

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 167.

<sup>3</sup> Fragment 20(136), été 1888 ; *KSA*, 13, p. 572 ; *OPC*, 14, p. 314. Nietzsche écrivait déjà en 1886 : « il m'a fallu, quand je ne trouvais pas ce dont j'avais besoin, l'obtenir par force et artifice, le tourner à ma guise par falsification, par poésie » (*HTH I*, préface, 1 ; *KSA*, 2, p. 14).

<sup>4</sup> L. Andreas-Salomé, *op. cit.*, p. 167.

<sup>5</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *PBM*, 1 ; *KSA*, 6, p. 350 ; *OPC*, 8\*, p. 319.

<sup>6</sup> *GM*, II, 25 ; *KSA*, 5, p. 337 ; *OPC*, 7, p. 287 (trad. mod.).

<sup>7</sup> *EH*, « Pourquoi je suis si sage », 8.

<sup>8</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *APZ*, 1 ; *KSA*, 6, p. 335 ; *OPC*, 8\*, p. 306.

entend, on ne cherche pas »<sup>1</sup>. L'intention consciente n'y est pour rien : « Tout se passe en l'absence de toute volonté délibérée »<sup>2</sup>. En somme, nous dit Nietzsche, ce n'est pas le livre d'un philosophe, mais l'œuvre « inspirée » d'un artiste.

C'est en ce sens qu'*Ainsi parlait Zarathoustra* est un livre « *par-delà* tous les livres »<sup>3</sup>, « un livre pour tous et pour personne », comme le précise le sous-titre. Un livre pour *tous*, puisque la doctrine que Zarathoustra y enseigne, l'éternel retour comme principe de l'affirmation, intéresse l'avenir de l'humanité. Mais un livre pour *personne*, puisque « ce à quoi l'on n'a pas accès par une expérience vécue, on n'a pas d'oreilles pour l'entendre »<sup>4</sup>. Or, si l'expérience du ressentiment peut suffire à la rigueur pour comprendre ses ouvrages critiques, en revanche comment ces « philistins » et autres décadents que sont les contemporains de Nietzsche auraient-ils accès à l'expérience du tragique à laquelle le *Zarathoustra* est censé devoir son origine ? Aussi, par conséquent, « le seul fait d'en avoir compris, c'est-à-dire *vécu*, six phrases, vous élève parmi les mortels à un niveau que ne sauraient atteindre les hommes "modernes". »<sup>5</sup> D'autres ouvrages suivront, mais aucun n'affichera la même prétention. *Ainsi parlait Zarathoustra* formera toujours pour Nietzsche « un tout bien à part. »<sup>6</sup> Le philosophe de l'affirmation aura eu l'espoir d'y être devenu affirmation en acte<sup>7</sup>, et c'est à cet espoir qu'il doit être mesuré.

<sup>1</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *APZ*, 3 ; *KSA*, 6, p. 339 ; *OPC*, 8\*, p. 309.

<sup>2</sup> *Ibid.* ; p. 340 ; p. 310.

<sup>3</sup> Lettre à Overbeck du 20 juillet 1888 ; *SB*, 8, p. 363.

<sup>4</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », 1 ; *KSA*, 6, p. 300 ; *OPC*, 8\*, p. 277.

<sup>5</sup> *Ibid.* ; p. 299 ; p. 276-277.

<sup>6</sup> *Ibid.*, *APZ*, 6 ; p. 343 ; p. 312.

<sup>7</sup> « Ma notion de "dionysien" s'est ici faite *action*, et *action d'éclat* (*höchste That*) [...], la notion de "surhomme" s'est faite ici réalité suprême (*höchste Realität*) » (*ibid.*, p. 343-344 ; p. 312-313).

### 1.3. Le théâtre d'*Ainsi parlait Zarathoustra*

#### 1.3.1. L'affirmation reportée

*Ainsi parlait Zarathoustra* est avant tout un livre. Qu'il appartienne à l'esprit de la musique, l'expression du pathos et la communication des affects n'en passent pas moins d'abord par la représentation. Qu'on y privilégie l'usage de la métaphore et de l'allégorie plutôt que la rigueur argumentative n'empêche qu'il découle du projet d'avoir voulu *parler de* quelque chose. Son discours a un objet, dont il tient la place, qu'il représente en son absence. À première vue, donc, le discours sur l'affirmation nous y renvoie comme à un extérieur. Or le personnage de Zarathoustra constitue un artifice par lequel Nietzsche tente de réintroduire l'affirmation au sein même de son discours, non plus en tant qu'absence désignée mais en tant que présence agie. Avec Zarathoustra, il s'agit d'éviter l'écueil de l'enfermement représentatif. Nietzsche veut en quelque sorte nous faire oublier qu'il est l'auteur d'une mise en scène théâtrale ou le narrateur d'une histoire, en se faisant lui-même le témoin d'une existence, à laquelle il assiste passivement au même titre que le lecteur. Zarathoustra ne se veut pas la représentation nietzschéenne de l'affirmation, mais l'affirmation elle-même telle qu'elle se présente par la médiation de la plume inspirée de Nietzsche.

Or, si Nietzsche n'est que le dépositaire de la « révélation » qui fait l'objet de son récit, Zarathoustra n'en demeure pas moins un sujet réflexif. Loin d'incarner l'affirmation en acte, il est bien plutôt (comme son créateur) un homme de discours (l'ouvrage n'est d'ailleurs qu'une somme de discours). Zarathoustra n'est en effet qu'un « parleur »<sup>1</sup>, plus précisément un « intercesseur » ou un « porte-parole » (*Fürsprecher*)<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> « Zarathoustra [...] est un parleur » (Heidegger, « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche? », in *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 117).

<sup>2</sup> « Moi Zarathoustra, le porte-parole de la vie, le porte-parole de la douleur, le porte-parole du cercle » (APZ, III, « Le convalescent », 1 ; KSA, 4, p. 271 ; p. 270, trad. mod.).

ce qui est dire que la valeur et le sens de son existence tiennent dans son message, dans ce qu'il dit. Où nous retrouvons le problème de l'extériorité. Nietzsche nous renvoie à Zarathoustra, mais Zarathoustra à son tour nous renvoie à ce qu'il dit, à ce que ses discours représentent<sup>1</sup>. Lui-même souffre d'« incomplétude » pourrait-on dire, qui se manifeste notamment dans la récurrence des affects de l'espérance<sup>2</sup> et de la nostalgie<sup>3</sup> auxquels il est en proie tout au long de l'ouvrage. Si le *Zarathoustra* appartient « tout entier à l'esprit de la musique », on peut dire de sa « musique » ce que Nietzsche dit de la musique de Beethoven, à savoir qu'elle « baigne dans le clair-obscur d'un deuil éternel et d'une éternelle espérance »<sup>4</sup>. Or, par leur rapport au temps, ces affects sont bien plus caractéristiques du ressentiment que du pathos dionysiaque de l'affirmation inconditionnelle<sup>5</sup>. Ainsi que le remarque G. Colli : « La mélancolie de Zarathoustra, ses longues pauses silencieuses, les rêves terribles, "l'heure du suprême silence" — tout renvoie constamment à une nature qui très tôt s'est armée contre la vie, qui est exposée à la contagion pessimiste. Cela ne cache pas seulement de la vulnérabilité, mais aussi de la réactivité »<sup>6</sup>. Lorsque Nietzsche évoque dans *Ecce Homo* « l'omniprésence de la malice et de l'enjouement qui caractérisent le personnage de Zarathoustra »<sup>7</sup>, cela n'est guère possible sans une bonne dose de dénégation. Difficile aussi de concilier le personnage de Zarathoustra-le-danseur, « l'esprit [...] le plus léger, le plus aérien »<sup>8</sup> avec celui qui,

<sup>1</sup> Ainsi le Prophète à Zarathoustra : « ne m'as-tu pas invité à un repas ? Et, regarde, tous ceux-ci qui ont fait un long chemin. Tu ne vas pourtant pas nous rassasier de discours ? » (*APZ*, IV, « La Cène » ; *KSA*, 4, p. 353 ; p. 342). Le discours ne rejoint pas l'affirmation. Comme le souligne J.-L. Marion : « L'être soi-même [= le oui], non pas le dire seulement d'un langage où la pensée demeure désengagée et comme à l'écart du corps qui parle pour elle, sans elle ; c'est-à-dire l'être corporellement [...]. Ce qui revient à dire que "la grande raison" du corps, qui ne dit pas seulement le je, mais l'accomplit, peut seule présider à l'inversion au oui et à la rencontre dionysienne » (*L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, p. 76).

<sup>2</sup> Cf. par exemple : « De la guerre et des guerriers » ; « De la vertu qui donne », 3 ; « Des tarentules » ; « La salutation ». En un sens, c'est tout le *Zarathoustra* qui est placé sous le signe de l'espérance.

<sup>3</sup> Cf. par exemple : « Du pays de la culture » ; « Le voyageur » ; « De la grande nostalgie ».

<sup>4</sup> *PBM*, 245 ; *KSA*, 5, p. 187 ; *OPC*, t. 7, p. 165.

<sup>5</sup> Comme le dit aussi M. Kessler : « la nostalgie et l'espérance sont deux affects réactifs, car ils nient le devenir et le hasard » (*Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, op. cit., p. 16).

<sup>6</sup> Postface à *APZ*, *KSA*, 4, p. 415. « J'ai été frappé par le caractère douloureux des sentiments de Zarathoustra », écrira pour sa part Gast à Overbeck (lettre du 14 novembre 1883 ; *Nietzsche, Rée, Salomé. Correspondance*, op. cit., p. 293).

<sup>7</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *APZ*, 6 ; *KSA*, 6, p. 344 ; *OPC*, 8\*, p. 314.

<sup>8</sup> *Ibid.* ; p. 345 ; p. 314.



honteux<sup>1</sup>, déclare modestement : « J'habite au pied de ma propre cime. À quelle altitude s'élèvent mes cimes ? Nul ne me l'a encore dit. Mais je connais bien mes dépressions. »<sup>2</sup> De ce point de vue, Zarathoustra arrive difficilement à faire oublier son créateur. Et comment le pourrait-il puisque « le grand poète *ne puise jamais que* dans sa propre réalité »<sup>3</sup> ? Comme le souligne justement un commentateur : « *Zarathustra is prone to depressions, collapses, coma, and paralysing self-doubt, all of which make identification of him with his author irresistible.* »<sup>4</sup> Même l'objet absent qui fonde ses discours et auquel ceux-ci renvoient, le surhomme<sup>5</sup>, tout ce qu'on en sait c'est qu'il doit venir. Il s'agit bien d'un « livre qui ne nous apprend rien, parce qu'il ne donne pas à connaître ce dont il devrait nous instruire, le Surhomme, ce qu'il est et ce qu'il fait. »<sup>6</sup>

La critique zarathoustrienne de la culture et des « hommes supérieurs » ne se prolonge pas dans un véritable discours sur l'affirmation où celle-ci serait développée et recevrait une forme concrète. Est-ce faute d'oreilles qui pourraient l'entendre ? Zarathoustra (comme Nietzsche) déplore, en effet, ne pas être compris<sup>7</sup>. Or il tente de récupérer cet échec en utilisant ses interlocuteurs comme repoussoirs : à défaut d'une célébration en commun de l'affirmation dans le partage d'un enseignement entre un maître et ses disciples (il est d'ailleurs permis de se demander si de tels disciples auraient besoin de son enseignement), c'est en exposant leurs insuffisances — mais aussi les siennes — qu'il cherchera à produire le « négatif » d'une doctrine affirmatrice. Mais pourquoi Nietzsche n'a-t-il pas donné à Zarathoustra des interlocuteurs à sa hauteur ? Le problème

<sup>1</sup> « J'ai honte », confesse Zarathoustra (APZ, II, « L'heure du suprême silence » ; KSA, 4, p. 189 ; p. 195).

<sup>2</sup> APZ, II, « L'heure du suprême silence » ; KSA, 4 ; p. 188 ; p. 194. Rappelons cette remarque de Heidegger : « Zarathoustra doit tout d'abord *devenir* celui qu'il est. Zarathoustra recule devant un pareil devenir. L'effroi est sensible d'un bout à l'autre de l'ouvrage qui le dépeint. Cet effroi marque le style, il explique la marche hésitante, et toujours à nouveau ralentie, de l'ouvrage entier. Cet effroi étouffe [...] toute assurance et toute prétention » (« Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », *op. cit.*, p. 121).

<sup>3</sup> EH, « Pourquoi je suis si avisé », 4 ; KSA, 6, p. 287 ; OPC, 8\*, p. 266.

<sup>4</sup> M. Tanner, *Nietzsche*, Oxford University Press, 1994, p. 59. Cf. APZ, II, « L'heure du suprême silence ».

<sup>5</sup> « J'attends un plus digne, je ne suis même pas digne d'être brisé par lui » (APZ, II, « L'heure du suprême silence » ; KSA, 4, p. 188 ; p. 193).

<sup>6</sup> P. Mathias, « La solitude du surhumain », présentation d'APZ, Paris, GF, 1996, p. 37.

<sup>7</sup> En cette incompréhension réside le « drame » de Zarathoustra selon Gadamer : « Le drame de Zarathoustra, c'est sa libération en vue du dire-oui. Mais son drame n'est pas tant la souffrance de qui sait et dit oui à tout, que celle de qui veut enseigner sa sagesse et ne trouve pas les hommes dignes de cette sagesse » (*op. cit.*, p. 46).

ne résiderait-il pas plutôt dans « l'incommunicabilité » de la doctrine elle-même ? Non pas tant en raison de sa nature ésotérique que parce qu'elle ne pourrait par définition prendre place au sein d'un discours ? D'un côté, Zarathoustra-le-sage « sait » ce qu'est l'affirmation, mais, de l'autre, parce que le « savoir » reste toujours en deçà de l'affirmation, il l'ignore. Comme le dit Gadamer : « Il sait et pourtant il n'est pas ce qu'il sait »<sup>1</sup>. Ce qui manque à Zarathoustra ce ne sont pas tellement des disciples, mais des exemples concrets d'affirmation, des individus (des « enfants »), qu'il ne peut « enfanter » lui-même et ne peut donc qu'espérer. Chronique d'une rencontre toujours manquée, de pérégrinations dans un « désert », le parcours de Zarathoustra ne peut en réalité déboucher que sur l'attente : « Ce sont d'autres hommes que j'attends ici [...] ; — d'autres plus grands, plus forts, plus triomphants, plus allègres [...]. O mes singuliers hôtes, avez-vous jamais entendu parler de mes enfants ? Ne vous a-t-on pas dit qu'ils sont en route pour venir me trouver ? [...] Que n'ai-je donné, que ne donnerais-je pour posséder cet unique bien, *ces* enfants »<sup>2</sup>. Nous le verrons, ce repli sur l'espérance et l'attente ne fait qu'illustrer la difficulté plus générale qui vient compromettre selon nous le projet d'une « inversion des valeurs » : celle de ne pouvoir être préparée « de l'intérieur ». Pour la « mauvaise conscience » judéo-chrétienne, ce n'est que de l'extérieur que peut venir l'affirmation. Aussi *Ainsi parlait Zarathoustra* se termine-t-il sans conclure, avec l'espoir de recevoir de l'extérieur sa propre conclusion : « mes enfants approchent, Zarathoustra a mûri, mon heure est venue »<sup>3</sup>. Sur ce point la philosophie de Nietzsche se présente comme une série de renvois où l'affirmation est toujours reportée.

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 46

<sup>2</sup> APZ, IV, « La salutation » ; KSA, 4, p. 351 ; p. 341-342.

<sup>3</sup> *Ibid.*, « Le signe » ; p. 408 ; p. 387. « *It would seem that the dramatic and philosophic resolution of Zarathoustra is that Zarathoustra can only wait for the "age" of his children, that, tragically, he can do little to help propagate or even prepare for such children* » (R. Pippin, « Irony and Affirmation in Nietzsche's *Thus Spoke Zarathoustra* », in *Nietzsche's New Seas*, éd. par M. A. Gillespie et T. B. Strong, The University of Chicago Press, 1988, p. 63).

### 1.3.2. La mauvaise conscience de Zarathoustra

Le personnage de Zarathoustra est traversé par la contradiction de vouloir enseigner ce qui, par définition, ne peut prendre place au sein d'un enseignement. En effet, dans le cas de l'affirmation, la prétention de vouloir l'enseigner ou le désir de l'apprendre sont des positions réactives par essence puisqu'elles reposent sur une conception de la puissance selon laquelle celle-ci pourrait faire l'objet d'une représentation, d'un savoir, que la volonté pourrait acquérir et dont elle pourrait disposer. Affirmer n'est pas vouloir l'affirmation, mais vouloir de façon affirmatrice. Cela renvoie à une qualité de la volonté créatrice, non à une possession de la volonté marchande. D'où la mauvaise conscience de Zarathoustra et son procédé du « dire-dédire ». Conscient d'être à la fois prêtre et poète, c'est-à-dire « idéaliste » et « menteur », il ne cesse de mettre en garde contre lui-même, espérant par là réussir l'impossible : d'un côté dispenser un enseignement dogmatique qui reproduit le schème classique de la métaphysique consistant à affirmer un mode d'être au détriment d'un autre, de l'autre l'annuler tout en le conservant (puisque'il a été dit) au moyen d'avertissements, tel un avocat qui introduit subrepticement en preuve des commentaires inadmissibles sachant que l'objection qu'on y fera arrivera toujours trop tard. D'une part, Zarathoustra utilise abondamment les moyens rhétoriques de la poésie, il admet lui-même être poète<sup>1</sup>, d'autre part il ne manque pas de rappeler que « les poètes ne mentent que trop. »<sup>2</sup> Mensonge alors que la doctrine du surhomme ? « En vérité, nous rêvons toujours du royaume des nuées ; nous y installons nos baudruches bigarrées que nous appelons dieux et surhumains »<sup>3</sup>. Mensonge de « cette insuffisance qui veut faire l'importante à tout prix »<sup>4</sup> ? Mensonge

<sup>1</sup> APZ, II, « Des poètes ».

<sup>2</sup> APZ, II, « Aux îles fortunées » ; KSA, 4, p. 110 ; p. 129.

<sup>3</sup> *Ibid.*, « Des poètes » ; p. 164 ; p. 174.

<sup>4</sup> *Ibid.* ; p. 165 ; p. 175 ; « tous ces pèlerinages, et toutes ces ascensions de montagne, qu'était-ce donc qu'un pis-aller et une façon de tromper mon impuissance » (*ibid.*, III, « Avant l'aurore » ; p. 208 ; p. 214).

de ceux qui « troublent [...] leur eau pour la faire paraître profonde »<sup>1</sup> ? Zarathoustra « est-il poète — ou véridique »<sup>2</sup>, s'interroge une conscience que sa probité torture. Zarathoustra n'est-il pas censé être « plus sincère qu'aucun autre penseur » ? Cette même probité qui le conduit à reconnaître son « erreur » qu'a été l'invention du dualisme moral l'empêcherait-elle en bonne conscience de la remplacer par une autre ? Ou alors croit-il plutôt que sa franchise le soustrait à sa critique ? Car, enfin, ne cesse-t-on pas d'être poète à partir du moment où on en dénonce le mensonge ? Oui, à condition de ne plus mentir. Mais comment ne pas penser à la « frénésie » de Zarathoustra (les nombreuses répétitions et le souci du rythme et de la période, par exemple) lorsque de manière prémonitoire, peu de temps avant sa « métamorphose poétique », Nietzsche semble prévenir contre lui-même : « il arrive que le plus sage d'entre nous devienne un frénétique du rythme, ne serait-ce que parce qu'il aurait éprouvé une pensée comme plus vraie pour peu qu'elle ait une forme métrique et se manifeste avec un houpsa divin »<sup>3</sup> ? *Ainsi parlait Zarathoustra* présente le spectacle d'un poète qui ne cesse de mentir et qui ne cesse de l'admettre. Zarathoustra est un poète à la fois impénitent et repentant. En cela, on pourrait dire qu'il est encore plus probe que Nietzsche, du moins que celui qui posera un regard rétrospectif sur son oeuvre. En effet, c'est ce dernier qui, comme s'il avait oublié sa dénonciation de la ruse poétique de la « rythmisation de la parole »<sup>4</sup> qui impose une « contrainte [...] [et] engendre une envie irrésistible de céder »<sup>5</sup>, se targuera dans *Ecce Homo* de l'« instinct des rapports rythmiques »<sup>6</sup> qui parcourt le *Zarathoustra*. Procédé rhétorique d'autant plus surprenant chez celui qui par ailleurs ne veut ni disciples, ni « croyants »<sup>7</sup>. De même lorsque, pour en souligner le caractère exceptionnel, il mettra plus tard son livre sur le compte d'une « révélation »

<sup>1</sup> APZ, II, « Des poètes » ; KSA, 4, p. 165 ; p. 175.

<sup>2</sup> *Ibid.*, « De la rédemption » ; p. 179 ; p. 186.

<sup>3</sup> GS, 84 ; KSA, 3, p. 442 ; OPC, 5, p. 102.

<sup>4</sup> *Ibid.* ; p. 439 ; p. 100.

<sup>5</sup> *Ibid.* ; p. 440 ; p. 101.

<sup>6</sup> « Pourquoi j'écris de si bons livres », APZ, 3 ; KSA, 6, p. 339 ; OPC, 8\*, p. 310.

<sup>7</sup> APZ, I, « De la vertu qui donne », 3.

(*Offenbarung*) dont il n'aurait été que le « médium »<sup>1</sup>, il n'affichera plus le cynisme de Zarathoustra : « dès qu'il leur vient des émotions tendres, les poètes pensent que la nature est amoureuse d'eux, et qu'elle s'approche d'eux en tapinois pour leur chuchoter des secrets à l'oreille »<sup>2</sup>, pas plus qu'il ne se souviendra de sa mise en garde de 1881 : « Est-ce que je parle comme quelqu'un sous le coup d'une révélation [*einer, dem es offenbart worden ist*] ? Alors n'ayez pour moi que mépris et ne m'écoutez pas ! — Seriez-vous semblables à ceux qui ont encore besoin de dieux ? Votre raison n'éprouve-t-elle pas du dégoût à se laisser nourrir de façon aussi gratuite, aussi médiocre ? »<sup>3</sup> Dans ces circonstances, comment Zarathoustra, ce poète malgré lui, qui parle « autrement à ses disciples qu'à lui-même »<sup>4</sup>, échapperait-il à la mauvaise conscience<sup>5</sup> ?

Ni disciples, ni « croyants », Zarathoustra refuse donc aussi en apparence de jouer les sauveurs et d'adopter une position sacerdotale. Il insiste : « éloignez-vous de moi et défendez-vous contre Zarathoustra »<sup>6</sup> ; « C'est mal récompenser un maître que de rester toujours son disciple »<sup>7</sup> ; « la foi ne me réjouit pas [...], surtout pas la foi en moi »<sup>8</sup> ; « je vous ordonne de me perdre »<sup>9</sup>. Mais alors, pourquoi sent-il le besoin de confesser que son sang est apparenté à celui des prêtres ? Ici encore, Zarathoustra a mauvaise conscience. Et, en effet, sa franchise, sa « pureté », qui pourrait être interprétée comme

<sup>1</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *APZ*, 3.

<sup>2</sup> *II*, « Des poètes » ; *KSA*, 4, p. 164 ; p. 174.

<sup>3</sup> Fragment 11(142), printemps-automne 1881 ; *KSA*, 9, p. 496 ; *OPC*, 5, p. 382 [sous le numéro 11(225)]. Dans le même sens, on lit dans l'aphorisme 62 d'*Aurore* : « Comment un homme peut-il ressentir sa propre opinion sur les choses comme une révélation ? [...] on renforce une opinion à ses propres yeux en la ressentant comme révélation, on élimine ainsi l'hypothétique, on la soustrait à la critique et même au doute, on la rend sacrée. On s'abaisse bien ainsi à n'être soi-même qu'un organe, mais notre pensée remporte la victoire finale en tant que pensée divine, — et ce sentiment de rester ainsi l'ultime vainqueur l'emporte sur le premier sentiment d'abaissement. Un autre sentiment joue encore à l'arrière-plan : lorsque l'on élève ses productions au-dessus de soi, en oubliant apparemment sa propre valeur, il en résulte un sentiment exubérant d'amour et d'orgueil paternel qui compense tout, et fait même plus que compenser » (*KSA*, 3, p. 62-63 ; *OPC*, 4, p. 55-56).

<sup>4</sup> *APZ*, II, « De la rédemption » ; p. 182 ; p. 189.

<sup>5</sup> « O Zarathoustra, [...] chasseur par toi-même traqué [...]. Seul avec toi-même, [...] faux à tes propres yeux, [...] toi qui te connais trop ! Toi, ton propre bourreau » (*Dithyrambes de Dionysos*, « Entre rapaces » ; *KSA*, 6, p. 390 ; *OPC*, 8\*\*, p. 41).

<sup>6</sup> *APZ*, I, « De la vertu qui donne », 3 ; *KSA*, 4, p. 101 ; p. 118.

<sup>7</sup> *Id.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, II, « Des poètes » ; p. 164 ; p. 174 (trad. mod.).

<sup>9</sup> *Ibid.*, I, « De la vertu qui donne », 3 ; p. 101 ; p. 119.

un signe de force et comme moyen de l'innocence retrouvée<sup>1</sup>, ne constitue-t-elle pas plutôt l'ultime ruse de la faiblesse ? Cette manière de se désavouer sans cesse n'a-t-elle pas plutôt pour effet d'accomplir précisément le contraire de ce qu'elle dit au moment même où elle le dit ? Comment se méfier d'autant de sincérité ? Comment se défendre de Zarathoustra lorsque s'en défendre c'est lui obéir ? Comment s'en émanciper vraiment lorsque c'est lui qui l'ordonne ? On ne doit pas sous-estimer combien Nietzsche doit sa lucidité psychologique à l'auto-observation. Or le lecteur est averti : « Ce n'est pas l'homme, c'est sa vengeance qui est si subtile, riche, inventive ; lui-même s'en rend à peine compte. »<sup>2</sup> Grande subtilité de la vengeance de Zarathoustra : prisonnier de son savoir et ne pouvant échapper à sa lucidité, il déploie une représentation de l'affirmation qui contient en filigrane sa propre réfutation, et arrive ainsi à satisfaire à la fois les exigences de sa probité et la composante « idéaliste » de sa volonté de puissance. L'alternance de moments dépressifs et jubilatoires et le tourment continuels seront la conséquence de cette bipolarité fondamentale de la conscience.

Qu'est-ce à dire sinon que Zarathoustra, comme Nietzsche, est condamné à une perspective « réactive » sur l'affirmation. Il ne faut pas tomber dans le « piège » de la franchise de ses mises en garde, mais plutôt le croire sur parole : « défendez-vous contre Zarathoustra ! [...]. Peut-être vous a-t-il trompés »<sup>3</sup>. Zarathoustra nous trompe comme il se trompe lui-même lorsqu'il prend sa doctrine au sérieux. « Quand on ne croit pas en soi-même, on ment. »<sup>4</sup> « Mensonge » de Nietzsche-Zarathoustra que le surhomme ? La naissance du concept à l'hiver 1882-1883 coïncide en tout cas avec un moment de grande détresse et d'amertume chez son créateur<sup>5</sup>. Après l'échec de sa relation avec L.

<sup>1</sup> « O Zarathoustra [...] il te faudra d'abord redevenir enfant » (*ibid.*, II, « De l'heure du suprême silence » ; p. 189 ; p. 195).

<sup>2</sup> *A*, 228 ; *KSA*, 3, p. 197 ; *OPC*, 4, p. 176.

<sup>3</sup> I, « De la vertu qui donne », 3 ; *KSA*, 4, p. 101 ; p. 118.

<sup>4</sup> *Ibid.*, II, « De l'immaculée connaissance » ; p. 158 ; p. 170.

<sup>5</sup> Comme en témoigne la correspondance de l'époque; parmi de nombreux exemples : « Beaucoup de choses convergent en ce moment qui me mettent au bord du désespoir » (à Meysenbug, fin décembre 1882; *Nietzsche, Rée, Salomé...*, *op. cit.*, p. 231); « Cette dernière tranche de vie a été la plus dure que j'ai mâchée jusqu'à maintenant (...). Si je ne trouve pas le secret d'alchimiste qui me permettra de transformer

Salomé et brouillé avec sa famille, Nietzsche cherche à se repaître d'une image rassérénante : « Je ne veux pas que ma vie recommence. Comment ai-je pu la supporter ? En créant. Qu'est-ce qui me permet d'en supporter la vue ? Le regard posé sur le surhomme qui affirme la vie. J'ai tenté *moi-même* de l'affirmer — Hélas ! »<sup>1</sup> Aveu poignant qui illustre ce que le surhomme doit à la douleur et à l'« insuffisance », « cette insuffisance qui veut faire l'importante à tout prix ! »<sup>2</sup> Du reste, Zarathoustra lui-même reconnaît la fonction réparatrice ou compensatoire que remplit pour lui sa propre doctrine : « Je réparerai dans la personne de mes enfants le fait d'avoir été l'enfant de mes pères »<sup>3</sup>.

Loin d'être celle d'un esprit « léger » et « aérien », la parole de Zarathoustra évoque plutôt la lourdeur et la contrainte. Le contenu des discours ne semble pas correspondre à sa réalité instinctuelle. Pour le dire simplement, Zarathoustra manque de naturel ; il ne semble être que « le comédien de son propre idéal »<sup>4</sup>. L'affectation traverse le personnage. Or être affecté, c'est jouer la comédie de l'être, c'est-à-dire signifier l'être par sa mise en représentation, d'où l'exagération du trait et le caractère ostentatoire de la rhétorique zarathoustrienne. Soit la définition de H. von Kleist : « l'affectation apparaît [...] lorsque l'âme [...] se trouve en tout point autre que le centre de gravité du mouvement »<sup>5</sup> ; telle est l'impression qui se dégage le plus souvent de Zarathoustra, de

---

cette boue en *or*, je suis perdu » (à Overbeck, 25 décembre 1882; *SB*, 6, p. 311-312; *Nietzsche, Rée, Salomé...*, *op. cit.*, p. 237).

<sup>1</sup> Fragment 4(81), novembre 1882-février 1883 ; *KSA*, 10, p. 137 ; *OPC*, 9, p. 147 (trad. mod.). Dans le même sens, Nietzsche écrira à Overbeck le 20 décembre 1882 : « C'est avec un réel désir que cette année je suis retourné "vers les hommes", pensant qu'on aurait dû me témoigner amour et respect. Je n'ai subi que mépris, suspicion et, à l'égard de ce que je peux et veux, qu'indifférence ironique. [...] J'ai besoin d'un rempart contre le plus insupportable » (*SB*, 6, p. 306).

<sup>2</sup> C'est aussi à ce constat qu'en arrive celle qui fut en grande partie la cause de cette souffrance, et, du coup, en quelque sorte la mère du surhomme : « il créa le dieu, ou du moins une sur-créature aux traits divins, dans laquelle son image contraire lui apparut, objectivée et transfigurée » (L. Andreas-Salomé, *op. cit.*, p. 168).

<sup>3</sup> *APZ*, II, « Du pays de la culture » ; *KSA*, 4, p. 155 ; p. 167. « Je veux des héritiers, dit tout ce qui souffre, je veux des enfants, ce n'est pas *moi* que je veux » (*ibid.*, IV, « La chanson ivre », 9 ; p. 401-402 ; p. 382). Nietzsche confiera en ce sens à Gast : « plus on m'oublie, mieux se porte mon fils, qui a nom Zarathoustra » (lettre du 27 avril 1883; *SB*, 6, p. 367; *Nietzsche, Rée, Salomé...*, *op. cit.*, p. 266).

<sup>4</sup> *PBM*, 97 ; *KSA*, 5, p. 90 ; *OPC*, 7, p. 84. Rappelons le jugement de K. Löwith : « Le "monde" d'*Ainsi parlait Zarathoustra* est le monde fantôme d'un rédempteur dont la "danse" et le "rire" n'ont aucune force de conviction » (*op. cit.*, p. 127).

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 38.

ne pas coïncider avec sa parole. Il n'y a aucune légèreté dans sa critique de « l'esprit de pesanteur », son « ennemi juré »<sup>1</sup>, et bien peu d'humour dans la sanctification et la sacralisation du rire<sup>2</sup>. De façon générale, contre l'étouffement nihiliste, ses discours enseignent la libération du vouloir et l'affirmation de la vie ; mais quant à Zarathoustra lui-même, il doit cependant donner raison à la « vie » lorsqu'elle lui dit : « tu ne m'es pas assez fidèle ! Tu es loin de m'aimer autant que tu le dis ; je le sais, tu songes à me quitter bientôt. »<sup>3</sup> Cette scission entre le « corps » et le discours, cette façon de faire de la représentation le principe de son identité et de sa valeur, voilà qui caractérise le type idéaliste et la réactivité en général au sens de Nietzsche. « On me dira que je parle de choses que je n'ai pas vécues mais seulement rêvées », anticipait-il au printemps 1884<sup>4</sup>. La critique ne porte pas ici simplement sur le fait que Nietzsche n'aurait pas été à la hauteur de ses idées<sup>5</sup>. Si Nietzsche-Zarathoustra déploie en effet une « religion de la santé »<sup>6</sup>, c'est que sa parole, plutôt que d'être pleine de la vie qui s'exprime en elle, renvoie à l'ailleurs qui lui fait défaut<sup>7</sup>. Il s'agit d'une parole « sérieuse » — même et surtout lorsqu'elle affirme jouer et rire de soi —, héritière du dualisme judéo-chrétien et tourmentée par son « défaut fondamental », qui se sert du discours pour en faire le théâtre de sa rédemption.

<sup>1</sup> « Le voici déjà qui cède, qui s'enfuit, *l'Esprit de Pesanteur*, mon vieil ennemi, mon ennemi juré » (*APZ*, IV, « Le réveil », 1 ; *KSA*, 4, p. 386-387 ; p. 370).

<sup>2</sup> « Cette couronne du rieur, [...] je l'ai moi-même posée sur ma tête ; j'ai moi-même proclamé que mon rire était sain. [...] J'ai proclamé que le rire est sacré : Hommes supérieurs, *apprenez donc à rire* » (*ibid.*, « De l'homme supérieur », 18 et 20 ; p. 366 et 368 ; p. 354 et 356). *Ecce Homo*, en revanche, parce que Nietzsche y est on ne peut plus « naturel », au mépris du bon goût et des convenances, incarne avec plus de succès l'antithèse de l'esprit de sérieux ; c'est cet ouvrage qui constitue le véritable hymne nietzschéen de l'humour et de la légèreté.

<sup>3</sup> *APZ*, III, « La seconde chanson à danser », 2 ; *KSA*, 4, p. 284-285 ; p. 282.

<sup>4</sup> Fragment 25(147) ; *KSA*, 11, p. 52 ; *OPC*, 10, p. 65 ; en ce sens, voir aussi *A*, 487 et 538.

<sup>5</sup> En effet, comme dit Nietzsche dans *Aurore* : « la connaissance serait dans un triste état si elle n'était coupée pour chaque penseur que sur les mesures qui conviennent à sa corpulence » (459 ; *KSA*, 3, p. 276 ; *OPC*, 4, p. 243).

<sup>6</sup> « Après avoir tant raillé tous les idéals et toutes les religions qui ne sont d'après lui que des bouche-trous illusoirs sur une nature débile et blessée, il nous offre à son tour, non pas la force et la santé dans leur réalité spontanée et inconsciente, mais un idéal, une religion de la force et de la santé » (G. Thibon, *Nietzsche ou le déclin de l'esprit*, Lyon, Lardanchet, 1948, p. 104) ; pareil jugement, maintes fois repris depuis, pourra être légitime à condition d'éviter le contresens qui consiste à dire que la seule effectivité possible de la force soit l'action brute, irréfléchie, et que tout discours ou toute activité intellectuelle soit idéaliste et religieuse par essence.

<sup>7</sup> Comme le disait Nietzsche au sujet de Brahms : « Il ne crée *pas* par surabondance de richesse, il a *soif* de richesse » (*CW*, « Second post-scriptum » ; *KSA*, 6, p. 47 ; *OPC*, 8\*, p. 51).



### 1.3.3. Zarathoustra ou le mirage de la réactivité

En ce sens, c'est tout le projet du surhumain et de l'inversion des valeurs qui est marqué du sceau de la « réactivité ». Ses questions déterminantes — « Comment vaincre le nihilisme ? Comment changer l'élément des valeurs lui-même, comment substituer l'affirmation à la négation ? »<sup>1</sup> — sont réactives et nihilistes dans leur essence, et révèlent par leur fuite en avant<sup>2</sup> l'assise dans le néant de la conscience qui les pose. Nietzsche tombe lui-même sous le coup de sa critique des philosophes sur ce point : « De la part de philosophes et de moralistes, c'est s'abuser que croire échapper à la *décadence* du seul fait que l'on prend parti contre elle. Il n'est pas en leur pouvoir d'y échapper : ce qu'ils choisissent comme moyen, comme planche de salut, n'est en fin de compte également qu'une manifestation de la *décadence* »<sup>3</sup>. C'est pour la conscience nihiliste que l'affirmation devient un idéal : « Qu'on se garde de cette erreur que l'artiste ne commet que trop facilement [...] et selon laquelle il *serait* lui-même ce qu'il est capable de représenter, d'imaginer, d'exprimer. En réalité, s'il était ce qu'il représente, il ne pourrait tout simplement ni le représenter, ni l'imaginer, ni l'exprimer [...]. Un artiste digne de ce nom est séparé du réel de toute éternité »<sup>4</sup>. On se représente ce qu'on n'est pas : « Notre imagination se donne libre cours là où résident nos manques »<sup>5</sup>. Les poètes

<sup>1</sup> Telles que formulées par Deleuze (*Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 197), ces questions nous semblent, en effet, résumer ici l'essentiel de la problématique de Nietzsche.

<sup>2</sup> « Un frisson d'effroi m'a saisi [...] et des ailes me sont poussées pour m'envoler vers les lointains futurs. Vers des futurs lointains, vers des midis plus méridionaux que ne les rêva jamais aucun sculpteur » (*APZ*, II, « De la prudence avec les hommes » ; *KSA*, 4, p. 186 ; p. 192). Aussi Nietzsche confessa-t-il plus tard : « On n'a que tardivement le courage de ce que l'on *sait* en propre. Que jusqu'alors j'ai été foncièrement nihiliste, voilà ce que je ne me suis avoué que depuis peu ; l'énergie, la nonchalance avec lesquelles j'allais de l'avant en tant que nihiliste, m'abusaient sur ce fait fondamental. Lorsque l'on marche vers un but, il semble inconcevable que "l'absence de but en soi" puisse être notre principe de croyance » (9(123), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 407-408 ; *OPC*, 13, p. 72).

<sup>3</sup> *CI*, « Le problème de Socrate », 11 ; *KSA*, 6, p. 72 ; *OPC*, 8\*, p. 74. Cf. aussi 14(94), printemps 1888. Comme le note fort justement D. W. Conway : « *The guiding conviction that modernity stands in need of redemption, that its goals and accomplishments fall short of some shadowy trans-historical standard of cultural "health" is itself symptomatic of the facile moralizing that [Nietzsche] now associates with the crisis of modernity* » (« The Politics of Decadence », in *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 37, supplément, 1999, p. 22).

<sup>4</sup> *GM*, III, 4 ; *KSA*, 5, p. 343-344 ; *OPC*, 7, p. 292.

<sup>5</sup> *A*, 377 ; *KSA*, 3, p. 246 ; *OPC*, 4, p. 217.

ont « une faille à dissimuler : se vengeant souvent par leurs œuvres d'une souillure intime, cherchant souvent dans leurs envois l'oubli d'une mémoire trop fidèle, rendus idéalistes par la proximité de la *fange* »<sup>1</sup>. Or, de commenter judicieusement E. Heller : « *Only an artist who is himself one of these poets would write so well* »<sup>2</sup>. Ainsi, on trouve à l'origine de l'œuvre poétique un vouloir analogue à celui qui produit le discours moral. Et Zarathoustra a beau vouloir prévenir un rapprochement avec les « prédicateurs d'égalité »<sup>3</sup>, il n'y a que la conscience « socratique » pour produire une représentation du dionysiaque. Ce qui ne veut pas encore dire qu'il ne peut y avoir de « pathos dionysiaque » en philosophie, mais cela signifie à tout le moins qu'il ne peut accompagner une philosophie, comme celle de Zarathoustra, dont l'*objet* est l'affirmation.

Le concept d'« élevage » (*Züchtung*), dont l'importance a été de nouveau récemment soulignée par P. Wotling<sup>4</sup>, fournit l'occasion d'apporter un éclairage supplémentaire sur la nature « réactive » du projet d'une culture de l'avenir fondée sur le surhomme. En plus d'être nihiliste du fait qu'il s'inscrit dans le programme de dépassement vers un ailleurs représenté, il dévoile la volonté de maîtrise qui sous-tend ce programme et, du coup, son enracinement dans l'esprit de vengeance tel que le définit Zarathoustra.

Rappelons d'abord que ce thème remonte à une période bien antérieure au *Zarathoustra* et constitue déjà la préoccupation principale du jeune philologue converti à la philosophie. S'exprimant toujours dans la terminologie humaniste et selon une perspective qui n'est pas encore celle de la généalogie, c'est la notion d'« éducation »

<sup>1</sup> *NcW*, « Le psychologue prend la parole », 2 ; *KSA*, 6, p. 434 ; *OPC*, 8\*, p. 368 ; cf. déjà *PBM*, 269.

<sup>2</sup> « Nietzsche, the Teacher of "Free Spirits" », in *The Importance of Nietzsche*, The University of Chicago Press, 1988, p. 63.

<sup>3</sup> « Mes amis, je ne veux pas être mêlé ni confondu avec d'autres.[...] [Avec ces] araignées venimeuses, qui disent les louanges de la vie, bien qu'elles restent tapies dans leurs repaires, à l'écart de la vie » (II, « Des tarentules » ; *KSA*, 4, p. 129-130 ; p. 145). Toutefois, reconnaît-il plus loin : « Voilà que moi aussi la tarentule m'a mordu, [...] elle va m'inoculer son vertige » (*ibid.* ; p. 131 ; p. 146).

<sup>4</sup> Cf. *Nietzsche et le problème de la civilisation*, *op. cit.*, III, 2.

(*Erziehung*) qui sera investie de toute l'ardeur de l'idéalisme nietzschéen avant de céder la place, sans être toutefois abandonnée<sup>1</sup>, à celle d'« élevage »<sup>2</sup>. Ce qu'il importe de souligner est le fait que derrière les variations lexicales et les changements de perspective se trouve une tendance constante qui est celle du projet d'une réforme radicale de la culture. De ce point de vue, il n'y a pas de différence fondamentale entre la critique du nihilisme occidental se prolongeant dans l'entreprise de la « grande politique » de la maturité et la critique plus modeste de la culture allemande et de ses « philistins » que le Nietzsche de la seconde *Inactuelle* voulait voir disparaître au profit d'une culture qui serait « une *physis* nouvelle et améliorée ». Il serait injuste de parler du fantasme de la *tabula rasa*<sup>3</sup> (il s'agit bien d'éduquer ou d'« élever » ce qui est *donné*), mais il n'en demeure pas moins qu'il s'agit dans les deux cas de faire passer du néant à la plénitude : de l'homme (dernier) au sur-homme dans le premier et de la non-culture à la « vraie culture » dans le second. Or Nietzsche reconnaîtra lui-même plus tard ce que la première version du projet de « réforme » devait au romantisme idéaliste de sa jeunesse<sup>4</sup>. Et s'il ne sera pas aussi sévère à l'endroit du *Zarathoustra*, il nous invitera à l'être en insistant lui-même sur l'identité du vouloir qui place le *Crépuscule des idoles* et le *Zarathoustra* dans la continuité de la *Naissance de la tragédie* : « je me place à nouveau sur le terrain [= *NT*] où s'est développé mon vouloir — et mon pouvoir — moi, le dernier disciple du philosophe Dionysos, — moi qui enseignai l'éternel retour... »<sup>5</sup> Et, de fait, n'est-ce pas aussi malgré tout sous le signe d'un certain « romantisme »<sup>6</sup> qu'il faut situer le rapport au temps dans lequel s'inscrit le projet nietzschéen d'élevage en vue d'une humanité supérieure, dans la mesure où il est placé sous le signe de la

<sup>1</sup> Voir, par exemple, *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *NT*, 4.

<sup>2</sup> Voir P. Wotling, *op. cit.*, p. 218.

<sup>3</sup> Quoique Nietzsche admette volontiers qu'il « aime à faire table rase » (*EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *CW*, 4 ; *KSA*, 6, p. 362 ; *OPC*, 8\*, p. 330).

<sup>4</sup> Cf. *HTH I*, préface (de 1886), 1 ; *GS*, 370.

<sup>5</sup> *CI*, « Ce que je dois aux Anciens », 5 ; *KSA*, 6, p. 160 ; *OPC*, 8\*, p. 152.

<sup>6</sup> Ce « romantisme allemand » que Nietzsche condamnait pourtant dans *Aurore*, dont l'« effort tendit à remettre en honneur les sentiments primitifs les plus antiques » (197 ; *KSA*, 3, p. 171 ; *OPC*, 4, p. 150).

répétition ? En effet, comme dans le cas de la seconde *Inactuelle*, qui se termine en rappelant ce que la conception nietzschéenne de la culture doit à « l'idée grecque de la culture »<sup>1</sup>, que chacun doit retrouver en « rentrant en lui-même », de même dans le personnage de Zarathoustra il faut voir, dit Nietzsche, « l'idée même de Dionysos qui se répète. »<sup>2</sup> Même idée du « retour aux Grecs » à la fin de la préface au *Gai savoir* de 1886 : « Et n'est-ce pas à cela même que nous revenons [...] ? N'est-ce pas en cela que nous sommes — des Grecs ? Adorateurs des formes, des sons, des paroles ? »<sup>3</sup> Bref, l'ouverture vers l'avenir au nom de laquelle le présent est condamné cache en réalité la nostalgie du passé. Et même si Nietzsche cessera de se faire illusion sur la possibilité d'un véritable « retour » aux Grecs<sup>4</sup>, il est vraisemblable que son modèle ait toujours été une certaine image idéalisée de la culture grecque<sup>5</sup>.

Dès lors, ne faut-il pas ici donner raison à Heidegger lorsqu'il conclut que la doctrine de Zarathoustra n'échappe pas à sa propre définition de la vengeance<sup>6</sup> ? Non seulement

<sup>1</sup> KSA, 1, p. 334 ; OPC, 2\*, p. 169 (trad. mod.).

<sup>2</sup> EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres », APZ, 6 ; KSA, 6, p. 345 ; OPC, 8\*, p. 314. Nietzsche a beau revendiquer pour son propre compte, contre le pessimisme romantique, un « pessimisme classique », « dionysien », il n'en demeure pas moins que le pathos au cœur de son projet s'apparente bien plus à celui du romantisme. Comme le suggère à juste titre P. Heller : « *his notions of super-health, his excessive claims to nobility [...] [are] largely symptomatic of "Romantic pessimism", that is: of the desire to get away from one's own age, world, self or ailments, and into a phantasized beyond — even if this beyond is conceived as classicistic utopia in an imaginary version of this world, the opposite of a metaphysical beyond, a glorified timebound earth* » (*op. cit.*, p. 225-226).

<sup>3</sup> GS, avant-propos, 4 ; KSA, 3, p. 352 ; OPC, 5, p. 19.

<sup>4</sup> Cf. CI, « Divagations d'un "inactuel" », 43 ; « Ce que je dois aux Anciens », 2 ; déjà, dans *Aurore*, Nietzsche note que « l'essence du monde grec et antique [...] reste très difficilement compréhensible et presque inaccessible » (195 ; KSA, 3, p. 169-170 ; OPC, 4, p. 149) ; cf. aussi 5(156), printemps-été 1875.

<sup>5</sup> Sur la question de la répétition de l'idéal antique, voir K. Löwith, *op. cit.*, chapitre 4. La « métaphysique nietzschéenne » y est rapportée au « romantisme » de la philosophie allemande notamment à partir d'un témoignage (de jeunesse) de Nietzsche lui-même : « La philosophie allemande dans son ensemble est la forme la plus poussée de *romantisme* [...]. On ne se sent plus chez soi nulle part, on désire retrouver l'endroit où on pourrait s'y tenir, car c'est là seulement qu'on désire être chez soi : et c'est le monde grec ! [...] Peut-être jugera-t-on dans quelques siècles que l'activité philosophique allemande trouve sa dignité dans le fait d'avoir été une reconquête pas à pas du sol antique, [...] de jour en jour nous devenons plus grecs, d'abord, comme de juste, dans nos concepts et nos évaluations, [...] mais il en ira de même un jour [...] avec nos corps ! C'est là que réside — et résida toujours — mon espoir pour l'être allemand ! » (*ibid.*, p. 137-138). De même, on peut lire chez S. Rosen : « *Nietzsche advocates the replacement of the globally degenerative consequences of the Enlightenment by a transvaluation of values that is not at all [...] a radically new creation of the unique individual but rather a reappropriation of the aristocratic spirit of the archaic Greeks or Renaissance Italians* » (*The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge University Press, 1995, p. 5).

<sup>6</sup> « Ce qui se cache dans cette empreinte qui prend tout devenir sous la garde du Retour éternel de l'Identique, n'est-ce pas pourtant et encore un ressentiment tourné *contre* le passer pur et simple, et avec lui un esprit de vengeance spiritualisé au plus haut point ? » (« Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », *op. cit.*, p. 140). Ressentiment qui s'enracine peut-être ici dans l'angoisse ou la « terreur », comme le

la pensée de l'éternel retour, en ce qu'elle fait obstacle au « passer pur et simple », constitue-t-elle en quelque sorte le retour de la pensée métaphysique de l'éternel<sup>1</sup>, mais, en tant qu'elle vise à libérer la volonté de l'esprit de vengeance contre le « passer » du temps, elle s'appuie elle-même sur l'idée d'une conception antique du temps, « héraclitienne » ou « stoïcienne »<sup>2</sup>, qu'elle veut faire revivre, qu'elle se refuse donc à « laisser passer »<sup>3</sup>. En ce sens, le projet du surhomme pèse sur le présent comme la « vengeance » nietzschéenne de n'être pas grec si l'on peut dire, la vengeance d'une conscience chrétienne qui « roule des blocs de dépit et de colère », désespérée que « le temps ne puisse revenir en arrière »<sup>4</sup>.

Indépendamment de la question du « retour aux Grecs » dont, à vrai dire, il n'est nullement question dans le *Zarathoustra*, (le rapprochement proviendra des ouvrages ultérieurs, en particulier de l'*Essai d'autocritique* de 1886 et d'*Ecce Homo*), une des manifestations persistantes du « romantisme » de *Zarathoustra* se trouve dans son « dégoût ». Il fait partie de ces affects réactifs qui peuvent procurer à la conscience une illusion de puissance, mais qui ne font en réalité que sceller son appartenance au nihilisme. C'est ainsi que pour « surmonter l'esprit de son époque », par exemple, il faut,

---

suggère E. Heller : « *The Eternal Recurrence is [...] a cosmic therapy against the terror of the passing of every moment* » (« Nietzsche's Terrors : Time and the Inarticulate », in *The Importance of Nietzsche*, *op. cit.*, p. 185).

<sup>1</sup> C'est bien en direction de l'éternité que *Zarathoustra* fait porter son désir, c'est d'elle qu'il « veut des enfants » : « *je t'aime, ô éternité* », répète-t-il à la fin du troisième livre (« Les sept sceaux »).

<sup>2</sup> Par exemple : « La doctrine de l'"éternel retour", c'est-à-dire du mouvement cyclique absolu et infiniment répété de toutes choses — cette doctrine de *Zarathoustra* *pourrait*, tout compte fait, avoir déjà été enseignée par Héraclite. Du moins, le stoïcisme, qui a hérité d'Héraclite la plupart de ses représentations de base, en a gardé des traces » (*EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *NT*, 3 ; *KSA*, 6, p. 313 ; *OPC*, 8\*, p. 288) ; « *J'ai découvert l'essence grecque* : ils croient à l'*éternel retour* ! C'est la croyance dans les mystères ! » (8(15), été 1883 ; *KSA*, 10, p. 340 ; *OPC*, 9, p. 351). Évoquons ce témoignage anecdotique de F. Overbeck : « Lors d'un séjour à Bâle qu'il fit pendant l'été 1884, [...] Nietzsche [m]'a fait des révélations sur sa doctrine de l'éternel retour. [...] [Il m'en] avait certes déjà parlé plus d'une fois [...]. Mais ce n'était jamais que de façon accessoire, comme d'une fameuse doctrine de la philosophie antique [...]. C'est pourquoi, sur le moment, je n'ai pas douté que Nietzsche se soit référé là à un philosophe antique, même si ce qu'il me confia en 1884 resta pour moi parfaitement incompréhensible [...]. [Rohde] était naturellement tout à fait d'accord avec moi sur la question de l'origine de la doctrine que j'ai évoquée » (*op. cit.*, p. 28-29).

<sup>3</sup> Comme le dit K. Löwith : « Ce que la doctrine nietzschéenne de l'éternel retour du même veut réinstaurer [...] et placer à la pointe de la modernité, c'est la vision présocratique du monde » (K. Löwith, *op. cit.*, p. 117).

<sup>4</sup> *APZ*, II, « De la rédemption » ; *KSA*, 4, p. 180 ; p. 187.

dit Nietzsche, surmonter « non seulement son époque, mais aussi ses propres répugnances ressenties jusqu'alors pour cette époque, sa propre opposition contre elle, sa difficulté d'y vivre, son inactualité, son romantisme »<sup>1</sup>. Pensait-il à Zarathoustra en rédigeant ce passage du cinquième livre du *Gai savoir* (ajouté en 1887) ? L'épreuve déterminante qui attend Nietzsche-Zarathoustra, et qui met en jeu le problème de sa « pesanteur spécifique »<sup>2</sup>, de son « *fatum* spirituel »<sup>3</sup>, ne consiste-t-elle pas justement, en effet, à surmonter sa « répugnance », son dégoût<sup>4</sup> ? Dans un premier temps, Zarathoustra reconnaît ne pas être à la hauteur de l'épreuve : le dégoût n'est surmonté que dans un fantasme, une « vision »<sup>5</sup>, la tâche réelle revenant plutôt à « celui qui doit venir un jour »<sup>6</sup>. Et s'il est vrai que par la suite Zarathoustra s'identifiera lui-même à ce rédempteur, qu'il prétendra avoir lui-même surmonté l'épreuve<sup>7</sup>, n'y a-t-il pas une « thèse » qui, pour le lecteur, se dégage avec plus d'évidence du cheminement de Zarathoustra que le récit peu convaincant de sa « guérison », thèse qui n'est autre que le cheminement lui-même, c'est-à-dire la *volonté* persistante de Zarathoustra de surmonter son dégoût, son esprit de négation idéaliste ? Cette volonté est aussi un aveu. À se tourner trop rapidement vers la « solution » (l'éternel retour) du *Zarathoustra*, on passe à côté de son *problème*, qui est en soi une thèse centrale de l'ouvrage. À l'instar de celle de son auteur, on peut dire de la « philosophie » de Zarathoustra qu'elle est davantage

<sup>1</sup> *GS*, 380 ; *KSA*, 3, p. 633 ; *OPC*, 5, p. 277.

<sup>2</sup> En effet : « parvenir là-haut, la question est de savoir si on le *peut* [...] : l'essentiel est de savoir si nous sommes assez légers ou trop lourds — problème de notre “pesanteur spécifique” » (*ibid.*; p. 633; p. 276).

<sup>3</sup> *PBM*, 231.

<sup>4</sup> « Le dégoût de l'homme [...] fut toujours mon plus grand péril » (*EH*, « Pourquoi je suis si sage », 8 ; *KSA*, 6, p. 276 ; *OPC*, 8\*, p. 256) ; « c'est mon dégoût qui dévore ma vie » (*APZ*, II, « De la canaille » ; *KSA*, 4, p. 125 ; p. 141).

<sup>5</sup> Dans le célèbre chapitre intitulé « De la vision et de l'énigme », c'est en effet dans la « vision » du pâtre riant après avoir tranché la tête du serpent qui pendait hors de sa bouche que Zarathoustra met en scène le dépassement du dégoût.

<sup>6</sup> *APZ*, III, « De la vision et de l'énigme », 2 ; *KSA*, 4, p. 202 ; p. 209.

<sup>7</sup> « Mais je lui ai tranché la tête d'un coup de dents et l'ai recrachée loin de moi. [...] Le dégoût que j'ai de l'homme — voilà la bête qui m'étouffait après s'être glissée dans ma gorge » (III, « Le convalescent », *KSA*, 4, p. 273-274 ; p. 272-273). Ajoutons que ce moment héroïque de la grande décision, ce tour d'alchimie de la transmutation, semble d'ailleurs aussi relever de la logique « fantasmatique » de la conscience réactive. Il fait penser à ce « tour de magie » qu'accomplit l'art pour guérir du dégoût devant la vérité dans *La naissance de la tragédie* (« dans cet extrême danger [...] survient l'art, tel un magicien qui sauve et guérit » ; 7 ; *KSA*, 1, p. 57 ; *OPC*, 1\*, p. 70).

l'expression de sa « volonté de santé et de vie »<sup>1</sup> que de la santé et de la vie elles-mêmes. Cette volonté est ce qui donne à l'ouvrage sa forme et son contenu. De toute évidence, l'intention à l'origine du *Zarathoustra* n'était pas simplement d'exposer un contenu doctrinal, sinon on aurait eu droit à un traité de philosophie ou à une somme d'aphorismes. C'est la raison pour laquelle Nietzsche dit de Zarathoustra qu'il est « plus sincère qu'aucun autre penseur » : parce que son cheminement et les tourments que lui cause sa lucidité<sup>2</sup>, son incapacité de coïncider avec son époque et avec lui-même, et donc cette inlassable quête d'un lieu propre sont partie intégrante de son enseignement, en constituent peut-être même l'essentiel. Ainsi en va-t-il de son dégoût. Le lecteur empressé<sup>3</sup> d'arriver à la « solution » embrassera celle qui, à première vue, semble se dessiner dans le chapitre qui annonce le retour à la santé de Zarathoustra. Nous voyons plutôt dans cette « convalescence » une position hésitante, précaire, volontairement ambiguë, qui suggère beaucoup plus la fragilité que le retour définitif à la santé, et qui relègue une fois de plus Zarathoustra et son lecteur à l'attente d'un dénouement qui ne viendra pas. Zarathoustra ne sera au mieux qu'un « convalescent »<sup>4</sup> qui n'a jamais fini de se guérir de son dégoût : « “Ah! dégoût, dégoût, dégoût!” — Ainsi parlait Zarathoustra soupirant et frissonnant; car il lui souvenait de sa maladie. Mais ses animaux alors l'interrompirent : “Cesse de parler ainsi, convalescent, [...] guéris ton âme” »<sup>5</sup>. Habité par le dégoût et le manque, sustenté par ses visions d'avenir, Zarathoustra est condamné à l'attente et au désir : « une soif me dévore, un désir que rien n'assouvira. Le désir que j'ai de ce rire me dévore »<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *EH*, « Pourquoi je suis si sage », 2 ; *KSA*, 6, p. 267 ; *OPC*, 8\*, p. 247.

<sup>2</sup> Comme l'affirme J.-L. Marion : « Devant l'énormité et la difformité des étants qui demandent leur réaffirmation par l'Éternel Retour, Zarathoustra s'écroule : sa connaissance des étants se retourne contre lui, pour le torturer [...]. En un mot, Zarathoustra redevient réactif » (*op. cit.*, p. 74).

<sup>3</sup> « Ils sauront bien “venir à bout de toi”, ils brûlent déjà de te “résoudre” à leur façon » (*Dithyrambes de Dionysos*, « Entre rapaces »; *KSA*, 6, p. 392; *OPC*, 8\*\*, p. 45).

<sup>4</sup> Le chapitre intitulé « Le convalescent », un des derniers du troisième livre, appartenait donc à la dernière partie, à la « conclusion », de la première version de l'ouvrage.

<sup>5</sup> *APZ*, III, « Le convalescent », 2 ; *KSA*, 4, p. 275 ; p. 274-275. Cf. aussi l'analyse psychologique des « grands poètes » en *PBM*, 269.

<sup>6</sup> *Ibid.*, « De la vision et de l'énigme », 2 ; p. 202 ; p. 209.

De même, l'entreprise d'élevage, condition du retour vers une culture de l'affirmation, relève également du ressentiment dont elle se veut pourtant le dépassement. Rappelons la définition de ce projet telle que la formule clairement P. Wotling : « Le sens du *Versuch* nietzschéen est donc de lutter contre le hasard qui a prévalu jusqu'alors dans la sélection opérée sur l'homme, et de chercher à favoriser l'apparition d'un type fort, affirmateur, créateur, qui s'assignera lui-même pour tâche de donner forme à l'humanité. »<sup>1</sup> La sélection par le hasard s'est jusqu'à maintenant exercée dans le sens de la domination de l'esprit de vengeance de l'idéal ascétique qui se caractérise notamment par le refus du jeu « que joue le "grand enfant" d'Héraclite, qu'on l'appelle Zeus ou le hasard » au profit de l'idée de finalité. Or, contre « l'effroyable règne du non-sens et du hasard »<sup>2</sup>, Nietzsche se fixe pour tâche de forcer le hasard à produire un type qui l'embrasserait inconditionnellement, qui serait « rédempteur du hasard », qui dirait « c'est ce que j'ai voulu »<sup>3</sup> à tout ce qui fut. Bref, Nietzsche voudrait *contraindre* le hasard et le devenir à produire l'amour du devenir et du hasard. N'est-ce pas en tant que fidèle héritier de la tradition de l'esprit de vengeance qu'il peut former un tel projet<sup>4</sup> ? En effet, quoi de plus contraire à l'acquiescement inconditionnel à la vie et à la coïncidence avec la « volupté éternelle du devenir »<sup>5</sup> que ce projet surhumain d'appropriation de la temporalité<sup>6</sup> ? Aussi n'est-il pas surprenant de trouver dans son

<sup>1</sup> *Nietzsche et le problème de la civilisation, op. cit.*, p. 240. Comme le dit Nietzsche : « La question que je pose ici [...] [est de savoir] quel type d'homme il faut élever, il faut vouloir, comme le plus riche en valeurs supérieures [...]. Ce type d'hommes d'une valeur supérieure s'est déjà bien souvent présenté, mais à titre de hasard heureux, à titre d'exception, jamais parce que voulu » (*AC*, 3 ; *KSA*, 6, p. 170 ; *OPC*, 8\*, p. 162). Nous verrons que le hasard n'est pas le dernier mot de Nietzsche sur le temps (infra, 2<sup>e</sup> section).

<sup>2</sup> *PBM*, 203 ; *KSA*, 5, p. 126 ; *OPC*, 7, p. 116.

<sup>3</sup> *APZ*, II, « De la rédemption », *KSA*, 4, p. 179 ; p. 186.

<sup>4</sup> É. Blondel évoque à juste titre l'écueil de l'idéalisme qui guette le projet zarathoustrien : « c'est sur ce volontarisme idéaliste que repose le prophétisme d'un livre qui s'intitule *Ainsi parlait Zarathoustra*. Que le "cinquième "évangile" prétende récuser le "Dysangelium" chrétien, la formule peut aussi bien trahir une continuité qu'annoncer un renouveau » (*Nietzsche, le corps et la culture, op. cit.*, p. 109).

<sup>5</sup> *CI*, « Ce que je dois aux Anciens », 5 ; *KSA*, 6, p. 160 ; *OPC*, 8\*, p. 151.

<sup>6</sup> Nous ne souscrivons donc pas ici à l'analyse de P. Wotling selon laquelle l'acquiescement ne serait pas incompatible avec l'idée d'une « sélection » dans la mesure où il ne s'agirait, pour Nietzsche, que d'acquiescer au devenir qui comporte en lui-même une principe sélectif : « La valeur destructrice de l'éternel retour tient donc en réalité au fait que cette pensée ne contrarie pas la "loi de la sélection", qui pousse le décadent à rechercher instinctivement les moyens de sa propre destruction — et non pas à une volonté négatrice imposée de l'extérieur » (*Nietzsche et le problème de la civilisation, op. cit.*, p. 379). Tout d'abord, comme le dit Wotling lui-même, il s'agit bien de « lutter contre le hasard [...] et de chercher



œuvre des passages d'inspiration contraire, davantage compatibles avec sa conception « ludique » de l'histoire que l'utopie des « grandes expériences collectives d'élevage et de sélection »<sup>1</sup>. À titre d'exemple, ce fragment de 1888 intitulé « Anti-Darwin » qui, contre toute idée de sélection, de transmission et de progression continue entre les espèces, défend plutôt l'idée d'un cloisonnement où les limites évolutives de chaque type sont fixées d'avance, venant ainsi faire obstacle à toute tentative d'élevage ou d'une quelconque prise en charge du devenir :

« Le type reste constant [...]. Il n'y a pas de *formes de transition*. [...] On affirme le développement croissant des êtres. Sans la moindre justification. Tout type a ses *limites* ; au-delà de celles-ci, il n'y a plus de développement. [...] Tout le monde animal et végétal ne se développe pas d'un état inférieur à un état supérieur... Mais tout à la fois l'un après l'autre, pêle-mêle et l'un contre l'autre. [...] [L]es types supérieurs, les hasards heureux de l'évolution [...] [la] brève durée de la beauté, du génie, du César, est *sui generis* : cela ne se transmet pas. »<sup>2</sup>

Pour qui souhaite l'avènement d'un type supérieur, l'attitude qui s'impose ici semble plutôt devoir relever de l'ouverture patiente que du volontarisme héroïque. Et, en effet, c'est une telle attitude que Nietzsche prescrivait encore du temps d'*Aurore* : « Que l'être attendu soit une pensée ou une action, — face à tout accomplissement essentiel, nous

---

à favoriser l'apparition d'un type fort »; il n'est donc pas question pour Nietzsche-Zarathoustra de simplement « laisser faire » le devenir, mais bien d'intervenir activement : « Ce qui tombe, il faut encore le pousser » (*APZ*, III, « Des tables anciennes et nouvelles », 20; *KSA*, 4, p. 261; p. 262; cf. aussi 35(82), mai-juillet 1885). De plus, si le devenir contient en lui-même une « loi de la sélection » — on a vu, en effet, que, selon Nietzsche, « toute grande chose périt par autodestruction » (rappelons que cette évolution nécessaire des « grandes choses » n'est pas incompatible avec l'idée que le hasard préside néanmoins à leur naissance) —, que viendrait ajouter le fait de défendre une doctrine qui ne la « contrarie pas » ? S'il s'agit d'une *loi* du devenir, comment serait-il possible de la « contrarier » ou de la favoriser ? Que la morale de la pitié semble s'opposer à la « loi de la sélection » n'a pas eu pour effet de l'invalider, bien au contraire. Le nihilisme est, selon Nietzsche, la suite logique de ce parti pris en faveur de la volonté affaiblie. C'est précisément son refus de reconnaître la loi du devenir qui vouait dès le départ la culture judéo-chrétienne à la ruine. Cette dénégation de la loi n'a servi qu'à la réaliser. Nietzsche lui-même croit qu'il ne fait que mener à terme ce processus d'autodestruction (cf. par exemple, *A*, avant-propos, 4); et ce non pas en tant que la volonté de Nietzsche-Zarathoustra effectue un acquiescement sans réserve, mais bien en tant qu'elle constitue l'ultime négation de la volonté négatrice occidentale dont elle issue.

<sup>1</sup> *PBM*, 203 ; *KSA*, 5, p. 126 ; *OPC*, 7, p. 116.

<sup>2</sup> Fragment 14(133), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 315-317 ; *OPC*, 14, p. 102-104. Dans le même sens, on peut lire dans *Aurore* : « Aussi haut que son évolution puisse porter l'humanité [...] elle ne peut accéder à un ordre supérieur » (49 ; *KSA*, 3, p. 54 ; *OPC*, 4, p. 49).

n'avons pas d'autre attitude possible que celle de la grosseesse et nous devrions éparpiller au vent les prétentieuses expressions "vouloir" et "créer" »<sup>1</sup>.

K. Löwith a insisté sur cette contradiction inhérente au projet nietzschéen de « répétition antichrétienne de l'Antiquité » en soulignant ce qu'il devait paradoxalement à la conscience profondément chrétienne de Nietzsche<sup>2</sup>. Le « désir obsessionnel du *futur* et la *volonté* de le créer »<sup>3</sup> chez Zarathoustra, ainsi que la volonté « d'« éterniser » l'éphémère existence de l'homme dans sa finitude »<sup>4</sup> qui s'exprime dans la doctrine de l'éternel retour sont aussi chrétiennes qu'elles sont incompatibles avec la conception grecque d'un ordre cosmique impénétrable justifiant une fois pour toutes le monde fini de la temporalité humaine, mais le reléguant aussi au rang de simple « image de l'éternité ». Löwith conclut fort justement : « Nietzsche a vécu et pensé jusqu'au bout la métamorphose du "tu dois" chrétien en un "je veux" moderne, mais il n'a pas accompli le pas décisif du "je veux" au "je suis" de l'enfant des mondes cosmiques, qui est innocence et oubli »<sup>5</sup>. Et comment l'aurait-il pu ? L'entreprise nietzschéenne était condamnée d'avance puisque ce « pas décisif » ne peut prendre la forme d'un « pas » justement. L'enfant est nécessairement sans histoire.

De ce point de vue, le monde de l'innocence que tente d'ouvrir le volontarisme zarathoustrien apparaît bien plutôt comme un mirage qui s'évanouit à mesure qu'on s'en rapproche. Mirage, il l'est en tant que fantasma de la conscience réactive; et mirage évanouissant puisque l'héroïsme judéo-chrétien de la volonté, qui atteint son apogée en Nietzsche et en lequel il fonde ses espoirs<sup>6</sup>, est incompatible avec le monde qu'il appelle de ses vœux. Comme l'affirme Zarathoustra lui-même : « Le plaisir et l'innocence sont

<sup>1</sup> A, 552 ; KSA, 3, pp. 322-323 ; OPC, 4, p. 282. Dans le même sens, on peut lire dans un fragment d'août-septembre 1885 : « Patienter et se préparer ; attendre le jaillissement de sources nouvelles [...] qui sait ce qui peut un jour advenir à celui qui vit selon de tels principes ? Peut-être précisément — un jour nouveau ! » (41(7) ; KSA, 11, p. 682 ; OPC, 11, p. 421).

<sup>2</sup> *Op. cit.*, chapitre 4.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 148.

<sup>4</sup> *Id.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>6</sup> « Le vouloir, tel est le nom du rédempteur » (APZ, II, « De la rédemption » ; KSA, 4, p. 179 ; p. 186).

tout ce qu'il y a de pudique au monde, et il faut se garder de les rechercher. Il faut les avoir. »<sup>1</sup> Mais Nietzsche-Zarathoustra, qui est un « sage », en restera toujours séparé. La perte de l'innocence est le prix de la lucidité. Zarathoustra a balayé la place, mais est incapable de la remplir avec du neuf ; il ne peut plus rien investir, sinon le discours qui affirme la nécessité d'ouvrir de nouveaux horizons. Il voudrait croire en un « nouveau dieu », un dieu qui sache danser, mais il ne le peut. Nietzsche confesse : « Zarathoustra lui-même, il est vrai, n'est qu'un vieil athée. Qu'on le comprenne bien. Zarathoustra dit bien qu'il "pourrait croire" — ; mais Zarathoustra ne croira pas »<sup>2</sup>. Il ne pourra jamais produire de l'affirmation que la représentation (qui n'est pas affirmatrice) et du dionysiaque que la philosophie (qui n'est pas dionysiaque). « *Dionysos contre le Crucifié* » n'est pas une formule dionysiaque, mais renvoie plutôt à une opposition interne au christianisme lui-même, et traduit le déchirement d'une conscience qui tente désespérément d'échapper à sa condition en se projetant fantasmatiquement dans sa propre image inversée. Autrement dit, l'idée de l'affirmation qui règne ici n'est qu'un simulacre d'affirmation. Non pas une opposition réelle de l'affirmation et de la négation, mais une opposition dialectique, qui croit parvenir à l'affirmation par la négation de la négation. Primat, donc, de la négation, c'est-à-dire de l'esprit de vengeance et du ressentiment<sup>3</sup>.

#### 1.3.4. Le problème : *Dionysos philosophos*

Selon Deleuze, « l'opposition de Dionysos ou de Zarathoustra au Christ n'est pas une opposition dialectique, mais l'opposition à la dialectique elle-même »<sup>4</sup> ; autrement dit,

<sup>1</sup> III, « Des tables anciennes et nouvelles », 5 ; *KSA*, 4, p. 250 ; p. 252.

<sup>2</sup> Fragment 17(4)-5, mai-juin 1888, *KSA*, 13, p. 526 ; *OPC*, 14, p. 273.

<sup>3</sup> « Ce qu'il y a de foncièrement métaphysique dans sa pensée, Nietzsche l'a fait entrer dans la forme extrême du ressentiment, à savoir dans les dernières lignes de son dernier ouvrage *Ecce Homo* [...]. Les dernières lignes d'*Ecce Homo* sont : "M'a-t-on compris ? *Dionysos contre le Crucifié*..." » (Heidegger, « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », *op. cit.*, p. 142-143).

<sup>4</sup> *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 19.

l'opposition ne serait plus ici une négation, mais signifierait l'opposition nietzschéenne à la négation. « [Nietzsche] s'oppose à toute forme de pensée qui se confie à la puissance du négatif. »<sup>1</sup> L'opposition ne pointerait pas en direction d'une réconciliation (par la négation de la négation), mais serait la formule de l'affirmation pure (de la vie, de la différence, de la douleur) contre le travail du négatif (chrétien) cherchant à « résoudre » le « problème » de la vie. Mais, dans ce cas, qu'est-ce que la dialectique sinon le nouveau mal que Dionysos viendrait « résoudre » ? Et qu'est-ce qu'une opposition à la dialectique sinon une nouvelle opposition dialectique ? Comme le christianisme était négateur (de la vie) au profit d'une résolution de la douleur, l'inversion des valeurs en Dionysos serait négatrice (du christianisme) au profit d'une résolution de la négation<sup>2</sup>. Toujours le même anathème prononcé contre la réalité, qu'un discours rédempteur viendrait purger de son défaut fondamental.

Aussi, précise Deleuze, ne doit-on pas interpréter la formule comme une opposition. En effet, nous « ne pouvons pas penser l'affirmation comme "s'opposant" pour son compte à la négation : ce serait mettre le négatif en elle. »<sup>3</sup> Comme l'affirme L. Ferry : « toute attitude "éthique" qui consisterait à rejeter une partie des forces vitales, fût-ce celle qui correspondrait aux forces réactives, au profit d'un autre aspect de la vie, fût-il des plus "actifs", sombrerait elle-même *ipso facto* dans la plus patente réaction ! »<sup>4</sup> S'opposer est le propre de l'esprit de vengeance : refus du mal, de la vie, du temps ; il s'affirme par la négation<sup>5</sup>. Dépasser l'esprit de vengeance consisterait plutôt à s'affirmer

<sup>1</sup> *Nietzsche et la philosophie, op. cit.*, p. 206.

<sup>2</sup> « La morale elle-même fut la première chute : la morale est elle-même le péché originel » (3(1)-135, été-automne 1882 ; *KSA*, 10, p. 69 ; *OPC*, 9, p. 81).

<sup>3</sup> *Nietzsche et la philosophie, op. cit.*, p. 216.

<sup>4</sup> *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?, op. cit.*, p. 146.

<sup>5</sup> C'est ainsi que l'erreur des moralistes, par exemple, aurait été de croire pouvoir retrouver la vertu dans la dénonciation, comme si leur propre discours n'était pas lui-même le produit du « vice » qu'ils dénonçaient : « Lorsque le sceptique moral est parvenu à la méfiance à l'égard de la morale, il lui reste encore un pas à franchir : être sceptique à l'égard de sa méfiance. *Nier et se fier* vont de pair » (3(1)-120, été-automne 1882 ; *KSA*, 10, p. 67-68 ; *OPC*, 9, p. 80) ; voir aussi 11(4), printemps-automne 1881. La négation repose toujours sur une forme de foi, et reprend ainsi à son compte le mensonge qu'elle cherche à dévoiler. En ce sens, elle tombe sous le coup de l'auto-contradiction (et donc de la mauvaise conscience) du discours de l'« hémiplegique de la vertu » en tant qu'il s'alimente aux forces mêmes qui font l'objet de sa critique (cf. 15(113), printemps 1888).

soi-même d'abord ; non plus négation de l'autre, mais affirmation de sa propre différence<sup>1</sup>. « Dionysos contre le Crucifié » ne marquerait donc pas l'*opposition* de l'affirmation à la négation, mais la *différence* de l'affirmation de la différence et de l'opposition de la négation : « La négation *s'oppose* à l'affirmation, mais l'affirmation *diffère* de la négation. »<sup>2</sup> Mais qu'est-ce que Dionysos sinon la célébration de la vie dans toutes ses manifestations ? Et qu'est-ce que la « sagesse » dionysiaque sinon, entre autres, la reconnaissance de « l'homogénéité dans tout ce qui arrive », et donc la reconnaissance de la nature « affirmatrice » de la négation elle-même<sup>3</sup> ? Ainsi, non seulement Dionysos ne peut s'opposer au Christ, mais, selon la perspective affirmatrice qui est la sienne, il ne saurait même exister de différence entre eux. Comme l'affirme V. Descombes, « l'affirmation ne devrait voir *aucune opposition, rien qu'une différence*, entre sa perspective et celle de la négation ; il n'y aurait donc pour elle, en fin de compte, *aucune différence* entre la différence et l'opposition (cette dernière n'étant qu'une différence). »<sup>4</sup> C'est la conscience réactive qui pose « Dionysos contre le Crucifié » et qui imagine une négation comme « puissance d'affirmer »<sup>5</sup>. « S'il est une chose qui signifie notre *humanisation*, un véritable progrès, c'est que nous n'avons plus besoin d'oppositions excessives, ou même plus besoin d'oppositions du tout. »<sup>6</sup> Parce qu'il ne connaît que la multiplicité de la différence, et se meut donc toujours dans l'élément du même (la vie comme puissance affirmatrice), le « vrai » Dionysos dissout toutes les oppositions et les différences. À rigoureusement parler, donc, ce n'est que lorsque l'affirmation de soi s'abolit dans l'affirmation tout court que l'esprit de

<sup>1</sup> Cf., *GM*, I, 10.

<sup>2</sup> Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 216.

<sup>3</sup> En ce sens, toute réconciliation « dialectique » (c'est-à-dire qui produit l'affirmation par la négation de ce qu'elle considère comme une négation première) est tout aussi vaine qu'est illusoire (en tant que production du « plein » de la volonté de puissance) le manque ou le défaut qu'elle cherche à réparer.

<sup>4</sup> *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 193.

<sup>5</sup> Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 205.

<sup>6</sup> Fragment 15(60), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 447 ; *OPC*, 14, p. 207 (trad. mod.).

vengeance est complètement dépassé. On pourrait même dire qu'en ce sens, il n'y a d'affirmation absolue, « dionysiaque », que dans la dissolution de la subjectivité.

Tout le problème provient encore une fois de la contradiction inhérente à la production d'un discours *sur* l'affirmation, à l'idée d'un Dionysos *philosophos*. Deleuze rappelle à juste titre que le « oui » dionysiaque ne doit pas être interprété comme « assomption » du « réel », comme le oui de l'âne qui ne sait pas dire non, mais comme « création » : « Affirmer, c'est créer, non pas porter, supporter, assumer. »<sup>1</sup> Aussi, selon lui (qui reste ici fidèle à Nietzsche<sup>2</sup>), cette affirmation doit-elle être accompagnée d'un non à l'endroit du nihilisme. Il s'agit en réalité d'un faux problème qui ne se pose que pour la conscience qui entreprend de faire une *philosophie* de l'affirmation. L'affirmation effective, le « faire-oui » (qui est autre chose que le « dire-oui » de l'affirmation représentée), est nécessairement sélective et exclusive au sens où, en tant qu'affirmation de sa singularité, elle marque *ipso facto* sa différence ; en ce sens, nous sommes d'accord avec Deleuze lorsqu'il parle d'une « négativité du positif » chez Nietzsche. Toutefois, cette négativité sombre dans la réactivité dès qu'elle est envisagée non plus comme simple différenciation accompagnant l'affirmation, mais comme « agressivité »<sup>3</sup>, c'est-à-dire comme réellement dirigée contre l'autre, serait-ce comme « puissance d'affirmer ». L'affirmation pleine et entière, dionysiaque, devrait être pure production dans un rapport à soi sans considération de l'altérité ; plus encore, elle s'effectuerait dans un espace où l'altérité même (et par conséquent le soi) serait d'une certaine façon abolie.

Même contradiction aussi dans le fait de vouloir élever l'affirmation au rang de principe ontologique. Selon Deleuze, Nietzsche « propose de l'être une nouvelle conception. L'affirmation est être. »<sup>4</sup> Contre la fausse affirmation qui « assume » le réel ou l'être, et qui en cela trahit son appartenance à la métaphysique, il s'agirait d'affirmer

<sup>1</sup> Nietzsche et la philosophie, *op. cit.*, p. 213.

<sup>2</sup> Cf. APZ, III, « De l'esprit de pesanteur ».

<sup>3</sup> Nietzsche et la philosophie, *op. cit.*, p. 207.

<sup>4</sup> Nietzsche et la philosophie, *op. cit.*, p. 213.

l'être de l'affirmation, ce qui impliquerait « la nécessité, pour l'affirmation la plus fière d'être accompagnée, doublée d'une affirmation seconde qui la prend pour objet »<sup>1</sup>. Et Deleuze de citer les *Dithyrambes de Dionysos* : « Éternelle affirmation de l'être, éternellement je suis ton affirmation »<sup>2</sup>. Pour que l'affirmation soit l'être, il serait nécessaire qu'elle ne soit en définitive affirmation de rien d'autre que d'elle-même (autrement l'affirmation serait subordonnée à ce qu'elle affirmerait). Autrement dit, à l'affirmation comme production du multiple, comme devenir, viendrait s'ajouter le « moment de la réflexion »<sup>3</sup> où l'affirmation se prendrait elle-même pour objet. C'est par cette seconde affirmation, prétend Deleuze, que l'« être se dit du devenir, l'un du multiple, la nécessité du hasard »<sup>4</sup>. Mais encore, s'il n'y a que des différences, si tous les « étants » sont également affirmation en acte de la volonté de puissance, la conscience qui affirme l'affirmation (représentée par le couple Ariane-Dionysos selon Deleuze) ne se distingue en rien de tout ce qu'elle affirme. Bref, l'erreur consiste à voir dans le « moment de la réflexion » autre chose qu'une autre différence ; l'affirmation de l'être, de l'un, de la nécessité, n'est qu'une nouvelle différence, la différence en Nietzsche lui-même (Dionysos et Ariane n'étant bien sûr que des prête-noms). Et c'est précisément le piège de la réflexion que de s'accorder un statut privilégié en tant qu'elle pourrait saisir le devenir *dans sa vérité*. Piège de la réactivité qui refuse de se voir comme simple différence, c'est-à-dire qui cherche encore, au bout du compte, à se soustraire au « passer du temps » en tant que pure « dispensation » du multiple. La philosophie nietzschéenne, dont la « différence » aura été d'être une prise de conscience de soi du devenir, de l'affirmation comme principe de la « réalité », dans la mesure où elle cherche à se prolonger dans un discours prenant le parti de l'affirmation, trahit sa volonté de maîtrise et, du coup, son appartenance à l'esprit de vengeance. Non

<sup>1</sup> Nietzsche et la philosophie, op. cit., p. 214.

<sup>2</sup> Ibid., p. 215.

<sup>3</sup> Ibid., p. 217.

<sup>4</sup> Id. (nous soulignons).

seulement « crier “vive le multiple”, ce n’est pas encore le faire »<sup>1</sup>, c’est, d’une certaine façon, faire le contraire. Une philosophie de la différence ne peut ériger la différence en principe absolu sans se contredire elle-même. Poussée à ses conséquences ultimes, la reconnaissance du primat de la volonté de puissance, de l’affirmation comme pur principe de la multiplicité, a pour effet de disqualifier d’avance toute prétention à vouloir l’orienter, l’encadrer, voire même le définir ou le nommer.

### 1.3.5. Zarathoustra et la probité

Il y a deux Dionysos chez Nietzsche. Le premier, celui dont on vient de traiter, est en réalité un amalgame : il s’agit du Dionysos que Nietzsche associe rétrospectivement à Zarathoustra (il ne faut pas oublier qu’il n’en est nullement question dans l’ouvrage éponyme) dans *Ecce Homo*, où ce dernier devient « l’idée même de Dionysos. »<sup>2</sup> En voulant faire de Zarathoustra un double de Dionysos, c’est l’idée de Dionysos et de l’affirmation qui est perdue. Dionysos-Zarathoustra n’a rien de dionysiaque. L’effort sur soi et le culte apollinien de l’individualité<sup>3</sup> incarnés dans la figure du surhomme, le désir d’éternisation du présent dans l’éternel retour, l’engagement et le militantisme du regard tourné vers un monde à venir, autant de traits relevant d’un projet général de maîtrise et d’appropriation héroïque du devenir aussi incompatibles avec l’affirmation dionysiaque<sup>4</sup> que contraires à l’exigence de probité<sup>5</sup>.

Aussi est-il permis de penser que Nietzsche a dû lui-même prendre conscience de cette difficulté. En effet, « qui pense assez profond comprend qu’il aura toujours tort, qu’il

<sup>1</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 23.

<sup>2</sup> *EH*, « Pourquoi j’écris de si bons livres », *APZ*, 6 ; *KSA*, 6, p. 344 ; *OPC*, 8\*, p. 314.

<sup>3</sup> L. Andreas-Salomé qualifia *Ainsi parlait Zarathoustra* « d’hymne suprême de l’individualisme moderne » (*op. cit.*, p. 158, note).

<sup>4</sup> Nous reviendrons plus en détail sur cette question importante plus loin (4<sup>ème</sup> partie, section 2.6.).

<sup>5</sup> Contradiction qu’avait aperçue Valéry : « À travers des soucis rien moins que spéculatifs, je distingue ne pas aimer l’Éternel Retour, ni mainte infraction par l’Auteur à cette “propreté” par lui si justement louée et dénommée » (*op. cit.*, p. 22).



agisse et juge comme il voudra. »<sup>1</sup> Si donc, probité oblige, « jusqu'ici aucun philosophe n'a eu le dernier mot »<sup>2</sup>, s'il « y a quelque chose d'arbitraire dans le fait qu'[un penseur] se soit arrêté *ici*, [...], qu'il ait cessé *ici* de creuser et ait posé sa bêche »<sup>3</sup>, comment Zarathoustra pourrait-il prétendre en conscience avoir le « dernier mot » ? Et justement Zarathoustra, qui « est un sceptique »<sup>4</sup>, n'a pas bonne conscience et n'essaie pas de nous le faire croire. Nous l'avons dit, sa mauvaise conscience constitue en soi une « thèse » majeure de l'ouvrage<sup>5</sup>. Puisqu'il est aussi « plus sincère qu'aucun autre penseur », il nous invite à une lecture rigoureuse, intransigeante, nous laissant le soin de prendre la relève du travail « d'auto-dépassement » amorcé par les admissions que lui dicte sa mauvaise conscience, travail qu'il est incapable, en tant qu'« idéaliste », de mener à son terme<sup>6</sup>. Nietzsche dissémine les indications en ce sens à travers son oeuvre et nous incite, comme il le fait lui-même souvent, à prendre nos distances par rapport aux éléments doctrinaux qui s'y trouvent<sup>7</sup>. Par-delà les oppositions tranchées et les attaques virulentes au fil desquelles se constitue la lettre du texte, il faut être attentif à l'esprit qui se dégage de ces « phrases rares, chargées de silence, qui reviennent çà et là sous sa plume jusqu'à sa dernière année de travail », comme dit Jaspers<sup>8</sup>. Répétons-le, malgré

<sup>1</sup> *HTH I*, 518 ; *KSA*, 2, p. 324 ; *OPC*, 3\*, p. 272.

<sup>2</sup> *PBM*, 25 ; *KSA*, 5, p. 42 ; *OPC*, 7, p. 44.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 289 ; p. 234 ; p. 204 (trad. mod.).

<sup>4</sup> *AC*, 54 ; *KSA*, 6, p. 236 ; *OPC*, 8\*, p. 219.

<sup>5</sup> Nous sommes donc d'accord avec R. Pippin lorsqu'il affirme : « *Nietzsche's views about a "postmodern" culture contain within it an involved self-consciousness about its own potential problems and misinterpretations. Zarathustra [...] realizes that his advice about "revenge" against temporality and finitude applies to him as well* » (« Irony and Affirmation in Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra* », *loc. cit.*, p. 61 ; nous soulignons).

<sup>6</sup> « Tous nos grands maîtres et prédécesseurs ont fini par s'arrêter, et le geste de la fatigue qui s'arrête n'est ni le plus noble, ni le plus gracieux : à moi comme à toi, cela arrivera aussi » (*A*, 575 ; *KSA*, 3, p. 331 ; *OPC*, 4, p. 289).

<sup>7</sup> En ce sens, la « doctrine » nietzschéenne contient en elle-même les éléments d'un « anti-nietzschéisme ». Comme le souligne D. W. Conway : « *In order to take the full measure of modernity [...], [Nietzsche] must either assay his own share in modernity or prepare others to do so for him* » ; « *although he manifests the decadence of the epoch that he represents, he has prepared us for this eventuality. He not only enables his readers to detect his expressions of decadence, but also trains them in the symptomatological method of criticism that he practices. [...] his pronouncement of his own decadence thus functions [...] as an invitation to read Nietzsche against Nietzsche* » (*loc. cit.*, p. 23 et 30).

<sup>8</sup> *Nietzsche et le christianisme*, *op. cit.*, p. 103. Dans le même sens, E. F. Podach affirmera : « Les phrases qui suivent nous paraissent signifier qu'il ne fallait pas prendre trop au sérieux sa vaste entreprise de bouleversement et que, puisque celle-ci avait maintenant tourné en comédie, il continuerait d'y jouer gaiement le premier rôle » ; et Podach de citer la lettre à Burckhardt du 6 janvier 1889 : « Puisque je suis condamné à amuser la prochaine éternité par de mauvaises farces. » (*L'effondrement de Nietzsche*, trad. A.

son irréductible penchant idéaliste, c'est de sa probité qu'il s'enorgueillira le plus. Rappelons la « comparaison avec Pascal » : « n'avons-nous pas placé *nous* aussi notre force dans la maîtrise de nous-mêmes, comme lui ? Lui en faveur de Dieu, nous en faveur de la probité (*Redlichkeit*) ? »<sup>1</sup> En un mot, et Nietzsche le dit lui-même, la probité c'est sa divinité à lui<sup>2</sup>. Aussi le vieux Pape peut-il dire à Zarathoustra : « c'est quelque dieu présent en toi qui t'inspire ton impiété [...] ton immense probité te conduira par-delà bien et mal »<sup>3</sup>. En ce sens, S. Zweig a eu raison de parler de l'« apostolat de sa probité »<sup>4</sup>. Jugement semblable chez L. Andreas-Salomé qui voit dans sa « quête de vérité » « l'aspect d'une force plus élevée, indépendante de sa propre personne » devant laquelle Nietzsche se comportait « de manière enthousiaste — presque religieuse »<sup>5</sup>. Aussi, lorsqu'il se réjouit de ses thèses philosophiques, estime-t-il toujours davantage la probité qui les lui a dictées : « Vive la physique ! Et davantage encore ce qui nous *contraint* d'y venir — notre probité (*Redlichkeit*) ! »<sup>6</sup> Et malgré l'importance que revêt à ses yeux sa « doctrine », il en va de même pour Zarathoustra : « Et si votre pensée succombe, que votre probité (*Redlichkeit*) chante néanmoins son triomphe. »<sup>7</sup> En ce

---

Vaillant et J. R. Kuchenburg, Paris, Gallimard, 1931, p. 131). En ce qui concerne ces « phrases rares », en plus de celles que nous avons déjà citées, mentionnons à titre d'exemple : « je vois que je n'ai rien à enseigner » (8(67), hiver 1880 ; *KSA*, 9, p. 397 ; *OPC*, 4, p. 675) ; « À partir d'ici, libre à une autre sorte d'esprits que la mienne de poursuivre. Je ne suis pas assez borné pour un système — pas même pour *mon* système » (10(146), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 538 ; *OPC*, 13, p. 175) ; « O sages rigides, tout m'est devenu jeu » (20(40), été 1888 ; *KSA*, 13, p. 556 ; *OPC*, 14, p. 302, trad. mod.) ; « je ne suis qu'un faiseur de mots : quelle importance ont donc les mots ? Et moi, quelle importance ai-je donc ? » (*ibid.* ; p. 575 ; p. 316). Dans l'œuvre publiée, voir, entre autres, *HTH I*, 638 ; *A*, 2 et 423 ; *CI*, « Maximes et traits », 42. Ajoutons deux témoignages tirés de la correspondance : « Incroyable ! J'ai mis sur pied toute une littérature au cours des quinze dernières années pour finalement si bien l'achever » [Nietzsche joue sur le double sens de *fertig machen*] au moyen de préfaces et d'ajouts [...] que je peux en rire, comme je me ris au fond de toute littérature » (à Overbeck, 23 février 1887 ; *SB*, 8, p. 29) ; dans une lettre à Köselitz de la fin août 1883, Nietzsche évoquera « le terrible antagonisme qu'[il] porte en [son] cœur contre l'ensemble de l'œuvre du *Zarathoustra* » (*SB*, 6, p. 443).

<sup>1</sup> Fragment 7(262), fin 1880 ; *KSA*, 9, p. 372 ; *OPC*, 4, p. 650 (trad. mod.).

<sup>2</sup> En *PBM* 227, la probité est explicitement désignée par Nietzsche comme son « dieu » (*unser « Gott »*).

<sup>3</sup> *APZ*, IV, « Hors service » ; *KSA*, 4, p. 325 ; p. 319 (trad. mod.).

<sup>4</sup> *Nietzsche*, trad. A. Hella et O. Bournac, Paris, Stock, 1999, p. 68.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 103.

<sup>6</sup> *GS*, 335 ; *KSA*, 3, p. 564 ; *OPC*, 5, p. 214.

<sup>7</sup> *APZ*, I, « De la guerre et des guerriers » ; *KSA*, 4, p. 58 ; p. 86 (trad. mod.). En ce sens, il n'est pas exagéré de dire qu'une « logique du sacrifice » est à l'œuvre dans l'effectuation de la probité. Comme le remarque P. Heller : « *self-sacrifice to knowledge defines a tragic aspect of Nietzsche's own life. For whatever points beyond the tragic end of man's quest for self-knowledge may be considered an utopia* » (*op. cit.*, p. 141). Sur la question du sacrifice pour la connaissance, cf. *A*, 45.

sens, on doit lire *Ainsi parlait Zarathoustra* non seulement comme un réquisitoire contre la culture de l'idéalisme métaphysico-moral et comme la prophétie du surhumain, mais aussi comme la mise en scène d'un dialogue intérieur entre les composantes « saine » et « malade » de Nietzsche, plus précisément entre le pôle « réactif » de sa pensée et l'idéal de santé tel qu'il se le représente. Nietzsche aspire à la « grande santé » de Zarathoustra<sup>1</sup>, mais il ressemble peut-être davantage à ces « hommes supérieurs » qui ne peuvent s'élever à la hauteur de son enseignement. Ce qui explique que Zarathoustra puisse être « plus probe » que Nietzsche, et qui invite à lire les avertissements de Zarathoustra à l'endroit de ces hommes supérieurs comme autant d'avertissements que Nietzsche s'adresse à lui-même. Or au premier rang de ces avertissements se trouve toujours celui du risque de succomber à l'idéalisme au détriment de la probité :

« Gardez-vous de vouloir ce qui est au-dessus de vos forces. Il y a une fausseté pernicieuse chez ceux qui veulent ce qui est au-dessus de leurs forces. [...] Car ils éveillent la méfiance envers les grandes choses, ces rusés faux-monnayeurs, ces comédiens subtils, jusqu'au jour où ils se travestissent même à leurs propres yeux, avec leurs regards louches, leur bois vermoulu passé au vernis, drapé de grands mots, leurs vertus de parade, leurs œuvres frelatées, leur clinquant. Soyez sur vos gardes, Hommes supérieurs. Il n'est rien qui me semble aujourd'hui plus précieux ni plus rare que la probité. »<sup>2</sup>

Aucune doctrine, à moins d'un relâchement de la pensée, ne peut aux yeux de Nietzsche prétendre à un statut apodictique<sup>3</sup> ; la plus haute puissance du penser, c'est-à-dire de la vie de l'esprit, s'effectue dans l'auto-épreuve perpétuelle. À cette exigence ne saurait échapper non plus la philosophie de Zarathoustra.

<sup>1</sup> « Pour bien comprendre ce type, il faut d'abord bien se représenter la condition physiologique de son existence : c'est ce que j'appelle la *grande santé* » (EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres », APZ, 2, KSA, 6, p. 337 ; OPC, 8\*, p. 308). Notons toutefois, comme nous venons de le voir, que ce qui semble ici aller de soi est beaucoup plus problématique dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.

<sup>2</sup> APZ, IV, « De l'homme supérieur », 8 ; KSA, 4, p. 360 ; p. 348-349.

<sup>3</sup> Comme l'affirme P. Wotling : « les réponses apparaissent [...] plutôt comme des blocages de la circulation de la pensée » (« Les questions que les philosophes ne posent pas », *op. cit.*, p. 253).

C'est ainsi, comme l'affirme encore Jaspers, que « 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. »<sup>1</sup> En ce sens, on peut lire au livre V du *Gai savoir*, ajouté en 1887 : « Nous prêtons à confusion — le fait est que nous sommes nous-mêmes en croissance, en perpétuel changement — nous rejetons de vieilles écorces, nous faisons peau neuve à chaque printemps »<sup>2</sup>. « La puissance [du] regard et de [l']intuition intellectuelle » dont parle Nietzsche au paragraphe 57 de *Par-delà bien et mal*<sup>3</sup>, et à laquelle il attribue « l'élargissement de l'horizon » qui rend possible la critique du discours métaphysico-moral, invalide d'avance la possibilité qu'un nouveau discours puisse venir le remplacer :

« Peut-être que les choses sur lesquelles le regard de l'esprit avait exercé jusqu'alors sa perspicacité et sa pénétration n'ont été pour lui qu'un simple exercice, une manière de jeu, bon pour les enfants et les esprits enfantins. Un jour peut-être les notions les plus pompeuses, celles pour lesquelles on a le plus lutté et souffert, les notions de "Dieu" et de "péché", ne nous paraîtront-elles pas plus importantes qu'un jouet d'enfant et un chagrin d'enfant n'apparaissent à un vieil homme, — et peut-être "le vieil homme" aura-t-il besoin d'un autre jouet, d'un autre chagrin — toujours enfant, éternel enfant ! »<sup>4</sup>

Mise en garde adressée au lecteur et à l'auteur lui-même : attention de ne pas faire du surhumain, de l'éternel retour et même de l'« inversion des valeurs » une nouvelle métaphysique, qu'un progrès dans la lucidité aurait tôt fait de réduire à un simple jouet d'enfant<sup>5</sup>. « Quel ennui ! C'est toujours la même histoire ! Une fois achevée la maison

<sup>1</sup> Nietzsche. *Introduction à sa philosophie*, op. cit., p. 405. Ainsi peut-on lire dans une lettre de Nietzsche à sa sœur datée du 7 mai 1885 : « Ne crois surtout pas que mon fils Zarathoustra exprime mes opinions. Il constitue mes préparatifs et mon entracte » (*SB*, 7, p. 48).

<sup>2</sup> *GS*, 371 ; *KSA*, 3, p. 623 ; *OPC*, 5, p. 267.

<sup>3</sup> *KSA*, 5, p. 75 ; *OPC*, 7, p. 71.

<sup>4</sup> *PBM*, 57 ; *KSA*, 5, p. 75 ; *OPC*, 7, p. 72 (trad. mod. ; nous soulignons).

<sup>5</sup> On se plaît à imaginer Montaigne ajoutant Nietzsche (et « son » surhumain) à sa liste : « Je ne me persuade pas aisément qu'Épicure, Platon et Pythagore nous aient donné pour argent comptant leurs atomes, leurs Idées et leurs Nombres » (*Essais*, II, 12, op. cit., p. 491).

qu'on s'est bâtie, on constate qu'on a appris au cours du travail, sans en avoir conscience, quelque chose qu'on aurait *dû savoir* avant même de commencer. Éternel et désespérant "trop tard", — mélancolie des entreprises *achevées...* »<sup>1</sup> On ne prend toute la mesure de la probité nietzschéenne qu'à condition de prendre au sérieux ces « phrases rares » et ces mises en garde, ce soupçon de la pensée à l'endroit d'elle-même, qu'à condition d'être sensible à la « mauvaise conscience » de Nietzsche-Zarathoustra, déchiré entre l'attachement pour sa doctrine et sa probité. Cette façon de mettre en garde contre lui-même, d'exhorter le lecteur à la méfiance, fait tout autant partie de son œuvre que ses thèses. En ce sens, la position qui consiste à se dire « nietzschéen » constitue en soi, dans une certaine mesure, sa propre réfutation<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> PBM, 277, KSA, 5, p. 228-229 ; OPC, 7, p. 199.

<sup>2</sup> Il n'est donc pas étonnant que la sensibilité à cette dimension de la probité nietzschéenne semble souvent faire défaut précisément à ces commentateurs qui se soucient de prendre Nietzsche « au sérieux ». C'est ainsi, par exemple, qu'un lecteur rigoureux de Nietzsche comme Laurence Lampert, qui souligne l'importance de la probité dans sa pensée, a tendance à désamorcer les « mises en gardes » et les « phrases rares » de Nietzsche, les attribuant le plus souvent au masque de l'esprit libre auquel Nietzsche-le-réformateur aurait recours pour des raisons stratégiques. À titre d'exemple, dans son analyse de *Par-delà bien et mal*, minutieusement menée d'aphorisme en aphorisme, non seulement est-il particulièrement laconique lorsqu'il s'agit d'élucider la portée de celui que nous venons de citer (PBM, 277), mais Lampert écarte d'avance la possibilité d'une interprétation qui verrait ici l'expression d'un recul ou d'un scepticisme de Nietzsche quant à ses propres thèses en posant *a priori* que seul ce qu'il comprend comme le projet systématique de l'ouvrage (et de l'œuvre entière de Nietzsche) doit en éclairer le sens : « *The ending of Beyond Good and Evil includes many enigmatic little sections with no directions for interpreting the little dramas of their thoughts and events. Only the setting suggested by the plan of "What Is Noble?"* [= titre du chapitre de PBM] *and by the plan of the book as a whole assists in their interpretation* » (Nietzsche's Task, Yale University Press, 2001, p. 277-278). Or, selon Lampert : « *What remains as an ending is to describe how the noble peak of human achievement deals with its own ascendancy in such a way as to shelter itself while kindling emulation* » (*ibid.*, p. 278); avec la conséquence que la dimension d'autocritique de l'aphorisme, qui introduit une dissonance dans l'apologie du « noble sommet » qu'est le philosophe, est réduite par Lampert à un artifice de séduction : « *Taste dictates that he mask himself in misunderstanding* » (*id.* ; cf. aussi Nietzsche's Teaching, Yale University Press, 1986, p. 247). Dans le même sens, confronté au dernier aphorisme du même ouvrage, où Nietzsche semble récuser toute interprétation dogmatique de sa doctrine (« Hélas, mes pensées, qu'êtes-vous devenues, maintenant que vous voilà écrites et peintes ! [...] quelques-unes d'entre vous, je le crains, sont en passe de devenir des vérités [...]. Qu'écrivons-nous, que peignons-nous [...] ? Hélas, seulement ce qui va se faner » ; PBM, 296 ; KSA, 5, p. 239 ; OPC, 7, p. 208-209), Lampert déplore : « *As beautiful as this final section is [...], it can still seem regrettable that Nietzsche placed it here at the last minute* » (Nietzsche's Task, *op. cit.*, p. 294). « *Yet Nietzsche cannot be wrong about how to end his book* », reconnaît-il toutefois. Aussi prend-il acte du « scepticisme » qui s'y exprime, mais en le faisant porter surtout sur le problème de la communication des idées plutôt que sur la « vérité » elle-même (et donc sur une « vérité » de la doctrine nietzschéenne), se contentant en ce qui la concerne d'une admission minimale à l'effet qu'elle demeure un « problème ». Il conclut : « *That his wicked thoughts are in the process of becoming "truths" does not refute the now-vindicated value of the will to truth, however much it means that truth remains a problem for Nietzsche and his friends* » (*id.*). De même, se penchant sur l'aphorisme 57 cité plus haut, il nous semble que Lampert en restreint la portée, adoucissant ainsi son effet « dissolvant », lorsque, après avoir reconnu que cet aphorisme avait pour effet de placer les thèses nietzschéennes sous le signe des « jeux d'enfants » au même titre que l'idéalisme judéo-chrétien, il leur accorde, sans que le texte ne l'autorise, un statut particulier (en particulier à la volonté de puissance et à l'éternel retour), qui a pour effet de les soustraire en quelque sorte à la critique (cf. *ibid.*, p. 123). Enfin,

À côté de la justice encore militante de Dionysos-Zarathoustra, il y a une autre idée de la justice chez Nietzsche, une « justice supérieure », « spinoziste », qui recouvre l'ensemble du devenir du voile de l'innocence. On en retrouve des échos tout au long de l'œuvre. Dans *Humain, trop humain*, elle commande de ne « plus louer, plus blâmer, puisqu'il n'y a ni rime ni raison à louer, à blâmer la nature et la nécessité. [...] Tout est nécessité [...]. Tout est innocence »<sup>1</sup> ; il s'agit d'une justice qui entend « faire leur juste part à tous les êtres, vivants ou inanimés, réels ou imaginaires [...]. Pour finir, [elle] rendra même à son ennemie, l'aveugle ou myope “conviction” [...], ce qui revient à la conviction — pour l'amour de la vérité »<sup>2</sup>. C'est la justice de « l'esprit libre » pour qui « la doctrine de l'innocence de toutes les opinions [...] semble aussi assurée que la doctrine de l'innocence de toutes les actions »<sup>3</sup> ; justice qui, encore dans le *Gai savoir*, apparaît comme un apprentissage à faire : « Je veux apprendre de plus en plus à considérer la nécessité dans les choses comme la Beauté en soi ; [...] je n'accuserai point, je n'accuserai pas même les accusateurs. [...] Et à tout prendre : je veux à partir d'un moment quelconque n'être plus autre chose que *pure adhésion* »<sup>4</sup>. Enfin, cette

---

alors que dans l'aphorisme 231 Nietzsche semble prendre acte des limites de sa propre volonté de vérité en soulignant qu'elle aussi dépend de la « grande sottise » de son « *fatum* spirituel » qui détermine d'avance ses questions et ses réponses, *fatum* qu'elle découvre au fil de ses investigations comme son « problème » véritable, Lampert y voit plutôt une référence au destin de Nietzsche qui, en tant qu'homme de la plus spirituelle volonté de puissance, le contraint à la tâche cruelle de révéler la « vérité » (cf. *ibid.*, p. 231-233). Nietzsche confesse pourtant que cet aphorisme constitue un « aveu qu'[il fait] à ses dépens », et donc qu'en conséquence il peut se permettre « d'énoncer un certain nombre de vérités [...] puisqu'on sait maintenant que ce ne sont que ses vérités » (*PBM*, 231 ; *KSA*, 5, p. 170 ; *OPC*, 7, p. 150-151). Lampert demande : « *Does this imply that these thoughts can be dismissed as idiosyncrasies [...]* ? » Et Lampert de répondre, à l'encontre de la lettre du texte : « *On the contrary, my truths are the thoughts of a thinker whose cruel task it is to recover the basic text of homo natura and use that recovered text in a war against modern ideas* » (*Nietzsche's Task*, op. cit., p. 233). Bref, alors que nous voyons en Nietzsche un penseur tiraillé entre la figure de Zarathoustra et celle de l'esprit libre, entre la véracité tournée vers un nouveau discours vrai et la probité engagée dans un mouvement de retour sur soi de la pensée, pour Lampert, Nietzsche aurait « dépassé » la figure de l'esprit libre, sa probité (que Lampert ne distingue pas de la véracité classique, cf. *Nietzsche's Teaching*, op. cit., p. 3) l'aurait conduit vers la découverte de la vérité et sa philosophie se présenterait avant tout comme un *enseignement* de cette vérité (« *the progress of teachings which is Nietzsche's work* » ; *ibid.*, p. 258) : vérité de la volonté de puissance et de la hiérarchie naturelle entre les êtres, avec au sommet le philosophe, à qui incomberait la tâche de légiférer de manière à accorder la culture avec cette vérité « naturelle », à rendre l'homme « fidèle à la terre » (cf. par exemple, *ibid.*, p. 254).

<sup>1</sup> *HTH I*, 107 ; *KSA*, 2, p. 103-105.

<sup>2</sup> *HTH I*, 636 ; *KSA*, 2, p. 361-362 ; *OPC*, 3\*, p. 304 ; cf. aussi 3(172), printemps 1880 et 1(42), juillet-août 1882.

<sup>3</sup> *A*, 56 ; *KSA*, 3, p. 58 ; *OPC*, 4, p. 52.

<sup>4</sup> *GS*, 276 ; *KSA*, 3, p. 521 ; *OPC*, 5, p. 177 (nous soulignons). Dans une première version de cet aphorisme, Nietzsche oppose explicitement cette attitude à celle qui consiste à porter des jugements

justice de « l'innocence du devenir » se trouve affirmée comme une position définitive dans le *Crépuscule des idoles* : « Quelle peut être *notre* seule doctrine ? [...] On est nécessaire, on est un fragment de fatalité, on fait partie d'un tout, [...] il n'y a rien qui puisse juger, peser, comparer, condamner le tout. »<sup>1</sup>

Alors que Zarathoustra s'emploie encore à « corriger l'existence » au moyen d'un discours dont la portée demeure judiciaire, le « véritable » Dionysos désigne l'affirmation pleine et entière (elle ne l'est qu'à ce titre) dans la mesure où il vient prendre la relève de tous les concepts (la « doctrine » de Zarathoustra) qui peuvent encore recevoir une interprétation métaphysique ; il vise à exprimer le primat de la vie et du *fatum* et à signer la destitution de la fonction judiciaire du discours<sup>2</sup>. Comme le dit J.-L. Marion : « à inverser les valeurs, les yeux rivés sur l'adversaire originel, Zarathoustra demeure léoniennement lié à lui; sans cesse le *oui* qu'il devrait dire aux étants en général prend la figure polémique d'un *non*. Entre le *non* tactique et le *oui* stratégiquement visé, s'insinuent la crispation, et l'étroitesse et la faillite qui distinguent Zarathoustra de Dionysos. »<sup>3</sup> En ce sens, ce que Dionysos « signifie » encore, c'est l'élan vers la totalité : « Un tel esprit *affranchi* se dresse au centre de l'univers avec un fatalisme joyeux et souriant, avec la *conviction* profonde [...] que tout sera sauvé et réconcilié dans la Totalité, — *il ne dit plus non*... Mais une telle foi est la plus haute de toutes les fois possibles : je l'ai baptisée du nom de *Dionysos* »<sup>4</sup>. Il est paradoxal de voir

---

moraux : « que l'émergence de jugements moraux soit pour moi le signe qu'en cet instant ma nature n'est pas en possession de toute sa force et de sa hauteur et erre pour ainsi dire sur la voie et autour des tombeaux du passé » (*KSA*, 14, p. 262).

<sup>1</sup> « Les quatre grandes erreurs », 8 ; *KSA*, 6, p. 96 ; *OPC*, 8\*, p. 95.

<sup>2</sup> Déjà en 1879 Nietzsche affirmait, dans un esprit spinoziste, que « la dernière différence entre les esprits philosophiques et les autres serait que les premiers veulent être *justes*, les derniers voulant être *juges* » (*HTH II*, *OSM*, 33 ; *KSA*, 2, p. 396 ; *OPC*, 3\*\*, p. 32).

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 74.

<sup>4</sup> *CI*, « Divagations d'un "inactuel" », 49 ; *KSA*, 6, p. 152 ; *OPC*, 8\*, p. 144. Aussi, en parlant de cette « foi dionysiaque », et en la rapportant à la pensée de l'éternel retour comme le fait Nietzsche à la fin du *Crépuscule des idoles* (« Ce que je dois aux Anciens », 4, 5), M. Montinari peut-il affirmer : « Cette pensée ne se laisse pas formuler, mieux encore : chacune de ses formulations est provisoire et peut être révoquée, dans la mesure où elle embrasse la vie, le monde et le temps dans sa totalité, non pas qu'elle les transcende mais parce qu'elle les exprime » (« Nietzsche lesen : Die Götzen-Dämmerung », *loc. cit.*, p. 79). Ce passage est tiré d'un article consacré à l'analyse de la constitution du texte du *Crépuscule des idoles*. Or, en plus d'une critique du nihilisme et des manifestations culturelles de la décadence, selon cet auteur, l'ouvrage serait traversé par un autre courant de pensée, irréductible à la campagne contre la

Nietzsche, l'« esprit libre » et l'« antéchrist », s'en remettre à la foi. Mais cette foi « la plus haute » est le contraire de la foi idéaliste : non plus *espérance*, qui est toujours espérance d'un autre monde comme l'autre face du ressentiment contre ce monde-ci, mais *amour*. « 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 mon amour »<sup>1</sup>. Ici ce n'est plus dans la philosophie que Nietzsche croit retrouver le pathos dionysiaque, mais dans la célébration amoureuse.

Cette idée d'une justice supérieure se prolongeant dans l'amour de la totalité n'est pas entièrement absente du *Zarathoustra*. Esprit probe, on a vu que Zarathoustra est tourmenté par la conscience de sa propre nature « réactive » et donc du fait que son entreprise de prendre le parti de la vie est toujours menacée par l'esprit de vengeance. Contre lui-même et contre la mise en œuvre d'une justice militante, ses discours défendent parfois une autre idée de la justice : « Inventez donc, je vous prie, un amour prêt à assumer non seulement toutes les peines, mais aussi toutes les fautes. Inventez donc la justice qui acquitterait tous les hommes »<sup>2</sup> (« sauf celui qui juge », ajoute-t-il cependant). De même, dans le chapitre intitulé « Avant l'aurore », ce n'est pas le volontarisme du surhumain, mais cette sagesse « nocturne » de la grande innocence qui sert de refuge à Zarathoustra, refuge qu'il abandonne toutefois à l'approche du jour :

---

décadence, caractérisé par l'affirmation inconditionnelle sous le signe de Dionysos : « Aussi, à côté de ce chemin de pensée [...] s'en trouve un autre [...]. Dans les mots de Nietzsche : la valeur de la vie ne peut être évaluée, la vie n'autorise pas un être singulier à se faire juge puisqu'il est lui-même partie » (*ibid.*, p. 78). Toujours selon Montinari, on aurait tort de vouloir intégrer cette position au « système Nietzsche » dans la mesure où elle marque bien plutôt une espèce de réconciliation ultime du philosophe qui ne peut à ce titre que demeurer dans un rapport de tension avec la dimension militante du reste de l'œuvre : « C'est une pensée qui arrive à la fin d'une histoire de vie et de souffrance. [...] Il subsiste entre cette pensée [...] comme formulation suprême de l'affirmation de la vie et la dispute avec le particulier, que ce soit la tradition philosophique, la modernité, le nihilisme et la décadence [...] une tension irréductible » (*ibid.*, p. 79).

<sup>1</sup> Fragment cité par Jaspers, in *Nietzsche. Introduction à sa philosophie, op. cit.*, p. 210. Rappelons le mot d'Emerson que Nietzsche avait placé en épigraphe de la 1<sup>ère</sup> édition du *Gai savoir* : « *To the poet, to the philosopher, to the saint, all things are friendly and sacred, all events profitable, all days holy, all men divine* » (la référence au « saint » est cependant exclue de l'exergue!).

<sup>2</sup> APZ, I, « La morsure de la vipère » ; KSA, 4, p. 88 ; p. 108.



« O ciel au-dessus de moi, ciel pur, ciel profond ! [...] Me jeter dans ton altitude — voilà *pour moi* la profondeur ! Me cacher au cœur de ta pureté — voilà *mon* innocence ! [...] Tu gardes le silence — ainsi tu me montres ta sagesse. [...] Et tous ces pèlerinages, et toutes ces ascensions de montagne, qu'était-ce donc qu'un pis-aller et une façon de tromper mon impuissance : ce que je voulais, c'était *m'envoler*, m'envoler *en toi*. Et contre qui ai-je ressenti plus de haine que contre les nuages vagabonds et contre tout ce qui souille ta pureté ? Et j'ai haï cette haine même, qui ternissait ta pureté. Je leur en veux, [...] ils nous prennent, à toi et à moi, ce qui nous est commun : l'affirmation immense, illimitée, qui dit à tout oui et amen. [...] Mais moi, je ne suis que bénédiction et affirmation, tant que tu m'envirannes, ciel pur, ciel lumineux, abîme de clarté. [...] Car toutes choses ont été baptisées à la fontaine d'éternité, par-delà bien et mal [...]. Le monde est profond, et plus profond que le jour l'imagina jamais. [...] Mais voici le jour : séparons-nous »<sup>1</sup>.

De manière peut-être encore plus significative, Zarathoustra semble déjà lui-même annoncer un au-delà de ses propres discours et de sa « doctrine » : « *je t'aime, ô éternité !* », répète-t-il emphatiquement à la fin de l'ouvrage<sup>2</sup> (dans sa première version). Les *discours* de Zarathoustra se terminent en passant le témoin aux *dithyrambes* de Dionysos<sup>3</sup>. Loin d'appartenir « tout entier à la musique », Zarathoustra pointe vers elle comme vers son autre : « Chante ! Ne parle plus ! » se dit-il à la fin<sup>4</sup>. Cette exhortation découle du constat, qui sera réitéré dans l'*Essai d'autocritique* de 1886<sup>5</sup>, de la superficialité et de la réactivité fondamentales du langage, de la « maladie

<sup>1</sup> III, *KSA*, 4, p. 207-210 ; p. 213-216. C'est sur la base de ce texte, entre autres, que dans *Ecce Homo* Nietzsche placera la philosophie de Zarathoustra sous le signe de Dionysos (cf. « Pourquoi j'écris de si bons livres », *APZ*, 6).

<sup>2</sup> *APZ*, III, « Les sept sceaux » ; *KSA*, 4, p. 287-291 ; p. 284-287.

<sup>3</sup> Les *Dithyrambes* contiennent des fragments poétiques de l'époque du *Zarathoustra*, mais ne seront complétés que quelques jours avant l'effondrement du 3 janvier 1889 (cf. l'analyse de Colli et Montinari, *KSA*, 14, p. 513-518) ; « je t'aime, ô éternité » est la dernière phrase de la « première version » d'*APZ*, si on considère qu'elle clôt la troisième partie (cf. la lettre à Gast du 1<sup>er</sup> février 1884) et que la quatrième fut rédigée plus tard et d'abord imprimée à compte d'auteur puis distribuée à un petit nombre d'amis seulement, et ne fut rendue publique qu'en 1892. Elle deviendra le dernier vers du dithyrambe « Gloire et éternité ».

<sup>4</sup> *APZ*, III, « Les sept sceaux », 7 ; *KSA*, 4, p. 291 ; p. 287. Comme le dit Gadamer : « Il n'y a plus d'issue au-delà du dernier sceau que Zarathoustra appose sur sa "doctrine": "Chante, ne parle plus" » (*op. cit.*, p. 44). En ce sens, il ajoute : « Le chant existe, il n'est pas une simple idée que l'on aurait dans l'esprit, il se tient plutôt au-delà de toute exposition [...]. Il n'y a là aucune volonté de retenir le passé, aucun "esprit de vengeance". Pas d'œuvre non plus, ni de docteur » (*ibid.*, p. 47-48).

<sup>5</sup> Ainsi, au sujet de la *Naissance de la tragédie* : « Ce qui parlait ici en tout cas [...] c'était une voix étrangère, le disciple d'un dieu inconnu, qui se cachait provisoirement sous la cagoule du savant, sous la

native du langage »<sup>1</sup>. Contre le mélange zarathoustrien du socratisme discursif et du culte apollinien de l'individualité, les *Dithyrambes* constituent en quelque sorte une version nietzschéenne des dionysies. Leur mise en forme définitive coïncide avec cette ultime période où la personnalité de Nietzsche, fragilisée par des crises portant les signes annonciateurs du délire, est en proie à ce qu'il semble avoir interprété comme de véritables transports dionysiaques. En ce sens, la modification du titre du recueil (*Dithyrambes de Dionysos* remplace *Les chants de Zarathoustra*) qui accompagne cette élaboration définitive est révélatrice. Comme s'il croyait éprouver l'abolition des limites de son individualité, c'est à partir de l'identification au dieu grec, ou du moins d'une certaine expérience du « transport dionysiaque », que Nietzsche prétend désormais s'exprimer<sup>2</sup>. Le passage des « discours » (de Zarathoustra) aux « dithyrambes » (de Dionysos<sup>3</sup>) ne relève donc pas du simple exercice littéraire : il repose sur une expérience nouvelle de l'affirmation (peut-être même, en ce sens, sur une véritable « métamorphose » du philosophe<sup>4</sup>). C'est à la musicalité lyrique du dithyrambe, et non

---

lourdeur et la maussaderie dialectique des Allemands [...]. Elle aurait dû chanter, cette "âme nouvelle", et non parler ! » (KSA, 1, pp. 14-15 ; OPC, 1\*, p. 28, trad. mod.).

<sup>1</sup> Selon l'expression de M. Haar (*Nietzsche et la métaphysique*, op. cit., chapitre 4). Ce dernier affirme à juste titre : « au sommet de l'affirmation la discursivité, la parole même sont dépassées », le langage, « réactif par essence, » étant « destiné finalement à rester du côté de la déchéance, de la pesanteur » (p. 125-126).

<sup>2</sup> En témoignent notamment les billets de la « folie ». Par exemple celui-ci à Cosima Wagner du 3 janvier 1889 où, après avoir annoncé l'achèvement des *Dithyrambes*, il en indique l'auteur, Dionysos ou le devenir tout entier : « C'est un préjugé que je sois un homme. Mais j'ai déjà souvent vécu parmi les hommes et je connais tout ce que les hommes peuvent éprouver [...]. Mais cette fois, j'arrive tel le Dionysos vainqueur » (SB, 8, p. 572-573 ; p. 135). Entre le 1<sup>er</sup> et le 4 janvier, des billets signés Dionysos seront aussi adressés à C. Mendès, H. von Bulow, J. Burckhardt, P. Deussen, F. Overbeck, E. Rohde, C. Spitteler, H. Wiener. Dans le même sens, dans *Ecce Homo* Nietzsche parlera du « dionysisme » comme de son « expérience la plus intime » et se décrira comme celui « qui, non seulement comprend le mot "dionysien", mais se comprend dans le mot "dionysien" » (« Pourquoi j'écris de si bons livres », NT, 2 ; KSA, 6, p. 311-312 ; OPC, 8\*, p. 286-287). Cf. déjà *Essai d'autocritique*, 3.

<sup>3</sup> Aussi pour la traduction de *Dionysos-Dithyramben* l'emploi du génitif subjectif *Dithyrambes* de *Dionysos* nous paraît-il peut-être plus approprié que le génitif objectif *Dithyrambes* à *Dionysos*.

<sup>4</sup> J.-L. Marion sera ici plus catégorique. Se référant aux modifications apportées au poème *Lamentation d'Ariane* au moment où il passe de « chant de Zarathoustra » à « dithyrambe de Dionysos », Marion conclut : « Entre les *Chants* et les *Dithyrambes* la pitrerie masculine devient le désir féminin, la torture fantasmatique, une douleur venue d'ailleurs, l'appel au retour, l'apparition du dieu en personne. Si donc, ici, au moment même de l'effondrement, Nietzsche passe, par quelques corrections, d'un site à l'autre, c'est que lui-même, devenu à la fois Ariane et Dionysos, a *de fait* éprouvé le divin — et prononcé corporellement, sans masque ni procuration, le grand *Oui* » (op. cit., p. 79). Cet auteur va jusqu'à suggérer que l'« effondrement » de Nietzsche aurait été l'aboutissement nécessaire, la condition de réalisation de son idéal dionysiaque : « Il fallait que Nietzsche s'effondrât dans le divin, pour qu'il puisse entendre sa voix dire de concert avec Dionysos le *Oui* qui crée un monde au sein du nihilisme » (*ibid.*, p. 80).

plus à la froideur discursive, que revient désormais la tâche d'exprimer l'affirmation. Le philosophe croit en effet y céder la place au dieu (et disciple) amoureux et exalté qui célèbre, en proie à une forme d'« émotion religieuse », « l'éternité de la vie »<sup>1</sup> :

« Emblème de nécessité,  
sublime astre de l'Être !  
Toi qu'aucun vœu n'atteint,  
que ne souille aucun "non",  
éternel "oui" de l'Être,  
à jamais je serai ton "oui" :  
*car je t'aime, ô éternité !... »*<sup>2</sup>

Cet amour n'est pas relation à la transcendance. L'amour de l'éternité, l'amour dionysiaque, est amour de la vie comme lieu de l'affirmation éternelle, c'est-à-dire amour de la vie comme amour (en tant qu'affirmer est aimer), ou, si l'on veut, amour de soi de l'amour. En ce sens, le pathos dionysiaque, qui est amour, est pathos « ontologique » en ce qu'il est « identification momentanée avec le principe de la vie »<sup>3</sup>. Contre l'amour qui divise et exclut<sup>4</sup>, l'amour dionysiaque est célébration de la totalité, de l'éternité. Or aimer l'éternité, c'est coïncider avec elle en tant qu'elle est fondamentalement amour, c'est-à-dire affirmation perpétuelle. L'amour dionysiaque est auto-épreuve de l'amour, vie célébrant la vie. Il ne s'agit pas, comme le voudrait Deleuze, de redoubler l'affirmation pour la faire accéder à l'être, mais plutôt d'éprouver l'affirmation comme l'« être », ce qui signifie être traversé, comme Dionysos, par l'amour, par le sentiment de la vie comme principe amoureux, inconditionnellement affirmateur.

<sup>1</sup> *CI*, « Ce que je dois aux Anciens », 4 ; *KSA*, 6, p. 159 ; *OPC*, 8\*, p. 151.

<sup>2</sup> *DD*, « Gloire et éternité », 4 ; *KSA*, 6, p. 405 ; *OPC*, 8\*\*, p. 71. De ce dithyrambe, terminé dans les derniers jours avant l'effondrement, Nietzsche dira qu'il constitue le sommet de sa pensée : « J'ai envoyé hier mon *non plus ultra* à l'imprimeur, il s'intitule *Gloire et éternité*, composé par-delà les sept ciels » (projet de lettre à P. Gast du 30 décembre 1888, *SB*, 8, p. 566).

<sup>3</sup> Fragment cité par M. Haar, in *Nietzsche et la métaphysique*, *op. cit.*, p. 214.

<sup>4</sup> Cf. *PBM*, 67.

Mais nous anticipons ici sur la suite. Quoiqu'elles y soient par moment préfigurées, la célébration de l'innocence et l'expérience « extatique » de l'amour dionysiaque relèvent d'une autre voie que celle du projet volontariste d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. La doctrine du surhomme n'est pas le dernier mot de Nietzsche. Contre elle s'exerce encore le travail de la *Selbstüberwindung*<sup>1</sup>. L'entreprise qui voudrait précipiter, au moyen de « l'élevage » par l'éternel retour et par une « inversion des valeurs », un retour à l'affirmation sombrerait une fois de plus dans l'abstraction idéalisante de l'esprit de vengeance, trahissant ainsi un appauvrissement de la volonté : « Quand un grand penseur veut se constituer en institution contraignante pour l'humanité future, on peut admettre avec certitude qu'il a dépassé l'apogée de sa force et qu'il est très las »<sup>2</sup>. L'optimisme qui voudrait forcer le hasard à produire la rédemption par l'entremise de celui « *qui doit venir un jour* » est l'autre face du pessimisme. En effet, seul « un regard goethéen plein d'amour [constitue] le véritable dépassement du pessimisme »<sup>3</sup>. Telle est la seule figure possible d'un Dionysos *philosophos* : non plus l'amour de la sagesse, mais l'amour comme sagesse. Or, une telle figure, ni la « doctrine » de Zarathoustra, ni la campagne de « Dionysos contre le Crucifié » ne la réalisent. Elle se situe dans le prolongement d'une expérience de pensée qui ne la vise pas initialement, l'épreuve de la probité, et semble prendre pour Nietzsche la forme d'une nouvelle expérience de la conscience dont l'*amor fati* donne la formule.

<sup>1</sup> « Un jour, dit Nietzsche, j'en eus *fini* avec tout, j'avais appris à oublier, [...], j'en oubliai même alors mon *Zarathoustra* » (première version d'*EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *APZ*, 5 ; *KSA*, 14, p. 497 ; *OPC*, 8\*, p. 560). En ce sens, Overbeck dira : « Son *Zarathoustra* lui a procuré la plus grande des joies qu'il attendait de chacune des relations humaines idéales qui le captivait, à savoir la conscience de s'être élevé au-dessus de lui, voire de l'avoir renversé. De la même manière qu'il avait renversé son Wagner, Nietzsche renversa le *Zarathoustra* qu'il avait lui-même élaboré, pour s'élever au-dessus de lui » (*op. cit.*, p. 37).

<sup>2</sup> *A*, 542 ; *KSA*, 3, p. 313 ; *OPC*, 4, p. 274.

<sup>3</sup> Fragment 12(1)-127, début 1888 ; *KSA*, 13, p. 200 ; *OPC*, 13, p. 376 (trad. mod.) ; voir aussi 9(177), automne 1887.

## 2. L'autre voie : l'épreuve de la probité

La voie qui mène de l'éternel retour, en tant que prise de conscience du nihilisme le plus extrême, au projet d'une « inversion » des valeurs sous le signe du surhumain constitue certes un motif important de la philosophie nietzschéenne. C'est sous cette forme, en tant que critique de la morale au nom de la vie et promoteur de l'affirmation inconditionnelle, que Nietzsche a pris sa place dans l'histoire de la philosophie. Ce qui n'étonne guère. D'une part, en tant qu'il se livre à une critique et propose une nouvelle « vision du monde », cet aspect de son oeuvre ne va pas sans un certain dogmatisme qui laisse derrière lui un contenu doctrinal et un héritage conceptuel permettant d'en délimiter les contours et de lui assigner une place dans la tradition philosophique. C'est la dimension la plus visible de sa pensée, la pointe de l'iceberg nietzschéen. Il s'agit du « système Nietzsche » si l'on peut dire, en prenant le mot ici dans son sens large, sans le confondre avec l'« esprit de système » qui, au nom de la probité, fait l'objet de sa critique<sup>1</sup>. D'autre part, il n'est pas étonnant non plus qu'une époque encore dominée par la culture du nihilisme (selon le portrait qu'en a fait Nietzsche) se soit enthousiasmée davantage pour ce courant de sa pensée que nous avons rapporté à la tendance idéaliste et métaphysique de sa réflexion.

Il n'en demeure pas moins que ce projet de retour à l'affirmation, comme nous l'avons montré, n'épuise pas à lui seul toute sa pensée. Le parti pris en faveur d'une systématisation de sa philosophie à partir du principe selon lequel la « volonté du surhomme et de l'éternel retour sont les “dernières volontés” de Nietzsche et sa “dernière pensée” »<sup>2</sup> laisse peut-être échapper une dimension essentielle de son expérience de pensée. En Nietzsche, le philosophe-poète-métaphysicien coexiste avec la conscience intellectuelle rigoureuse du philosophe de la probité. Il ne parvient même pas

<sup>1</sup> Cf. *CI*, « Maximes et traits », 26.

<sup>2</sup> K. Löwith, *op. cit.*, p. 72.

à épargner à Zarathoustra les tourments résultant de cette difficile alliance. Ce faisant, il suggère qu'on peut aussi lire son œuvre non pas avec l'intention d'en tirer une doctrine ou des thèses définitives, mais comme une auto-épreuve de la pensée, un désir de vérité sans cesse confronté à la vérité de son désir, bref, un exercice de probité. De ce point de vue, ce qui la rend estimable n'est plus son aptitude à exprimer « *l'idée même de Dionysos* ». Et, de fait, à côté du « degré d'affirmation de la vie », le degré de probité constitue un autre critère auquel Nietzsche aura recours dans son entreprise de résoudre le « *problème de la hiérarchie* »<sup>1</sup>. Si la capacité à donner forme aux forces vives de la vie constitue le signe général de la « puissance », nous verrons qu'à ses yeux il est une puissance propre au penseur inscrit dans le courant de la tradition judéo-chrétienne qui consiste à ne plus avoir besoin de la sécurité que procurent les illusions de l'idéalisme. La puissance peut se manifester non seulement par la force créatrice, mais aussi par la lucidité courageuse. Et davantage qu'en ses aspirations au dionysiaque, il semble bien que ce soit du côté de ce courage qu'on doive chercher la puissance propre de Nietzsche (ce qui n'exclut pas, nous le verrons, que la lucidité puisse indirectement conduire à retrouver la voie de l'affirmation). Le père de Zarathoustra ne disait-il pas lui-même que c'est sa probité qui ferait sa gloire posthume<sup>2</sup> ? Aussi, parallèlement aux efforts déployés en vue d'une fondation de la culture sur la base de l'affirmation retrouvée, y a-t-il cette autre voie de sa réflexion, moins visible celle-là parce qu'elle ne produit aucune doctrine, tracée par l'effort persistant, quoique parfois hésitant<sup>3</sup>, de sa probité.

<sup>1</sup> *HTH I*, préface, 7 ; *KSA*, 2, p. 21 ; *OPC*, 3\*, p. 20.

<sup>2</sup> *PBM*, 230.

<sup>3</sup> Sur les « détours du penseur », voir *A*, 530.

## 2.1. La probité comme critère axiologique et typologique

Contrairement à la véracité, la probité n'est pour Nietzsche ni une vertu philosophique au sens classique, ni une vertu morale ; elle « ne fait partie ni des vertus socratiques, ni des vertus chrétiennes »<sup>1</sup>. Elle se réclame d'une exigence plus rigoureuse. La poursuite « désintéressée » du bien ou du vrai n'est pas garante de vérité. Bien au contraire : « Beaucoup de braves gens s'en tiennent encore à ce *niveau de véracité* (*Wahrhaftigkeit*) : lorsqu'ils se *sentent* désintéressés, ils se croient permis de *traiter* la vérité *plus à la légère*. »<sup>2</sup> La probité, elle, s'interdit de se cacher derrière la noblesse de son objet. Elle tient sa valeur non de celui-ci (Dieu ou la vérité), comme dans le cas de la véracité, mais bien du rapport de rectitude de la pensée avec elle-même. Rappelons-le, il s'agit d'une vertu de la conscience intellectuelle. Or en tant qu'exigence d'authenticité, de coïncidence avec soi, elle précède et fonde toutes les vertus. Toute vertu suppose d'abord la probité, sans laquelle elle n'est qu'un masque ou un simple mot<sup>3</sup>. La probité est donc vertu première<sup>4</sup>. Aussi à cette première caractérisation de la probité somme toute assez chrétienne, s'en ajoute-t-il une seconde selon laquelle elle constitue en effet une vertu sans précédent. Non seulement est-elle la condition première de la vertu, mais la probité constitue pour Nietzsche le critère déterminant des valeurs : « Quelle dose de vérité un esprit sait-il *supporter*, sait-il *risquer*? Voilà qui, de plus en plus, devint pour moi le vrai critère des valeurs »<sup>5</sup>. Une personne ne sera vertueuse qu'à condition d'être probe, et un système de valeurs ne vaudra que si les jugements qui le fondent reposent

<sup>1</sup> A, 456 ; KSA, 3, p. 275 ; OPC, 4, p. 242.

<sup>2</sup> *Id.*

<sup>3</sup> Comme le dit A. Comte-Sponville : « Aucune vertu n'est vraie, ou n'est vraiment vertueuse, sans cette vertu de vérité » (*Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995, p. 258).

<sup>4</sup> Nous empruntons ce qualificatif à M. De Launay qui parle plutôt de « passion première » (« Nietzsche *sine die* », *Magazine littéraire*, hors-série n° 3, 4<sup>ème</sup> trimestre 2001, p. 8). En ce sens, il affirmera ailleurs : « ce qui importe, ce n'est pas la "vérité" des créations culturelles, mais la *vérité* [nous dirions probité] de ceux qui les défendent » (*Nietzsche. Œuvres*, t. 1, préface, *op. cit.*, p. 15). Et encore; Nietzsche ne se privait pas de critiquer les antisémites, fussent-ils « véraux » dans leurs convictions (vérité dont on pourrait du reste, il est vrai, douter, compte tenu du ressentiment qui se travestit ici sous le déguisement du jugement objectif).

<sup>5</sup> EH, avant-propos, 3 ; KSA, 6, p. 259 ; OPC, 8\*, p. 240.

sur la probité. Le courage devant la vérité, qui comprend le courage devant sa propre vérité, c'est-à-dire la coïncidence avec soi, est donc à la fois condition de la vertu et de la morale. Dire d'une valeur qu'elle est « vraie » ne signifie pas qu'elle soit conforme à un critère extérieur, à une « essence » objective, mais plutôt qu'elle coïncide avec la volonté qui en est l'origine, qu'elle exprime fidèlement la condition réelle de la vie évaluante : « Les valeurs vraies pour Nietzsche sont de vraies valeurs parce qu'elles ne sont pas mystifiantes, parce que la volonté est ici assez forte pour ne pas avoir besoin de mensonge ou pour reconnaître lucidement qu'elle a besoin d'illusion. [...] Les valeurs fausses sont de fausses valeurs parce qu'elles voilent leur origine idiosyncrasique et s'érigent en absolu »<sup>1</sup> ; à quoi on pourrait ajouter que ce voile est souvent dénégation, puisqu'il masque l'esprit de vengeance qu'il réalise par voie détournée.

Fondement de l'éthique, la probité est donc aussi pour Nietzsche le signe premier de la « noblesse » ou de la grandeur : « Je ne suis pas en état de reconnaître une grandeur quelconque, qui n'est pas rattachée à la *probité* (*Redlichkeit*) envers soi »<sup>2</sup>. Sur ce point, il voit en Théognis de Mégare un précurseur<sup>3</sup>. Par son emploi du terme *esthlos*, qui signifierait « suivant sa racine quelqu'un qui *est*, qui possède réalité, qui est réel, vrai »<sup>4</sup>, ce dernier aurait érigé en « mot d'ordre, insigne de la noblesse »<sup>5</sup> grecque ce qui en constituerait le « *trait de caractère typique* »<sup>6</sup>, en l'occurrence la véracité, l'opposant ainsi au caractère mensonger de l'homme du commun : « “les véridiques” : [...] c'est en premier lieu la noblesse grecque dont le porte-parole est le poète mégarien Théognis, [...] par opposition à l'homme du commun, le *menteur* »<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> S. Kofman, *op. cit.*, p. 184.

<sup>2</sup> Fragment 7(53), fin 1880 ; *KSA*, 9, p. 328 ; *OPC*, 4, p. 605.

<sup>3</sup> On retrouve, selon Montaigne, une idée semblable chez Apollonius de Thyane, dont les *Epistolae* avaient paru à Bâle en 1537 : « Apollonius disait que c'était aux serfs de mentir, et aux libres de dire vérité » (*Essais*, II, 17, *op. cit.*, p. 631).

<sup>4</sup> *GM*, I, 5 ; *KSA*, 5, p. 263 ; *OPC*, 7, p. 228.

<sup>5</sup> *Id.*

<sup>6</sup> *Ibid.* ; p. 262 ; p. 228.

<sup>7</sup> *Ibid.* ; p. 262-263 ; p. 228 (trad. mod.). Cf. aussi *PBM*, 260.



Or puisque toute activité s'enracine dans la volonté de puissance, et que la probité repose sur la coïncidence avec soi, n'a-t-elle pas pour effet d'invalider toutes les autres vertus ? Ne doit-on pas conclure, avec M. Kessler, qu'elle est « la dernière vertu possible dans une existence qui condamne toutes les autres à l'impureté et à la contradiction »<sup>1</sup> ? Il n'est pas étonnant que Nietzsche affirme qu'elle « seule nous est restée »<sup>2</sup> : « notre probité [...] notre unique et ultime vertu »<sup>3</sup>. Être probe, c'est en effet reconnaître *ipso facto* que toutes les autres vertus sont suspectes, ou, à tout le moins, mal nommées. Parce qu'elle dévoile la volonté de puissance au fondement de l'activité humaine, la probité révèle l'imprécision d'un langage qui doit ses origines « aux temps de la forme la plus rudimentaire de psychologie »<sup>4</sup>. Même lorsque Nietzsche lui-même cède à la tentation de dresser sa propre liste de quatre vertus « cardinales »<sup>5</sup>, le « courage » ou la « lucidité », par exemple, doivent être compris en tant que modalités particulières et circonstanciées de manifestation de la volonté de puissance. En plus de lever le voile sur l'hypocrisie et la mystification de la vertu des « gens de biens », la probité devrait conduire plus généralement à une révision du langage selon les indications de cette forme supérieure de psychologie qui doit prendre la forme d'une « morphologie et *théorie génétique de la volonté de puissance* »<sup>6</sup>, en passant d'abord, dans les termes de la métaphore philologique, par la reconnaissance et la mise en lumière de « l'effroyable texte primitif de l'*homo natura* »<sup>7</sup> : « On doit restreindre et circonscrire pas à pas le domaine de la morale ; on doit tirer au clair et mettre à l'honneur les noms des instincts proprement dits qui sont ici à l'œuvre, alors que pendant longtemps ils ont été cachés sous d'hypocrites noms de vertus ; l'on doit par

<sup>1</sup> Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique, *op. cit.*, p. 122.

<sup>2</sup> PBM, 227 ; KSA, 5, p. 162 ; OPC, 7, p. 145. Comme le souligne H. Wein : « "Probité intellectuelle" en tant que "dernière vertu" : on doit comprendre cela de manière concrète et historique » (« Nietzsche ohne Zarathustra », *loc. cit.*, p. 363).

<sup>3</sup> Première version de PBM, 227 ; KSA, 14, p. 365 ; OPC, 7, p. 379.

<sup>4</sup> CI, « La "raison" dans la philosophie », 5 ; KSA, 5, p. 77 ; OPC, 8\*, p. 78.

<sup>5</sup> Cf. A, 556 et PBM, 284.

<sup>6</sup> PBM, 23 ; KSA, 5, p. 38 ; OPC, 7, p. 41.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 230 ; p. 169 ; p. 150 (trad. mod.).

pudeur à l'égard de notre "probité" (*Redlichkeit*) toujours impérieuse désapprendre la pudeur qui voudrait renier et escamoter mensongèrement les instincts naturels. »<sup>1</sup>

Ainsi, plus qu'une simple vertu éminente, la probité constituerait l'élément déterminant et discriminant de la typologie éthique : ou bien reconnaissance et célébration de la vie comme puissance d'affirmer ou bien sa dénégation dans l'idéalisme moral et autres formes de nihilisme. Il n'est donc pas exagéré de prétendre que « la probité ou l'absence de probité trace ainsi une ligne de partage entre [...] deux types moraux antagonistes »<sup>2</sup>. Quand on sait que Nietzsche place la probité sous le signe de la propreté ou de la pureté, on peut lire dans le même sens dans *Par-delà bien et mal* : « Ce qui sépare le plus profondément deux hommes, c'est leur sens différent de la propreté »<sup>3</sup>. Si la probité peut servir de critère pour établir une typologie morale, c'est qu'elle renvoie plus profondément à une propriété de la vie elle-même : elle est vertu au sens de « puissance »<sup>4</sup>, et croît en proportion de la puissance. Plus un sujet est « fort », plus il coïncide avec soi et, donc, plus il est probe<sup>5</sup>. C'est aussi pour cette raison qu'on peut dire que la probité n'est « ni socratique, ni chrétienne ». La probité se mesure en effet à la capacité de dépasser l'interprétation morale de la vertu, c'est-à-dire au degré de force : « C'est là un critère de la force que de savoir jusqu'à quel degré l'on peut se soustraire à la vertu ; et un degré de hauteur serait concevable où le concept de "vertu" serait éprouvé de telle sorte qu'il aurait l'accent de *virtù*, vertu de la Renaissance, vertu libre

<sup>1</sup> Fragment 10(45), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 476-477 ; *OPC*, 13, p. 127 (trad. mod.).

<sup>2</sup> M. Kessler, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 197.

<sup>3</sup> 271 ; *KSA*, 5, p. 226 ; *OPC*, 7, p. 197.

<sup>4</sup> Encore une fois, la pensée nietzschéenne rappelle celle de Spinoza : « Par vertu et puissance j'entends la même chose » (*Éthique*, IV, 8<sup>ème</sup> définition, *op. cit.*, p. 221) ; Nietzsche connaissait d'ailleurs cette définition, comme en témoigne ce fragment : « L'arrière-plan psychologique de Spinoza. [...] Le point de vue naturel-égoïste : vertu et puissance : identiques » (7(4) fin 1886-printemps 1887 ; *KSA*, 12, p. 260-261 ; *OPC*, 12, p. 258). De façon générale, comme l'affirme É. Blondel, « Nietzsche désigne [...] par "vertu" la nécessité interne de la vie, la puissance spontanée, non représentée » (« Contre Kant et Schopenhauer : l'affirmation nietzschéenne », *loc. cit.*, p. 307).

<sup>5</sup> De nouveau, É. Blondel : « La vertu, c'est s'affirmer, commencer, commander — et non obéir. [...] Dire oui, affirmer, la vertu, c'est se commander à soi-même, c'est trouver en soi-même sa transcendance, [...] c'est se créer, créer sa loi, n'avoir d'autre loi que la nécessité intérieure, être à soi-même son propre législateur [...]. Toute autre morale est négation » (*ibid.*, p. 308). En tant qu'elle manifeste cette puissance qui permet « d'être soi », la probité serait donc, sous réserve du problème que nous soulevons un peu plus loin, toute la vertu.

de toute moraline »<sup>1</sup>. C'est en ce sens que Nietzsche dit amener « la guerre entre la montée et le déclin, entre la volonté de vie et la *volonté de vengeance* contre la vie, entre la probité et l'hypocrisie malicieuse. »<sup>2</sup> Pour lui, la probité s'oppose à l'idéalisme moral comme la volonté forte, affirmatrice, à la faiblesse<sup>3</sup>.

En effet, l'absence de probité, le mensonge à soi, bien plus que le signe d'une mauvaise volonté (qui, non seulement ne l'accompagne pas nécessairement, mais l'exclut puisqu'elle implique la connaissance de ce qui est nié<sup>4</sup> ; la conscience du mensonge à soi le dissout *ipso facto*) trahit avant tout une volonté faible. Alors que « l'homme noble est plein de confiance et de franchise envers lui-même [...] l'homme du ressentiment n'est ni franc, ni naïf, ni honnête et sincère envers lui-même »<sup>5</sup>. Or cette duplicité ne constitue pas pour Nietzsche, et selon une perspective qui lui est étrangère, une faute morale, mais est symptomatique d'un affaiblissement de la volonté : « les *décadents* ont besoin du mensonge — c'est l'une des conditions de leur survie »<sup>6</sup>. Le

<sup>1</sup> Fragment 10(45), automne 1887 ; KSA, 12, p. 477 ; OPC, 13, p. 127 (trad. mod.). Dans la mesure où elle s'oppose à l'hypocrisie de la volonté appauvrie, la probité désigne pour Nietzsche la vie forte, réussie ; en ce sens, elle est aussi vertu au sens aristotélicien d'*arété*, d'excellence ou de perfection (*Éthique à Nicomaque*, II, 5).

<sup>2</sup> Fragment 25(1), décembre 1888-début janvier 1889 ; KSA, 13, p. 637 ; OPC, 14, p. 377 (trad. mod.).

<sup>3</sup> Selon une perspective légèrement différente, celle de la nature de l'esprit tragique, M. De Launay souligne aussi l'importance déterminante de la probité en tant que critère typologique : « L'existence tragique [...] opère un partage des tempéraments qui dépasse la simple opposition entre optimisme et pessimisme, entre apollinien et dionysiaque [...]. Ce partage a lieu, précisément, dans la manière de mettre de l'ordre dans le chaos intérieur qu'offre à nos yeux la sincérité ; car trahirait cette sincérité celui qui refuserait d'admettre la lutte en nous d'instincts contradictoires » ; et plus loin : « c'est d'ailleurs à la reconnaissance de cette interdépendance [= des représentations et de la volonté] que doit se confronter l'esprit tragique et révéler ou non sa grandeur dans la probité dont il saura faire preuve en arbitrant le jeu chaotique de ses pulsions » (*Nietzsche. Œuvres*, préface, *op. cit.*, p. 27-28). Bref, l'esprit tragique se distinguerait par sa probité, c'est-à-dire par sa résistance à la tentation dénégatrice et simplificatrice à laquelle cède la volonté appauvrie. Ainsi, « la probité envers soi est la leçon véritable de la sentence delphique, "Connais-toi toi-même", trahie par Socrate au profit d'un mensonge : la négation des valeurs contradictoires et également concurrentes, le déni du mal "positif", reconnu néanmoins dans toute sa force par la tragédie » (*ibid.*, p. 28).

<sup>4</sup> Cf. par exemple A, 456, et fragment 25(2), décembre 1888-début janvier 1889. Rappelons ce passage où B. Williams, se penchant sur le ressentiment que la généalogie nietzschéenne situe à l'origine du « mensonge » moral, souligne fort justement : « *the process invoked in the explanation* [= le ressentiment créateur] *does not merely avoid being understood as intentionalist or deliberative; it must be unconscious, since no-one could arrive at the result while acknowledging this route to it. For the same reason, people who are identified with the result, the outlook of morality, must be resistant to this explanation of it* » (*op. cit.*, p. 37).

<sup>5</sup> GM, I, 10 ; KSA, 5, p. 272 ; OPC, 7, p. 236.

<sup>6</sup> EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres », NT, 2 ; KSA, 6, p. 312 ; OPC, 8\*, p. 287. En ce sens, voir aussi GM, III, 19 et le fragment 25(1), décembre 1888-début janvier 1889. À l'inverse, le « corps sain [...] tient un langage plus probe et plus pur » (APZ, I, « De ceux de l'outre-monde » ; KSA, 4, p. 38 ; p. 71, trad. mod.).

décadent ne choisit pas de se mentir à lui-même, il est « déterminé » à le faire — en ce que sa faiblesse l’y pousse et non pas au sens d’un déterminisme causal au sens strict<sup>1</sup> — comme il est déterminé à croire pour échapper à sa propre réalité : « Le croyant n’est pas libre de répondre en conscience à la question “vrai” ou “faux” : être honnête en *cela* serait immédiatement sa perte »<sup>2</sup>. De même pour ce décadent type qu’est le prêtre : « Le piétiste, le prêtre [...] est faux, *parce* qu’il est malade : son instinct *exige* que la réalité n’ait raison sur aucun point. [...] *L’incapacité de ne pas mentir* — c’est à cela que je devine tout tempérament de théologien-né »<sup>3</sup>. De façon générale, pour Nietzsche « la morale est l’affaire de ceux qui *ne peuvent* s’affranchir d’elle ; elle fait partie de leurs “conditions d’existence” »<sup>4</sup>. Ainsi le veut la logique de la volonté de puissance qui, au sein de la vie appauvrie, se manifeste, en reprenant la terminologie psychanalytique, sous la forme d’une logique du déni (refus de la réalité<sup>5</sup>) et de la dénégation (refus du désir<sup>6</sup>).

L’usage du discours par la volonté faible aura donc essentiellement pour fonction d’embrasser une version transformée (déformée) de la réalité extérieure et de son propre désir dans le but de préserver son sentiment de puissance. En se situant sur le plan de l’analyse « physio-économique », on peut dire que la dénégation au niveau pulsionnel ne fera place qu’à ces pulsions dont le déploiement s’effectue dans l’adhésion au théâtre discursif de la représentation métaphysico-morale. Comme on l’a vu, la volonté appauvrie se présente *de nouveau* à soi-même la réalité ; elle se caractérise par un usage

<sup>1</sup> Sur la critique nietzschéenne du déterminisme, voir *PBM*, 21.

<sup>2</sup> *AC*, 54 ; *KSA*, 6, p. 237 ; *OPC*, 8\*, p. 220 ; voir aussi, entre autres, le fragment 22(25) de septembre-octobre 1888.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 52 ; p. 233 ; p. 217. Cf. aussi *AC*, 9.

<sup>4</sup> Cité par É. Blondel in *Nietzsche, le corps et la culture, op. cit.*, p. 239, note 237.

<sup>5</sup> « Qui donc a intérêt à s’évader de la réalité par le mensonge ? Celui qui souffre de la réalité » (*AC*, 15 ; *KSA*, 6, p. 182 ; *OPC*, 8\*, p. 172).

<sup>6</sup> « *Tour de force* : nier, condamner la pulsion dont on est l’expression, manifester constamment en acte et en parole le contraire de cette pulsion » (11(240), novembre 1887-mars 1888 ; *KSA*, 13, p. 95 ; *OPC*, 13, p. 282, trad. mod.). É. Blondel souligne le rapprochement qu’on peut faire ici avec la pensée freudienne : « La morale est dénégation des pulsions, désavoue cela même qu’elle pratique par une sorte de reniement ou de transformation-déformation verbale, prouvant par ce démenti l’émergence du désir qui la fait être et parler. [...] Enfin, Nietzsche distingue, comme Freud, le déni et la dénégation (*Verleugnung* et *Verneinung*) » (*Nietzsche, le corps et la culture, op. cit.*, p. 246-247).

*re-présentatif* (idéaliste) du discours, qui relève toujours selon Nietzsche du mensonge à soi. À l'opposé, dans la mesure où sa force lui permet de l'emporter sur la résistance que la réalité lui oppose, l'usage que la volonté forte fait du discours ne constitue que le prolongement de son affirmation créatrice ; en ce sens, elle se caractérise par l'assomption pleine et entière de la nature *poiétique* du discours. L'intention représentative s'oppose donc pour Nietzsche à l'intention *poiétique* (nous employons « intention » puisque pour lui, nous l'avons vu, tout discours est en dernier recours d'essence *poiétique*) comme le mensonge à la probité, et trace, dans l'ordre discursif, une ligne de partage entre la faiblesse et la force. Le caractère « véridique » des Grecs, par exemple, se reflète dans la célébration des instincts naturels et le culte artistique de l'apparence (le principe « apollinien »)<sup>1</sup>, c'est-à-dire dans le rapport de coïncidence avec la vitalité et la plasticité<sup>2</sup> fondamentales de la volonté de puissance, alors que le dogmatisme métaphysico-moral se constitue par leur (nécessaire) dénégation.

Or dans la mesure où la culture platonico-chrétienne, en tant que culture « idéaliste », se caractérise par la primauté accordée au discours, elle doit être comprise selon Nietzsche comme une vaste « entreprise » de déni, comme le triomphe d'un type de volonté (« volonté de mort ») dont le manque de probité constituerait le mode « naturel » et nécessaire de déploiement. En effet, le renversement dans la hiérarchie des instincts qui en marque l'origine, et dont Socrate constitue pour Nietzsche le symbole historique, fait apparaître au premier plan le travail créateur de la conscience, désormais attelée à la tâche de « devoir corriger l'existence »<sup>3</sup>. Cette « entreprise d'amendement », qui reçoit

<sup>1</sup> Cf. *GS*, préface, 4.

<sup>2</sup> Ce que S. Kofman nomme « l'instinct métaphorique » de la vie. C'est aussi à partir d'un critère de l'ordre de la probité qu'elle oppose ce qui relève d'un rapport « poétique » au discours au rapport idéaliste-représentatif : « L'instinct métaphorique, refoulé dans l'activité conceptuelle et scientifique où il ne se manifeste que sublimé et masqué, se donne libre cours dans d'autres domaines, dans le mensonge, le rêve, le mythe, l'art : il ose alors avouer sa perspective, reconnaître le masque comme masque, ceci, grâce à une surabondance de vie qui lui permet de *vouloir* l'illusion. L'instinct qui pousse l'homme à faire des métaphores, refoulé d'un champ, se déplace et se manifeste ailleurs : il est indestructible, car il ne fait qu'un avec la vie elle-même. Mais tantôt celle-ci se donne pour ce qu'elle est, évaluatrice, mensongère, artiste, tantôt elle se voile parce qu'elle n'est pas assez forte pour aller jusqu'au bout d'elle-même. Alors, elle vise seulement à dompter la puissance, à domestiquer le fort » (*op. cit.*, p. 108).

<sup>3</sup> *NT*, 13 ; *KSA*, 1, p. 89 ; *OPC*, 1\*, p. 98.

sa forme première et déterminante pour l'histoire de la culture judéo-chrétienne dans la métaphysique platonicienne et dans sa forme « populaire » qu'est le christianisme<sup>1</sup>, confie à la représentation discursive, par l'identification de la vérité (comme objet du discours) au bien suprême, c'est-à-dire par la création d'un théâtre fictif, la fonction de juger le réel, et, du coup, coupe le discours de son principe interne dont il a dès lors pour fonction d'améliorer illusoirement la condition. Derrière le reproche d'« idéalisme » par lequel Nietzsche stigmatise cette modalité dénégatrice et compensatoire du discours occidental, c'est avant tout l'inauthenticité foncière en tant que tendance inhérente à un type de vie, le type de la « décadence », qui est dénoncée<sup>2</sup>.

Toutefois, si le manque de probité constitue le mode naturel de déploiement de la volonté malade de la culture judéo-chrétienne, n'y a-t-il pas en revanche une difficulté lorsqu'on tente de l'opposer sur ce point à la santé de la culture grecque présocratique ? Nietzsche dit bien de la probité qu'elle est une nouvelle vertu, « l'une des plus récentes »<sup>3</sup>, et nous avons vu, en effet, comment elle est issue de la véracité chrétienne. Aussi l'« authenticité » grecque diffère-t-elle de la probité. Selon Nietzsche, les Grecs, qui se caractérisent par « une certaine *superficialité* du registre psychologique »<sup>4</sup>, pratiquent le mensonge « pour autrui », c'est-à-dire la comédie et le jeu des masques,

<sup>1</sup> *PBM*, préface.

<sup>2</sup> Les textes de la dernière période abondent en affirmations allant en ce sens. Par exemple : « avec quelle régularité la fausseté instinctive [...], l'incapacité absolue de regarder et de marcher droit, sont l'expression de la *décadence* » (*AC*, 52 ; *KSA*, 6, p. 233 ; *OPC*, 8\*, p. 217) ; « le degré de *fausseté* et d'opacité *psychologiques*, pour *sanctifier* les affects essentiels à la conservation et l'intensification de la puissance » (9(140), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 415 ; *OPC*, 13, p. 78) ; voir aussi le dernier chapitre d'*Ecce Homo* (« Pourquoi je suis un destin »). On consultera aussi les fragments du printemps 1888 particulièrement éloquentes à cet égard, où, sous la notion de « décadence », c'est, entre autres, le manque de probité de la religion, de la morale et de la philosophie qui est critiqué. Dans le cas de la philosophie, voir par exemple les fragments 14(109), (115), (116), (129), (134), (135) ; cf. aussi *AC*, 12 : « Je mets à part quelques Sceptiques — le seul type convenable dans toute l'histoire de la philosophie — : mais les autres ignorent les exigences élémentaires de la probité intellectuelle » (*KSA*, 6, p. 178 ; *OPC*, 8\*, p. 169).

<sup>3</sup> *A*, 456 ; *KSA*, 3, p. 275 ; *OPC*, 4, p. 242.

<sup>4</sup> Fragment 8(15), été 1883 ; *KSA*, 10, p. 337 ; *OPC*, 9, p. 348. En ce sens, « n'importe quelle formule de B. Gracian ou La Rochefoucauld ou Pascal va à l'encontre de tout le goût grec » (*ibid.*, p. 336 ; p. 347). Sur ce point, la position de Nietzsche semble avoir évolué depuis l'époque d'*Humain, trop humain* (cf. par exemple, *VO*, 214).

mais n'ont pas l'épaisseur de conscience requise pour le mensonge à soi<sup>1</sup>. Celle-ci nécessite le retournement contre soi des instincts (la « cruauté » envers soi) provoqué par le discours sacerdotal. Bref, le manque de probité comme son contraire ne peuvent apparaître qu'au sein d'une culture du ressentiment et de la mauvaise conscience. Ce qui caractérise la noblesse grecque selon Théognis n'est pas l'honnêteté envers soi-même de la conscience rigoureuse, mais plutôt quelque chose comme une authenticité spontanée, pré-réflexive ; chez les Grecs, dit Nietzsche, « le fait d'agir et de juger instinctivement ressortit au *bon* genre ; se ronger et s'analyser soi-même passent pour n'être pas noble. »<sup>2</sup> Aussi, en tant que critère typologique, la probité ne couvre-t-elle pas tout le champ éthique. Elle trace en effet une ligne de partage entre deux types moraux, mais à l'intérieur même de la culture judéo-chrétienne (en ce sens, il n'est pas sûr qu'il s'agisse de « types antagonistes »). La célébration de la vie de la culture tragique des Grecs découle d'une coïncidence spontanée avec ses forces vives, non pas d'une volonté délibérée de ne pas les recouvrir. Son « authenticité » est incidente si l'on peut dire, simple conséquence de sa puissance d'affirmer<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> « Combien les hommes étaient simples, en Grèce, dans la représentation qu'ils se faisaient d'eux-mêmes ! [...] que nos âmes et nos représentations de l'âme paraissent labyrinthiques au prix des leurs ! » (A, 169 ; KSA, 3, p. 151-152 ; OPC, 4, p. 134).

<sup>2</sup> Fragment 8(15), été 1883 ; KSA, 10, p. 335 ; OPC, 9, p. 347.

<sup>3</sup> On pourrait se demander s'il n'est pas possible de voir dans la notion grecque de *parrhêsia*, qui renvoie à la franchise, au franc-parler, quelque chose comme une version antique de la probité nietzschéenne. Selon Foucault, la notion ferait son apparition chez Euripide et, en ce sens, serait postérieure à cette époque de l'authenticité pré-réflexive de l'âge « tragique », et désignerait donc aussi autre chose que ce qui était visé par Théognis dans sa caractérisation de l'aristocratie telle que l'entend Nietzsche. Se penchant sur la *parrhêsia* dans le cadre de la relation « pédagogique » entre un maître et ses disciples, Foucault a montré qu'elle avait pour objet la transmission d'un savoir, de la « vérité », afin de permettre à ces derniers d'accéder à l'autonomie : « L'objectif de la *parrhêsia*, c'est de faire en sorte que celui auquel on s'adresse se trouve, à un moment donné, dans une situation telle qu'il n'a plus besoin du discours de l'autre. Et comment, et pourquoi n'a-t-il plus besoin du discours de l'autre ? Précisément, parce que le discours de l'autre a été vrai » (*L'herméneutique du sujet*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 362-363) ; de façon générale, « la *parrhêsia*, c'est la transmission [...] nue de la vérité elle-même » (*ibid.*, p. 366). En ce sens, les adversaires de la *parrhêsia* seraient la flatterie et la rhétorique. Contrairement à la probité, donc, la *parrhêsia* se déploierait dans le rapport à autrui (elle découlerait de la générosité du maître pour ses disciples, cf. *ibid.*, p. 369) et selon un souci pour la « vérité », et culminerait dans une espèce de « transparence » du maître dans la mesure où il devrait coïncider parfaitement avec ce qu'il dit : « Je dis vrai, je te dis vrai. Et ce qui authentifie le fait que je te dise vrai, c'est qu'effectivement je suis, comme sujet de ma conduite, absolument et totalement identique au sujet d'énonciation que je suis » (*ibid.*, p. 389). Foucault suggère même que la *parrhêsia* (dans sa version épicurienne) pourrait être considérée comme un précurseur de la pratique chrétienne de l'examen de conscience et de la confession (dans la mesure où l'obligation de vérité du maître à l'endroit de ses élèves se répercuterait dans le commerce des élèves entre eux, obligés les uns envers les autres à la même franchise) : « C'est la première fois que l'on trouve [...] cette obligation, qu'on retrouvera dans le christianisme, à savoir : à la parole de vérité qui

Encore une fois, on retrouve Nietzsche aux prises avec la difficulté de vouloir rejoindre par le détour de la conscience réflexive la vertu « inconsciente » du monde grec. La « confiance » ou la « franchise » envers soi de la noblesse aristocratique qu'il admire ressortit davantage à la naïve assurance de faire partie de la classe des « heureux », des « bien-nés »<sup>1</sup>, qu'à la perpétuelle auto-épreuve de la conscience qui fait la probité. Lorsque M. De Launay affirme, fidèle en cela à la pensée nietzschéenne, que la probité constitue « le début de la sagesse dionysiaque »<sup>2</sup>, cela traduit avant tout l'*espoir* de Nietzsche, espoir que la probité puisse, en démasquant le mensonge idéaliste, replacer la culture sur la voie de l'affirmation. Or cela ne va pas de soi, comme il ne va pas de soi que la probité soit un critère de vie « ascendante ». Si l'idéalisme négateur est toujours mensonger, le fait de ne pas l'être n'est pas une condition suffisante de l'affirmation. La force est toujours authentique, la sincérité n'est pas toujours forte. Plutôt que vers un retour à la « nature d'or » du monde homérique, à la « profondeur superficielle » des Grecs<sup>3</sup>, il est possible que la probité conduise à sa limite extrême le mouvement d'intériorisation de l'homme dont Nietzsche souhaitait plutôt, notamment en en faisant la généalogie, se libérer. Entre l'affirmation dionysiaque des Grecs et l'idéalisme mensonger de la culture judéo-chrétienne, la probité nietzschéenne semble tracer une autre voie, à mi-chemin entre l'improbité congénitale de la faiblesse et le naturel véridique de la force. Reste à savoir si elle débouche vers l'innocence affirmatrice retrouvée de l'enfant ou si elle ne fait que porter à sa conséquence ultime comme à une impasse la « ligne évolutive » de l'aménagement pulsionnel judéo-chrétien. La probité nietzschéenne n'est-elle qu'un moment transitoire ou constitue-t-elle

---

m'enseigne la vérité [...], je dois répondre — [...] je suis obligé de répondre — par un discours de vérité par lequel j'ouvre à l'autre [...] la vérité de mon âme propre » (*ibid.*, p. 374). Bref, la *parrhêsia* semble beaucoup plus proche de la véracité que de la probité. Du reste, Nietzsche, en bon philologue, en connaissait sûrement l'existence, et on a vu, rappelons-le, qu'il ne cesse d'insister sur le fait que la probité est une « nouvelle vertu », une « des plus récentes ».

<sup>1</sup> *GM*, I, 10.

<sup>2</sup> *Nietzsche. Œuvres*, préface, *op. cit.*, p. 26.

<sup>3</sup> *GS*, préface, 4.



plutôt, comme semble en témoigner le parcours de Nietzsche, le destin du « masochisme » judéo-chrétien de la conscience réactive désormais paralysée par sa lucidité ? « Vertu nouvelle » pour un type nouveau ou nouvelle et dernière forme de la vertu ascétique ? Il faut la suivre en ses conclusions.

## 2.2. L'« *ego fatum* » ou le cogito nietzschéen

### 2.2.1. Insuffisante radicalité du doute cartésien

Nous avons évoqué plus tôt l'analogie qu'on peut établir entre le questionnement que met en branle la probité nietzschéenne et le doute cartésien. Aux moralistes français, on aurait pu ajouter Descartes comme source de la probité. S'il n'est pas de ceux qui éveillent au mensonge à soi, en revanche, en tant que « héros » (Hegel) de la « liberté de l'esprit », il constitue certainement l'ancêtre de « l'esprit libre » nietzschéen. Rappelons à ce titre qu'en plus de la dédicace à Voltaire, c'est sous le patronage de Descartes que Nietzsche place le « livre pour esprit libres » qu'est *Humain, trop humain*, dont un extrait du *Discours de la méthode* est cité « en guise de préface ». Par sa sensibilité accrue à l'exigence de certitude dans la connaissance, Descartes représente une nouvelle étape dans le développement de la volonté de vérité à l'œuvre dans la culture platonico-chrétienne<sup>1</sup>, étape qui atteindra un sommet chez Nietzsche : « que m'importent la bonté du cœur, la finesse et le génie, dès lors [...] que le *désir de certitude* n'a point [...] la valeur de la plus intime convoitise et de la plus profonde nécessité »<sup>2</sup>. Or, avec cette

<sup>1</sup> En ce sens, au sujet de La Rochefoucauld et Descartes, Nietzsche parlera du « dix-septième siècle de sévère examen de conscience » (*EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *CW*, 3 ; *KSA*, 6, p. 361 ; *OPC*, 8\*, p. 330).

<sup>2</sup> *GS*, 2 ; *KSA*, 3, p. 373 ; *OPC*, 5, p. 42-43. Déjà, en 1873, Nietzsche remarque : « À quel point nous nous sommes éloignés du canon de la certitude » (*VM*, 1 ; *KSA*, 1, p. 878 ; *OPC*, 1\*\*, p. 280, trad. mod.). En ce sens, Heidegger peut affirmer à juste titre : « Nietzsche, sans s'en apercevoir suffisamment, est d'accord

exigence, c'est aussi une puissance nouvelle qui accède à la conscience. Le pouvoir de ne pas se laisser abuser, la « puissance de suspendre [s]on jugement »<sup>1</sup> que reconnaît Descartes à la fin de la première Méditation, désigne beaucoup plus que la disposition passive de refuser son assentiment à ce qui ne se présente pas avec le caractère de l'évidence ; elle dévoile bien plutôt le doute comme force active et suprême puissance de la pensée, c'est-à-dire comme sa vertu spécifique<sup>2</sup>. Et de même que chez Descartes le doute constitue l'épreuve intellectuelle déterminante pour la connaissance, de même la probité se traduit, contre son relâchement dans l'opinion ou la croyance, par l'auto-épreuve constante de la pensée. Nietzsche est cartésien en ceci que sa réflexion s'enracine dans la conscience, ou plutôt l'épreuve, que la liberté constitue l'élément naturel du penser. La recherche de la connaissance est donc une entreprise périlleuse puisque, soumise à une telle exigence, le risque est grand de ne jamais pouvoir s'arrêter. Péril que reconnaît Descartes au début de la seconde méditation<sup>3</sup>, ainsi que Nietzsche, par exemple dans le dernier aphorisme d'*Aurore* : « Peut-être racontera-t-on un jour que nous aussi, *tirant vers l'ouest, nous espérames atteindre une Inde*, — mais que notre destin fut d'échouer devant l'infini ? »<sup>4</sup>

Que le doute corresponde à une puissance active signifie qu'il est pris en charge par la pensée plutôt qu'il ne s'impose à elle. C'est ainsi que le doute cartésien peut être dit « méthodique », dans la mesure où il est mené selon un ordre de raisons et en vue d'une fin. De même, il y a une résolution nietzschéenne au doute qui ne va pas sans l'application de certaines règles. Nous l'avons vu, la probité commande la mise œuvre

---

en ceci avec Descartes que l'être signifie [...] le fait d'être solidement établi dans le penser, que la vérité signifie "certitude" » (*Nietzsche II, op. cit.*, p. 146).

<sup>1</sup> *Méditations métaphysiques*, in *Œuvres philosophiques*, tome II, Paris, Garnier, 1967, p. 412.

<sup>2</sup> Rappelons la proposition de Hegel : « Le scepticisme [...] est l'expérience effectivement réelle de ce qu'est la liberté de la pensée » (*Phénoménologie de l'esprit*, I, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, p. 171).

<sup>3</sup> « La Méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes [...] ; et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde [...] ; et je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain » (*op. cit.*, p. 414).

<sup>4</sup> *A*, 575 ; *KSA*, 3, p. 331 ; *OPC*, 4, p. 289.

d'une vigilance active, voire agressive, envers soi-même : « Ne jamais réprimer ni te taire à toi-même une objection que l'on peut faire à ta pensée ! Fais-en le vœu ! Cela fait partie de la probité première de la pensée. Tu dois chaque jour mener aussi campagne contre toi-même »<sup>1</sup>. On retrouve la même résolution à la défiance envers soi dans les préfaces de 1886 : « plein d'une maligne méfiance à mon égard [...] je pris parti contre moi-même »<sup>2</sup> ; « pourquoi cette dureté, cette suspicion, cette haine de mes propres vertus ? »<sup>3</sup>. Et encore dans *L'Antéchrist* : « Être probe dans les choses de l'esprit, qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire être sévère pour ses inclinations, mépriser les "beaux sentiments", faire de chaque oui, de chaque non, un cas de conscience ! »<sup>4</sup> Cette « nécessité, pour la pensée nietzschéenne, de se *contre-dire* résolument et incessamment, de ne pas s'adosser à elle-même, de ne pas faire fond sur sa propre vérité »<sup>5</sup> n'échappa pas à son fidèle ami Overbeck : « Je ne connais personne qui comme Nietzsche se rende la vie aussi difficile pour être d'accord avec soi-même »<sup>6</sup>.

Toutefois, Nietzsche a voulu « douter mieux que Descartes »<sup>7</sup>. En effet, le doute nietzschéen se veut plus « radical » que le doute cartésien : « Descartes n'est pas à mon sens suffisamment radical »<sup>8</sup>, et sa portée plus vaste : « je ne crois pas que personne ait jamais regardé le monde avec une suspicion aussi profonde »<sup>9</sup>. D'une part, en raison de la portée plus vaste de son entreprise : là où Descartes cherche à fonder la connaissance<sup>10</sup>, Nietzsche cherche, pour son propre compte et pour celui de la culture, à

<sup>1</sup> A, 370 ; KSA, 3, p. 244 ; OPC, 4, p. 215 (trad. mod.).

<sup>2</sup> HTH II, préface, 4 ; KSA, 2, p. 373 ; OPC, 3\*\*, p. 12.

<sup>3</sup> HTH I, préface, 6 ; KSA, 2, p. 20 ; OPC, 3\*, p. 19.

<sup>4</sup> AC, 50 ; KSA, 6, p. 230 ; OPC, 8\*, p. 214.

<sup>5</sup> J.-L. Nancy, *op. cit.*, p. 70.

<sup>6</sup> Lettre à Rohde du 23 septembre 1886, in Franz Overbeck, Erwin Rohde, *Briefwechsel*, *op. cit.*

<sup>7</sup> K. Jaspers, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, *op. cit.*, p. 219.

<sup>8</sup> Fragment 40(10), août-septembre 1885 ; KSA, 11, p. 632 ; OPC, 11, p. 369 ; « Descartes était superficiel », dit-il aussi dans *Par-delà bien et mal* (191 ; KSA, 5, p. 113 ; OPC, 7, p. 104). Aussi P. Wotling a-t-il récemment suggéré, à juste titre, que cette exigence de radicalité se trouve peut-être au cœur du questionnement nietzschéen : « il se pourrait bien que ce soit cette exigence qui constitue le signe distinctif de la pensée nietzschéenne, bien plus que tel ou tel contenu doctrinal, si célèbre qu'il soit ; [...] il y a bien chez Nietzsche, sur la base de cette exigence, une manière de recommencement radical » (« Les questions que les philosophes ne posent pas », *loc. cit.*, p. 251).

<sup>9</sup> HTH I, préface, 1 ; KSA, 2, p. 13 ; OPC, 3\*, p. 13.

<sup>10</sup> « Je ne saurais aujourd'hui trop accorder à ma défiance, puisqu'il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de méditer et de connaître » (*Méditation première*, *op. cit.*, p. 411).

« recouvrer la santé », c'est-à-dire à devenir ce qu'il est. Chez Descartes l'opinion est une menace pour le savoir, chez Nietzsche, en tant qu'elle véhicule les valeurs de l'idéalisme triomphant, elle est une menace pour la vie. De même, si la figure de la froide rationalité scientifique convient au premier, chez le second l'épreuve de la pensée est traversée par l'existence tout entière : « J'ai toujours écrit mes œuvres avec tout mon corps et ma vie : j'ignore ce que sont des problèmes "purement intellectuels". »<sup>1</sup> Plus grande portée du doute nietzschéen aussi dans la mesure où la probité, en tant qu'elle repose sur la reconnaissance du primat de la vie et du devenir sur la raison et la connaissance, disqualifie les prétentions du canon logico-discursif traditionnel à produire des propositions qui rejoindraient la réalité ainsi que celles de la prétendue objectivité de la conscience philosophique<sup>2</sup>.

L'exercice de la probité conduit à révéler le « manque de rigueur » du doute cartésien : « Soyons plus prudents que Descartes »<sup>3</sup>. En tant qu'effort de coïncidence de la pensée avec son lieu d'origine, avec ses sources vives, elle dénonce les conclusions hâtives d'une démarche qui n'aurait pas suivi jusqu'en ses conséquences ultimes sa propre exigence. Alors que Descartes avait résolu de douter jusqu'à ce qu'il rencontrât « quelque chose de certain », il se serait arrêté en chemin. Il aurait pris pour un donné indubitable ce qui n'était encore qu'un article de foi : « de ces fameuses "données internes" [...] aucune, jusqu'à présent, ne s'est avérée être une "donnée" de fait. »<sup>4</sup> Le fait qu'il soit « resté pris au piège des mots »<sup>5</sup> et de la grammaire l'aurait conduit à s'éloigner de la certitude : par la croyance en la grammaire, qui rapporte toute activité à un « sujet », « on suppose des "choses" et leurs "activités", et nous voilà bien loin de la certitude immédiate »<sup>6</sup>. En vérité, s'il s'était limité à ce qu'enseigne

<sup>1</sup> Fragment 4(285), été 1880 ; *KSA*, 9, p. 170 ; *OPC*, 4, p. 450 (trad. mod.). Voir déjà la description du philosophe en *VO*, 171.

<sup>2</sup> Voir *PBM*, 5.

<sup>3</sup> Fragment 40(23), août-septembre 1885 ; *KSA*, 11, p. 639 ; *OPC*, 11, p. 376.

<sup>4</sup> *CI*, « Les quatre grandes erreurs », 3 ; *KSA*, 6, p. 90 ; *OPC*, 8\*, p. 90.

<sup>5</sup> Fragment 40(23), août-septembre 1885 ; *KSA*, 11, p. 639 ; *OPC*, 11, p. 376.

<sup>6</sup> *Ibid.* ; p. 639-640 ; p. 376.

l'expérience, il aurait vu selon Nietzsche que l'épreuve de sa propre pensée à laquelle le conduisit son doute ne contenait rien en elle lui permettant de la rapporter à une « chose », et encore moins à un sujet. En plus d'être en quelque sorte inscrites dans la grammaire, ces croyances reposent sur la croyance au « caractère causal de la volonté. »<sup>1</sup> Que l'action puisse être rapportée à la volonté comme à sa cause, voilà qui n'est pas donné dans l'expérience. La probité comporte une plus grande rigueur : « Depuis lors, nous y avons regardé de plus près »<sup>2</sup>. Or l'examen révèle que la « volonté ne met rien en mouvement, [...] ne fait qu'accompagner des événements, elle peut même faire totalement défaut. »<sup>3</sup> Avec cette croyance, tombent aussi celles « qu'une pensée ait une cause »<sup>4</sup>, et, plus précisément, que cette cause soit un « moi ». Qu'est-ce alors que le moi ? « Il est devenu une fable, une fiction, un jeu de mots : il a tout à fait cessé de penser, de sentir et de vouloir »<sup>5</sup>, conclut Nietzsche en se référant explicitement à la définition cartésienne<sup>6</sup>. La conscience ne révèle qu'un donné multiple qui ne pointe en direction d'aucune unité. À la limite, la notion même de « conscience » ressortit déjà à la fiction, n'a de réalité que nominale : ce qui est donné dans l'expérience n'est que pure multiplicité phénoménale, le reste n'est que substantialisation illusoire produite au moyen du langage.

### 2.2.2. La critique de Descartes à partir de la probité en tant qu'auto-épreuve de la pensée

Nietzsche ne fait donc ici que poursuivre la démarche cartésienne en quelque sorte, relevant ses erreurs, ou plutôt ses conclusions hâtives<sup>7</sup>. C'est à son propre critère de

<sup>1</sup> *CI*, « Les quatre grandes erreurs », 3 ; *KSA*, 6, p. 90 ; *OPC*, 8\*, p. 90.

<sup>2</sup> *Id.*

<sup>3</sup> *Ibid.* ; p. 91 ; p. 90.

<sup>4</sup> *Ibid.* ; p. 90 ; p. 90.

<sup>5</sup> *Ibid.* ; p. 91 ; p. 90. Voir aussi *PBM*, 16 et 17.

<sup>6</sup> « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent », (*Méditation seconde, op. cit.*, p. 420-421).

<sup>7</sup> À côté du courage, la patience constitue en effet l'autre condition nécessaire de la probité. Et si, selon Nietzsche, la probité est une « nouvelle vertu », c'est bien que l'un et l'autre brillent par leur absence dans

certitude que Descartes est mesuré. Non pas qu'il ait « manqué » la volonté de puissance ou la nature dérivée et « superficielle » de la conscience : victime de préjugés, prisonniers des fictions utiles pour la vie<sup>1</sup>, il n'a tout simplement pas porté son regard assez loin : « nous y avons regardé de plus près », dit Nietzsche. Bref, c'est au nom de la probité, de l'auto-examen de la pensée, non pas de sa propre « métaphysique », que Nietzsche critique Descartes. Comme l'affirme M. Haar : « l'expérience ne fournit aucune donnée qui soit strictement *identique*, strictement *une* »<sup>2</sup>. L'« expérience » seule suffit à dénoncer l'illusion du « cogito », celle que peut faire tout penseur absolument rigoureux, c'est-à-dire probe. C'est à raison qu'E. Fink parle d'une « nouvelle expérience du monde chez Nietzsche »<sup>3</sup>, expérience qu'il place, entre autres, au fondement de sa critique des concepts et des catégories métaphysiques :

« l'interprétation fictionnaliste de la connaissance humaine ne repose pas chez Nietzsche sur une critique de la raison, sur une analyse méthodique et rigoureuse de la faculté cognitive. Elle s'appuie sur le témoignage d'une expérience, d'une expérience assurément insolite et rare, celle d'une intuition divinatrice, d'un regard visionnaire qui traverse le grillage des concepts, avant tout des concepts ontologiques et, derrière le masque pétrifié de l'être, saisit le flux vivant du devenir vaste comme le monde »<sup>4</sup>.

Précisons toutefois, contre Fink, que cette expérience ne résulte ni d'une « intuition divinatrice », ni d'un « regard visionnaire » ; elle constitue plutôt l'expérience d'une conscience « dressée » par une longue tradition, qui reçoit en héritage à la fois l'aptitude et la disposition à l'analyse psycho-généalogique, c'est-à-dire la probité comme la vertu

---

la tradition platonico-chrétienne : « c'est bien l'aptitude à la suspension du jugement, à l'*ephexis*, qui fait défaut dans l'attitude ordinaire des philosophes : contre la précipitation qui les pousse à s'emparer désespérément d'une élucidation qu'ils avaient, peut-être à leur insu, visée dès le départ, il convient de rendre ses droits à la lenteur » (P. Wotling, « Les questions que les philosophes ne posent pas », *loc. cit.*, p. 253). Voir aussi *CI*, « Ce qui manque aux Allemands », 6.

<sup>1</sup> La critique du sujet fournit un exemple de l'affrontement entre « l'aspiration impulsive à la vérité et ces erreurs conservatrices de la vie » (*GS*, 110) qui constitue aujourd'hui le lot du penseur selon Nietzsche.

<sup>2</sup> *Nietzsche et la métaphysique*, *op. cit.*, p. 130.

<sup>3</sup> Il s'agit du titre de son exposé au colloque de Cerisy de juillet 1972.

<sup>4</sup> « Nouvelle expérience du monde chez Nietzsche », in *Nietzsche aujourd'hui ?*, t. 2, Paris, UGE, 1973, p. 357.

de cette « conscience derrière la conscience », pour laquelle les certitudes de la conscience philosophique ou morale encore naïve se révèlent désormais incertaines en regard d'une nouvelle exigence de certitude qui ne cesse de rappeler la pensée à son enracinement dans le devenir. La « nouvelle expérience du monde » est avant tout une nouvelle expérience du penser.

Mais n'est-ce pas toutefois au nom de l'affirmation de la vie que Nietzsche se livre à cette critique ? Ne s'inscrit-elle pas dans le projet plus général d'en libérer les forces vives pour paver la voie d'une culture nouvelle, « dionysiaque » ? N'avons-nous pas affirmé plus tôt que la probité, comme le doute cartésien, était un moyen en vue d'une fin, en l'occurrence de la santé et de la découverte du « vrai soi » comme fin ? Comme l'affirme M. Haar, la critique semble ici avoir une fin « pratique » : non pas « la préoccupation spéculative de la “connaissance de soi”, mais [...] une préoccupation pratique, étonnamment ambitieuse, celle de changer l'essence même de la subjectivité. »<sup>1</sup> En ce sens, il s'agirait de retrouver et de libérer la richesse et les potentialités du corps et de son individualité plurielle cachées et étouffées sous les prétentions totalitaires du sujet conscient, instance superficielle et « réactive » par essence. Or cette restitution doit passer par la reconnaissance du primat de l'inconscient, de la pulsion et, de façon générale, de la « grande raison » du corps<sup>2</sup> sur l'activité consciente.

Mais dans ce cas, nous serions confrontés à un amalgame de motifs philosophiques où la probité, qui reprend et affine le parcours dissolvant du doute cartésien, ne constituerait plus dès lors qu'une force mise au service de cette autre tendance de l'esprit nietzschéen, son « idéalisme », et automatiquement perdue par cette compromission. Idéalisme, premièrement, parce que toute interprétation dogmatique de la pulsion, de l'instinct ou de l'inconscient ne ferait que retomber sous le coup de l'illusion substantialiste. Ensuite,

<sup>1</sup> Nietzsche et la métaphysique, *op. cit.*, p. 133.

<sup>2</sup> Cf. APZ, I, « Des contempteurs du corps ».

parce que la nature même de la thèse a pour effet de récuser les prétentions de la réflexion à rejoindre la « vérité » du corps : en effet, si la « logique de notre pensée consciente n'est qu'une forme grossière et simplifiée de cette pensée, dont notre organisme, et bien plus chacun de ses organes particuliers, a besoin »<sup>1</sup>, si donc les « pensées sont ce qu'il y a de plus superficiel »<sup>2</sup>, comment serait-il possible de « dire le corps » sans tomber dans la plus patente contradiction ? Comme l'affirme M. Haar : « Nietzsche [...] ne devrait pas se donner [...] l'intuition intellectuelle de cette pensée organique à laquelle nous ne pouvons pourtant pas avoir d'accès direct et dont en toute rigueur nous ne pouvons rien savoir, puisqu'en vertu de l'essence déformante et superficialisante de la conscience et du langage, nous n'en avons qu'une image falsifiée, ou infiniment amenuisée. La "grande raison" est en toute rigueur ineffable »<sup>3</sup>. Plus encore, c'est la thèse même voulant que ce soit le corps et sa « grande raison » qui « pense » qui se heurte à la difficulté de ne pouvoir être posée par la pensée consciente sans se voir du coup ravalée au rang de phénomène secondaire, de symptôme de processus organiques. L'affirmation du primat du corps ne peut être interprétée en toute logique qu'en tant que métaphore, « interprétation », de la vie comme processus interprétatif. À ce titre, elle n'est plus la *fin* de la critique mais le *constat* qui la rend possible. Enfin, et de façon plus générale, parce qu'on ne peut ordonner la probité à un postulat initial, à un présupposé, sans du coup la rabaisser au niveau de l'idéalisme de la « véracité », c'est-à-dire d'une vertu déterminée par un objet affecté d'une valeur suprême échappant à toute mise en question, par une « vérité », un « monde vrai » qu'elle aurait pour fonction de dévoiler. Contre l'idéalisme de ce « platonisme inversé », le dernier mot de la probité doit être la perpétuelle mise à l'épreuve de soi de la pensée, sans finalité, qui lui interdit de jamais « s'éprendre de ses propres voies » et de « poser sa bêche ». Et s'il est vrai qu'en ce sens une bonne partie de la philosophie de Nietzsche

<sup>1</sup> Fragment cité par M. Haar in *Nietzsche et la métaphysique*, op. cit., p. 178.

<sup>2</sup> *Id* ; cf. aussi *GS*, 333.

<sup>3</sup> *Nietzsche et la métaphysique*, op. cit., p. 179.



doit être attribuée à un « relâchement » de sa probité<sup>1</sup>, on y trouve aussi des traces qui témoignent d'une expérience où elle semble avoir été poussée à ses conséquences ultimes. La poursuite de l'épreuve cartésienne du doute jusqu'à une transformation de la conscience relève de cette expérience.

Ouvrons une parenthèse. Parallèlement à cette critique de la démarche cartésienne au nom d'une plus grande rigueur dans l'exigence de certitude, on trouve aussi parfois à l'œuvre chez Nietzsche (dans les fragments posthumes) un autre motif : si Descartes n'a pas été assez radical, c'est parce que l'exigence même de certitude ne s'imposerait pas avec nécessité : « Son exigence : obtenir quelque chose qui soit plus certain, et son désir : “je ne veux pas être trompé”, font inévitablement poser la question “pourquoi pas ?” Bref, préjugés moraux (ou raisons d'utilité) en faveur de la certitude »<sup>2</sup>. Autrement dit, l'exigence de certitude serait une conséquence du « pragmatisme vital », simple « question seconde », et donc elle-même susceptible d'être élucidée par un questionnement plus radical, en l'occurrence le questionnement généalogique. Soit. Cela ne signifie toutefois pas que Nietzsche lui-même, en tant que philosophe de la probité, se soit « libéré » de cette exigence : l'origine platonico-chrétienne de sa vertu propre plaide plutôt en faveur du contraire. De plus, il est indéniable que la démarche critique de Nietzsche — critique du cogito, des notions de substance, d'identité, de causalité, enfin des catégories métaphysiques en général — ne s'effectue pas simplement au nom de l'utilité pour la vie. Nietzsche prétend « y voir de plus près », et montrer à quel point, pour des motifs « utilitaires », le manque de rigueur règne dans l'édifice du savoir. En dernier lieu, ce serait confondre la cause et l'effet que de prétendre que l'hypothèse de la volonté de puissance ou de la vie comme processus interprétatif, invalide toute recherche

<sup>1</sup> Nietzsche n'échappe pas sur ce point à ce qu'il dit des philosophes en général : « Dans toute philosophie il arrive un moment où la “conviction” du philosophe monte sur la scène » (*PBM*, 8 ; *KSA*, 5, p. 21 ; *OPC*, 7, p. 26). Contre ce penchant, il se prescrit donc la vigilance : « Et si notre probité en vient à se lasser et soupire [...], restons *durs*, nous les derniers stoïciens » (*PBM*, 227 ; *KSA*, 5, p. 162 ; *OPC*, 7, p. 145).

<sup>2</sup> Fragment 40(10), août-septembre 1885 ; *KSA*, 11, p. 632 ; *OPC*, 11, p. 369.

menée au nom de la certitude<sup>1</sup>. D'une part, nous venons de le dire, on n'invalide pas un fait, et c'est un fait qu'un certain type de vie la recherche ; d'autre part, et surtout, il est clair que l'hypothèse de la volonté de puissance ne constitue pas pour Nietzsche une hypothèse au même titre que les hypothèses idéalistes, mais qu'elle lui semble plus certaine (sa portée fût-elle simplement métaphorique), ou, à tout le moins, moins incertaine (c'est l'*ego fatum* qui sera le véritable « indubitable » nietzschéen). Or puisque c'est cette hypothèse (en tant qu'elle fonde le questionnement généalogique) qui permet à Nietzsche de mettre en doute la radicalité de la question de la certitude, il faut admettre que c'est d'abord au nom de la certitude elle-même que cette mise en question est possible<sup>2</sup>. En une phrase, cela revient à dire : « ce désir de certitude, il cache en réalité autre chose, j'en suis certain » !

On peut aborder la pensée de Nietzsche à partir des questions traditionnelles de la philosophie : quel est le problème qui met en branle sa pensée ? Qu'est-ce qui suscite son étonnement philosophique ? Que cherche-t-il à fonder ? etc. Questions assurément légitimes, qui visent à dégager l'*objet* du questionnement. Nietzsche s'interroge en effet sur le rapport entre le savoir et la morale, entre la morale et la vie, sur le rôle de l'art, sur le sort de la culture, sur le problème du nihilisme, etc. Toutefois, de cette façon on ne peut avoir accès à cette autre dimension de sa pensée que décrit l'expérience de la probité. Celle-ci ne renvoie pas à son activité créatrice de penseur, elle n'est pas le fruit de sa conscience questionnante. De ce point de vue, Nietzsche n'est pas tant le sujet de la probité que son objet. Pas plus que le faible ne « choisit » l'hypocrisie et la dissimulation, Nietzsche ne choisit-il d'être probe ; la probité est une force, et « toute force, à chaque instant, va jusqu'au bout de ses conséquences »<sup>3</sup>. Poussé à toujours se

<sup>1</sup> Comme semble le suggérer P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, op. cit., p. 66, note 3 (il s'agit d'un texte antérieur à celui que nous avons cité quelques paragraphes plus haut).

<sup>2</sup> En ce sens, Nietzsche pourra dire qu'« à la fin, le doute se tourne aussi contre lui-même : doute du doute » (1(19), automne 1885-printemps 1886 ; *KSA*, 12, p. 15 ; *OPC*, 12, p. 24).

<sup>3</sup> *PBM*, 22 ; *KSA*, 5, p. 37 ; *OPC*, 7, p. 41.

« surmonter » lui-même, il est probe à son corps défendant, pourrait-on dire<sup>1</sup>. Ainsi, par exemple, l'aphorisme 335 du *Gai savoir* cité plus haut, consacré à l'éloge de la « physique », se termine aussi par un éloge de sa probité en tant qu'elle le *contraint* (*zwingt* ; le mot est même souligné par Nietzsche) à cet éloge de la physique<sup>2</sup>. Rappelons l'observation de L. Andreas-Salomé selon laquelle Nietzsche, en sa « quête de vérité », semble soumis à « une force plus élevée, indépendante de sa propre personne »<sup>3</sup>. Par conséquent, il ne s'agit plus tant ici de se demander ce que Nietzsche pense, mais plutôt qu'elle est l'expérience, l'épreuve intime que constitue désormais pour lui le penser. En ce sens, comme le souligne S. Zweig, « il faut que l'on renonce [...] à ces questions de maître d'école : “Que voulait Nietzsche ? Que pensait Nietzsche ? Vers quel système, quelle philosophie tendait-il ?” Nietzsche ne voulait rien : il y a simplement en lui une passion excessive de la vérité »<sup>4</sup>. En plus de son « oeuvre », de la somme de ses thèses philosophiques, sa réflexion se distingue par cette expérience singulière de n'avoir cessé d'être une prise de conscience, qui est toujours du même coup un élargissement de la conscience. Prise de conscience du « mensonge idéaliste », donc, mais aussi prise de conscience de cette prise de conscience elle-même. La pensée de Nietzsche est portée en aval par ses problèmes et ses thèses philosophiques et en amont par la vertu qui la pousse à se saisir au lieu de son jaillissement. Elle est toujours tournée vers elle-même lors même qu'elle est tournée vers le monde ; non pas vers le dedans, mais au point de son émergence, avant la constitution d'un « dedans » et des autres fictions utiles produites par le langage simplificateur. Cette expérience, il la reçoit en héritage en tant

<sup>1</sup> « Un jour le Voyageur referma violemment une porte derrière lui, s'arrêta et se mit à pleurer. Puis il dit : “Cette propension, cette impulsion au vrai [...], au certain ! Que je lui en veux ! Pourquoi ce sombre et passionné traqueur s'attache-t-il précisément à *moi* ? J'aimerais prendre du repos, mais il ne le permet pas ! [...] Il me faut avancer encore, lever ce pied las, ce pied blessé [...]” » (GS, 309 ; KSA, 3, p. 545-546 ; OPC, 5, p. 198).

<sup>2</sup> « Vive la physique ! Et davantage encore ce qui nous *contraint* d'y venir — notre probité ! » (KSA, 3, p. 564 ; OPC, 5, p. 214). L'expérience « coercitive » de sa probité est de nouveau évoquée dans *Par-delà bien et mal* : « La probité — [...] la vertu dont ne nous ne pouvons nous affranchir » (227 ; KSA, 5, p. 162 ; OPC, 7, p. 144 ; nous soulignons).

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 103.

<sup>4</sup> Nietzsche, *op. cit.*, p. 68.

qu'il se situe à la pointe extrême du mouvement socratico-chrétien de retour sur soi de la pensée, mouvement dont Descartes inaugure le moment de la « critique ». C'est cette même expérience<sup>1</sup> que Descartes ne serait parvenu à faire qu'imparfaitement que Nietzsche croit mener à son terme : faire la pure expérience de ce qui se donne de manière indubitable dans la pensée. Et là même où il semble contester la légitimité de l'exigence de certitude, c'est au nom de cette même exigence qu'il le fait.

### 2.2.3. Le *fatum* comme expérience première

À quoi aboutit alors la résolution de n'accorder crédit qu'à ce qui est effectivement donné dans l'expérience ? Que « voit » Nietzsche que n'avait pu voir Descartes qui, selon lui, n'avait pas saisi toute la mesure de la liberté de l'esprit ? Tout d'abord que la notion de « pensée » renvoie à une activité « psychique » complexe : « La pensée [...] se présente [...] habituellement entourée et obscurcie par une cohue de sentiments, de désirs, de penchants, également d'autres pensées ; assez souvent on peut à peine la distinguer d'un “vouloir” ou d'un “sentir” »<sup>2</sup>. La « vie de l'esprit » ne se présente pas sous la forme d'une juxtaposition des produits de facultés diverses, mais comme un tissu indivisible. Tout cloisonnement est artificiel. Il n'y aurait pas, d'une part, la pensée et, de l'autre, l'affectivité. L'intellection a toujours selon Nietzsche une composante affective de même que l'affect contient une forme d'intellection<sup>3</sup>. De plus, l'observation révèle que cette activité se déroule hors du contrôle du « sujet » : « une pensée se présente quand “elle” veut, et non pas quand “je” veux »<sup>4</sup>. « Je » suis le *siège* d'un

<sup>1</sup> Comme l'a souligné F. Alquié : « Il y a [...] au point de départ, une *expérience* ontologique du moi comme existant » (*Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 416, note 1 ; nous soulignons).

<sup>2</sup> Fragment 38(1), juin-juillet 1885 ; *KSA*, 11, p. 595 ; *OPC*, 11, p. 329 (trad. mod.) ; « si je n'avais pas tranché la question d'avance et pour mon compte, comment pourrais-je juger que ce qui a lieu n'est pas plutôt un “vouloir” ou un “sentir” ? » (*PBM*, 16 ; *KSA*, 5, p. 30 ; *OPC*, 7, p. 34, trad. mod.).

<sup>3</sup> Cf. par exemple, *A*, 35.

<sup>4</sup> *PBM*, 17 ; *KSA*, 5, p. 31 ; *OPC*, 7, p. 35.

processus, j'en suis donc « plus le spectateur que l'auteur »<sup>1</sup>. Or si les pensées viennent quand « elles » veulent, c'est donc aussi qu'elles ne proviennent pas d'un « moi ». Si la conscience n'est pas source et maîtresse de ses « pensées », le primat de ce qui est « inconscient » peut donc être en quelque sorte « déduit » de l'observation : « Il est *visible* que la conscience n'est qu'un moyen »<sup>2</sup>. L'« inconscient », ou disons la « raison du corps », n'est donc pas une simple supposition, mais la formulation nietzschéenne, métaphorique, du « donné expérimental » de l'inscription de l'activité consciente dans l'ordre de la vie dont elle ne constitue qu'un « petit segment »<sup>3</sup>, une bande visible.

La probité est impuissante à fonder une « inversion des valeurs ». Son destin n'est pas de produire un nouveau discours philosophique, mais d'opérer une transformation radicale de la conscience. Descartes n'avait pas vu le « *Danger du langage pour la liberté de l'esprit*. »<sup>4</sup> Prisonnier des préjugés contenus dans les mots et la grammaire, il n'a pu faire remonter sa réflexion jusqu'à son milieu d'origine. Milieu qui constitue le point d'arrimage de la pensée à l'irrationnel qui la détermine et qui la traverse sans toutefois jamais pouvoir être dit. En ce sens, cette expérience ne peut plus être qualifiée de « certitude immédiate » que viendrait révéler l'« introspection » ou la méditation nietzschéenne : une telle expression relève encore de la « duperie des mots »<sup>5</sup>. Plus « certain » que la notion de « certitude immédiate » (qui renvoie plutôt à une « série de questions métaphysiques »<sup>6</sup>), pourrait-on dire, il y a le devenir, la « matrice originare ». Or, évidemment, « les moyens d'expression du langage sont inutilisables pour exprimer le devenir »<sup>7</sup>. Ce qui ne signifie cependant pas qu'il ne puisse être « éprouvé ». Et tel est en effet l'aboutissement de la probité : de reconduire la pensée, par-delà l'écran du

<sup>1</sup> Fragment 38(1), juin-juillet 1885 ; *KSA*, 11, p. 595 ; *OPC*, 11, p. 329 (trad. mod.).

<sup>2</sup> Fragment cité par J. Granier in *Nietzsche. Vie et vérité. Textes choisis, op. cit.*, p. 50 (nous soulignons).

<sup>3</sup> *Id.* ; « la pensée qui devient *consciente* n'est qu'une infime partie » (*GS*, 354 ; *KSA*, 3, p. 592 ; *OPC*, 5, p. 241).

<sup>4</sup> *VO*, 55 ; *KSA*, 2, p. 577 ; *OPC*, 3\*\*, p. 188.

<sup>5</sup> *PBM*, 16 ; *KSA*, 5, p. 29 ; *OPC*, 7, p. 34 (trad. mod.).

<sup>6</sup> *Ibid.* ; p. 30 ; p. 34.

<sup>7</sup> Fragment 11(73), novembre 1887-mars 1888 ; *KSA*, 13, p. 36 ; *OPC*, 13, p. 234.

langage, à l'expérience de la vie de l'esprit, à l'« éclat matinal »<sup>1</sup>, expérience silencieuse et sans finalité, où toute volonté thétique est éprouvée comme un relâchement et une trahison : « nos vraies expériences capitales sont tout sauf bavardes. Elles ne sauraient se communiquer, même si elles le voulaient. C'est qu'il leur manque la parole. Ce pour quoi nous trouvons des paroles, c'est que nous l'avons dépassé. »<sup>2</sup>

C'est en effet à l'expérience silencieuse de l'inscription de la conscience dans le devenir que conduit la probité, à la conscience de soi de la pensée comme pensée vivante. En ce sens, c'est à juste titre que J.-L. Nancy, commentant le titre de l'aphorisme 456 d'*Aurore* (« *Une vertu en devenir* »), l'interprète comme signifiant non seulement que la probité « a encore à s'accomplir », mais surtout « qu'elle est essentiellement vertu-en-devenir »<sup>3</sup>. Elle est « vertu-en-devenir » ce qui « permet bien d'identifier la *Redlichkeit* avec le devenir lui-même “comme vertu” »<sup>4</sup>. La probité est « vertu-en-devenir » en tant qu'elle renvoie à une conscience qui en elle-même épouse le devenir de la vie. C'est ainsi que, paradoxalement, la voie de la lucidité extrême conduit à une vision de la réalité qui se rapproche de celle qui accompagne l'ivresse dionysiaque et, de façon générale, le « sentiment tragique » des Grecs tel que le conçoit Nietzsche : « *être soi-même* la volupté éternelle du devenir »<sup>5</sup>. En deçà du langage et des identités fictives, elle constitue en quelque sorte une fenêtre ouverte par le devenir sur lui-même tel qu'il se manifeste dans le flux de la vie psychique, dont l'origine et le déroulement échappent à toute tentative de maîtrise et ne peuvent qu'être « constatés » dans leur apparaître.

À un premier niveau, cette expérience nouvelle a pour effet de rabaisser la prétention de l'homme à se poser en face du monde : « nous éclatons de rire rien qu'à voir “l'homme *et* le monde”, placés l'un à côté de l'autre, que sépare la sublime prétention du

<sup>1</sup> *PBM*, 296 ; *KSA*, 5, p. 240 ; *OPC*, 7, p. 209.

<sup>2</sup> *CI*, « Divagations d'un “inactuel” », 26 ; *KSA*, 6, p. 128 ; *OPC*, 8\*, p. 123. Cf. aussi *GS*, 298.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 70.

<sup>4</sup> *Id.*

<sup>5</sup> *CI*, « Ce que je dois aux Anciens », 5 ; *KSA*, 6, p. 160 ; *OPC*, 8\*, p. 151.

petit mot : “*et*” ! »<sup>1</sup> À un second niveau, elle contribue à dissoudre le dualisme oppositionnel du sujet et de l’objet qui fournit le cadre habituel de l’expérience de la conscience. Contre la « falsification métaphysique » qui détermine un rapport au monde sous la forme de l’opposition, le développement de la probité va de pair, selon Nietzsche, avec celui du « sens historique », « qui ne fait que naître »<sup>2</sup>, et qui désigne cette modification de l’épreuve de la subjectivité dans le sens d’une conscience de son rattachement et de son enracinement dans la totalité de la vie et de l’histoire : « nous ne croyons qu’au devenir seulement, aussi dans le domaine de l’esprit, nous sommes *historiques* de part en part »<sup>3</sup>. Le « sens historique » ne désigne pas simplement une méthode (quoiqu’il en implique une) ou une manière de penser, mais bien plutôt une autre *expérience* de la pensée et, par le fait même, du monde. Or cette expérience s’enracine dans la conscience d’appartenir à un ordre trans-individuel. Il s’agit en effet pour Nietzsche d’« éprouver d’une manière *cosmique* »<sup>4</sup>. Non seulement « un *courant commun* [...] traverse tous les individus »<sup>5</sup>, mais, dit-il, la totalité du temps est inscrite en chacun d’eux : « J’ai découvert pour ma part que la vieille humaine animalité, voire la totalité des temps originels et du passé de tout être sensible continuaient à poétiser, à aimer, à conclure en moi »<sup>6</sup>. Non pas simplement en tant qu’il en est la conséquence ou le résultat, mais parce que tout ce qui a été continue d’agir en lui : « L’“*individuum*” [...] n’est rien en soi, pas un atome, pas un “maillon de la chaîne” [...] : il est toute l’unique lignée de l’homme jusqu’à lui compris »<sup>7</sup>. Puisque « tout homme est lui-même une part de la fatalité »<sup>8</sup>, cela signifie aussi en quelque sorte que le *fatum* tout entier est présent

<sup>1</sup> GS, 346 ; KSA, 3, p. 581 ; OPC, 5, p. 231. Chez les « modernes », Spinoza, ici encore, a tracé la voie en posant que l’homme n’est pas « un empire dans un empire ».

<sup>2</sup> Fragment 15(17), automne 1881 ; KSA, 9, p. 642.

<sup>3</sup> Fragment 34(73), avril-juin 1885 ; KSA, 11, p. 442 ; OPC, 11, p. 171 (trad. mod.).

<sup>4</sup> Fragment 11(7), printemps-automne 1881 ; KSA, 9, p. 443 ; OPC, 5, p. 299 (Nietzsche souligne ici avec assez d’insistance pour que les termes soient mis en caractères gras dans l’édition Colli-Montinari).

<sup>5</sup> Fragment cité par M. Haar in *Nietzsche et la métaphysique*, op. cit., p. 152.

<sup>6</sup> GS, 54 ; KSA, 3, p. 416-417 ; OPC, 5, p. 79. En ce sens, dit Nietzsche, « l’individu lui-même est une erreur » (11(7), printemps-automne 1881 ; KSA, 9, p. 442-443 ; OPC, 5, p. 299).

<sup>7</sup> CI, « Divagations d’un “inactuel” », 33 ; KSA, 6, p. 132 ; OPC, 8\*, p. 126-127.

<sup>8</sup> VO, 61 ; KSA, 2, p. 580 ; OPC, 3\*\*, p. 190.

en chaque homme : « On ne peut excepter le caractère fatal de son être du caractère fatal de tout ce qui a été et de tout ce qui sera. »<sup>1</sup> L'individu dépend du tout, qui est donc à son tour impliqué par lui : en effet, si l'« individu n'est jamais, sous quelque angle qu'on le considère, qu'un fragment de *fatum* », cela signifie que de « lui dire "change !", c'est exiger que tout change aussi, et même rétroactivement. »<sup>2</sup>

Aussi ne faudrait-il pas écarter trop rapidement, en la mettant sur le compte du délire, la célèbre proposition qu'on retrouve dans la lettre à Burckhardt du 6 janvier 1889 : « au fond je suis chaque nom de l'histoire »<sup>3</sup>. Elle s'inscrit dans la cadre d'une expérience de la conscience qui précède de beaucoup l'effondrement du 3 janvier : l'expérience récurrente, « typique »<sup>4</sup>, du rattachement de l'individualité à l'ordre de la nature et de l'histoire, qui traverse comme une tonalité fondamentale l'œuvre entière de Nietzsche depuis les textes de jeunesse<sup>5</sup> jusqu'aux lettres de la « folie ». « Il n'y a plus de hasard dans mon existence »<sup>6</sup>, « je suis moi-même le *fatum* »<sup>7</sup>. Poussée à sa limite, l'expérience du « je pense » se comprend comme un « je suis pensé », pensé par la vie et le temps qui passent tout entier en « moi »<sup>8</sup>. Le sujet réflexif se découvre comme le « moment de la réflexion » du devenir, non pas en tant qu'il le saisit dans sa vérité, mais en tant qu'ouverture du *fatum* sur lui-même. « Énorme retour sur soi-même : prendre

<sup>1</sup> *CI*, « Les quatre grandes erreurs », 8 ; *KSA*, 6, p. 96 ; *OPC*, 8\*, p. 95.

<sup>2</sup> *Ibid.*, « La morale, une anti-nature », 6 ; p. 87 ; p. 86. « Dans le monde réel, où tout est rigoureusement enchaîné et contingent, condamner et ignorer systématiquement quelque chose revient à tout ignorer systématiquement et à tout condamner » (14(153), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 337 ; *OPC*, 14, p. 119-120) ; cf. aussi 25(158), printemps 1884. Inversement, « à supposer que nous disions Oui à un seul instant, du même coup nous avons dit Oui [...] à l'existence tout entière » (7(38), fin 1886-printemps 1887 ; *KSA*, 12, p. 307 ; *OPC*, 12, p. 298).

<sup>3</sup> *SB*, 8, p. 578 ; p. 151. Dans le même sens : « je ne le comprends pas, mais Jules César pourrait être mon père — ou bien Alexandre, ce Dionysos fait chair » (*EH*, « Pourquoi je suis si sage », 3 ; *KSA*, 6, p. 269 ; *OPC*, 8\*, p. 249).

<sup>4</sup> « Quand on a du caractère, on a aussi dans la vie une expérience typique, qui revient toujours » (*PBM*, 70 ; *KSA*, 5, p. 86 ; *OPC*, 7, p. 80).

<sup>5</sup> Déjà, dans un essai d'étudiant d'avril 1862, le *fatum* est expressément décrit comme ce qui « situe [...] l'homme en liaison organique avec le développement total » (*Liberté de la volonté et fatum*, trad. M. Marcuzzi, in *Nietzsche, écrits autobiographiques (1856-1869)*, Paris, PUF, 1994, p. 197).

<sup>6</sup> Lettre à Overbeck du 22 décembre 1888 ; *SB*, 8, p. 547.

<sup>7</sup> Fragment cité par J. Granier, in *Nietzsche. Vie et vérité*, op. cit., p. 215.

<sup>8</sup> Bien que selon une perspective différente de la nôtre, J.-L. Marion interprète aussi cet éclatement de l'individualité de Nietzsche comme une « conséquence » de sa réflexion. Selon cet auteur, puisque le « oui » dionysiaque ne peut se réaliser qu'en « s'incorporant », il était nécessaire que Nietzsche « dépossède son corps d'une identité [...] pour le prêter successivement aux rencontres et aux épreuves du divin, qu'il se risque à recevoir dans le *Oui* dionysien » (op. cit., p. 77).



conscience de soi non pas en tant qu'homme mais en tant qu'humanité »<sup>1</sup>; « le même respect que [l'homme] voue [...] au destin universel, il devrait se le vouer aussi à lui-même. *EGO FATUM* »<sup>2</sup>. « Dans les formules : *ego fatum, amor fati*, qui est le sujet ? N'est-ce pas aussi bien le *fatum* ? »<sup>3</sup>, demande M. Haar. En effet ; aussi poursuit-il à juste titre : « L'affirmation sans réserve du *fatum* signifie que le *fatum* s'affirme à travers "moi" »<sup>4</sup>. *Ego cogito, ergo fatum sum*, ainsi se conclut la méditation nietzschéenne<sup>5</sup>.

Répetons-le, la voie qui mène à l'*ego fatum* ne résulte nullement d'une tentative pratique de transformation de la subjectivité. Lorsque M. Haar écrit que « l'*ego fatum*, ne serait-ce que comme l'expression *hypothétique* de l'Éternel Retour, [...], entraîne la ruine du *sub-jectum* »<sup>6</sup>, il inverse le rapport logique entre la critique de la notion de sujet et l'affirmation du *fatum* ou de l'éternel retour : c'est bien plutôt l'effondrement de la notion de sujet qui opère une transformation de la conscience. Si le « "moi pluriel", le "moi cosmique" n'[étaient] que des essais pour contourner le massif de l'ego »<sup>7</sup>, c'est-à-dire une simple expérimentation de la pensée somme toute assez arbitraire, on comprendrait mal, entre autres, qu'elle ait pu prendre la forme d'une « révélation » et bouleverser Nietzsche comme elle l'a fait<sup>8</sup>. Que ce soit sous la forme de l'*ego fatum* ou de la pensée de l'éternel retour, il s'agit pour Nietzsche de beaucoup « plus » que

<sup>1</sup> Fragment 9(60), automne 1887 ; *KSA*, 12, p. 364 ; *OPC*, 13, p. 38 (trad. mod.).

<sup>2</sup> Fragment 25(158), printemps 1884 ; *KSA*, 11, p. 55 ; *OPC*, 10, p. 67.

<sup>3</sup> M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, op. cit., p. 164.

<sup>4</sup> *Id.*

<sup>5</sup> On pourrait d'ailleurs voir une certaine analogie entre la démarche suivie par Nietzsche dans le chapitre du *Crépuscule des idoles* dénonçant les « quatre grandes erreurs » et le parcours réflexif qui mène Descartes au « cogito » dans les *Méditations métaphysiques* : dans les deux cas, l'examen « critique » des opinions reçues vient se conclure par une proposition « fondatrice ». Évidemment, à ce niveau somme toute assez superficiel, l'analogie vaudrait pour bon nombre de penseurs qui font précéder l'exposition de leur propre doctrine par une critique des « erreurs » du passé. Dans le cas de ce chapitre du *Crépuscule* toutefois, l'intérêt vient du fait que ce que Nietzsche expose comme sa doctrine propre (au paragraphe 8) consiste aussi en une proposition centrée sur le « sujet » : « notre seule doctrine », dit Nietzsche, tient dans l'affirmation qu'« on est un fragment de fatalité » ; bref, que l'*ego* est en son fond un *ego fatum*.

<sup>6</sup> *Nietzsche et la métaphysique*, op. cit., p. 166.

<sup>7</sup> *Id.*

<sup>8</sup> Nous nous pencherons plus loin sur la question de savoir si l'on peut identifier sans plus l'*ego fatum* à l'éternel retour (dont Nietzsche aurait eu la « révélation » au mois d'août 1881), comme le font M. Haar et la plupart des commentateurs.

d'une « esquisse [de] la possibilité, peut-être plus orientale qu'occidentale, d'un *individu ouvert* »<sup>1</sup>. Pour un philosophe qui ignore ce que sont des « problèmes purement intellectuels », qui « n'aime que *cela* qu'on écrit avec son sang »<sup>2</sup>, qui ne sépare guère la réflexion de l'expérience vécue<sup>3</sup>, l'*ego fatum* pointe en direction d'une transformation effective de la conscience lorsqu'elle parvient à soutenir l'impératif de la probité, et se présente donc comme une *conséquence* « pratique » de l'exigence philosophique, spéculative, de lucidité poussée à la limite<sup>4</sup>.

Enfin, la dimension empirique de l'*ego fatum* constitue une objection de fond supplémentaire à la « réduction » heideggérienne de la pensée nietzschéenne à une métaphysique de la subjectivité. Heidegger voit dans le concept de valeur la réduction de l'étant au rang de pur objet pour la volonté de puissance<sup>5</sup>. Mais dans la mesure où la probité culminant dans l'*ego fatum* conduit à la conscience de soi de la pensée comme pensée en devenir, elle entraîne une réévaluation de l'acte d'évaluer lui-même hors des catégories métaphysiques (qui déterminent encore la lecture heideggérienne), selon laquelle ce dernier ne renvoie plus au décret par lequel un sujet s'empare de l'étant, mais

<sup>1</sup> M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, op. cit., p. 166.

<sup>2</sup> APZ, I, « Lire et écrire » ; KSA, 4, p. 48 ; p. 78.

<sup>3</sup> Cf. entre autres, GS, 345 et le fragment 9(64) de l'automne 1887. Aussi est-ce la qualité de ses expériences qui, selon lui, le distingue : « Mon privilège, l'*avance* que j'ai sur les hommes en général, c'est d'avoir vécu une quantité d'états des plus élevés et des plus nouveaux » (22(29), septembre-octobre 1888 ; KSA, 13, p. 597 ; OPC, 14, p. 338, trad. mod.) ; « j'ai l'âme la plus vaste qu'homme ait jamais eue » (25(6)-1, décembre 1888-début janvier 1889 ; KSA, 13, p. 639 ; OPC, 14, p. 379) ; cf. aussi 4(2), novembre 1882-février 1883.

<sup>4</sup> Rappelons que sous le thème de « l'inachevé de l'interprétation », c'est aussi ce « risque » pour l'intégrité du sujet posé par l'exigence de probité, c'est-à-dire par le retour sur soi de la pensée, le questionnement « interprétatif » vers l'« origine » des représentations, qu'a souligné M. Foucault : « plus on va loin dans l'interprétation, plus en même temps on s'approche d'une région absolument dangereuse, où non seulement l'interprétation va trouver son point de rebroussement, mais où elle va disparaître elle-même comme interprétation, entraînant peut-être la disparition de l'interprète lui-même. L'existence toujours approchée du point absolu de l'interprétation serait en même temps celle d'un point de rupture. [...] Ce qui est en question dans le point de rupture de l'interprétation [...] ce pourrait bien être quelque chose comme l'expérience de la folie. [...] Expérience contre laquelle Nietzsche s'est débattu et par laquelle il a été fasciné » (« Nietzsche, Freud, Marx », loc. cit., p. 597-599). Par rapport à la conscience ordinaire, l'*ego fatum* constitue bien une telle rupture et, en ce sens, une folie. Comme le rappelle Foucault, Nietzsche lui-même ne disait-il pas qu'« il se pourrait même que l'existence fût ainsi faite qu'on ne pût que périr de la connaître entièrement » ? (PBM, 39 ; KSA, 5, p. 56-57 ; OPC, 7, p. 56 ; cf. aussi CI, « Maximes et traits », 5).

<sup>5</sup> Par exemple dans la « Lettre sur l'humanisme » : « l'appréciation de quelque chose comme valeur ne donne cours à ce qui est valorisé que comme objet de l'évaluation de l'homme » (*Questions III*, op. cit., p. 130).

désigne bien plutôt l'activité *poiétique* anonyme de la vie elle-même qui s'empare du sujet : « c'est la vie qui "valorise" à travers nous »<sup>1</sup>. L'évaluation n'est plus le fait d'un sujet qui pose en face de lui les conditions de sa propre perpétuation, mais l'activité de la vie elle-même qui agit sous le couvert de la fiction du sujet. Ce n'est que pour la pensée encore accrochée aux catégories métaphysiques que « toute évaluation [...] est une subjectivation. »<sup>2</sup> Loin de conduire à un *ego volo*<sup>3</sup>, la probité culmine dans l'*ego fatum*, c'est-à-dire dans la conscience qu'à travers le sujet, c'est le devenir tout entier, la vie, qui évalue.

S'il est vrai que l'étant doit être pensé, en vertu de son rapport à la volonté de puissance, comme valeur, Heidegger excepte de cette réduction les catégories métaphysiques qui pourtant ne cessent de faire l'objet de la critique nietzschéenne. Il continue d'utiliser ces « fictions utiles », sans égard pour les mises en garde de Nietzsche, pour élaborer son « explication » avec lui avec comme résultat que c'est plutôt Heidegger qui semble enfermé dans les limites d'une tradition et d'un héritage conceptuel. Ceci est particulièrement évident dans le cas de la réduction de la pensée nietzschéenne à une métaphysique de la subjectivité. La notion de sujet ne constituant en elle-même qu'une valeur, une fiction utile à la vie, que peut valoir *contre Nietzsche* une assimilation de sa pensée à une radicalisation d'une conception du rapport de l'homme au monde sous la forme d'une opposition du sujet et de l'objet ? Dans le cadre de la critique nietzschéenne, pareille explication ne doit-elle pas être comprise selon la logique du pragmatisme vital comme simple interprétation visant à maîtriser l'étant, en l'occurrence la philosophie de Nietzsche, plutôt que comme une position ayant valeur de vérité ? N'est-ce pas faire l'économie d'un élément central de la critique nietzschéenne,

<sup>1</sup> *CI*, « La morale, une anti-nature », 5 ; *KSA*, 6, p. 86 ; *OPC*, 8\*, p. 85.

<sup>2</sup> « Lettre sur l'humanisme », *op. cit.*, p. 130.

<sup>3</sup> « Nietzsche ramène l'*ego cogito* à un *ego volo* » (*Nietzsche II, op. cit.*, p. 146) ; et J. Beaufret : « La réduction nietzschéenne de l'*ego cogito* à un *ego volo* [...] ne sera à son tour qu'un déplacement de frontières à l'intérieur de la subjectivité » (« Remarques sur Descartes », in *Dialogue avec Heidegger*, t. 2, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973, p. 43).

au risque de se voir invalider par elle, que de penser la volonté de puissance comme un *sub-jectum* alors que le concept même de su-jet, et de substrat en général, est dénoncé par Nietzsche comme étant une fiction de la volonté de puissance ?

Dans un premier mouvement, il est vrai que la pensée nietzschéenne conduit à penser l'*ego cogito* comme un *ego volo* ; le penser s'y révèle dans son essence comme un vouloir. Mais, plus avant, ce que la probité à son tour révèle, c'est que ce vouloir ne peut être pensé dans sa vérité en rapport avec aucune identité. La volonté ne désigne pas l'*activité d'un sujet*, fût-ce du corps comme sujet, mais désigne bien plutôt l'*activité elle-même*, comme réalité première, fondamentale. Loin d'« englober » l'étant « en l'immanence de la subjectivité » au point que « l'horizon ne rayonne plus à partir de lui-même »<sup>1</sup>, la probité fait bien plutôt apparaître l'horizon (de la « vie », non plus de l'« être ») comme la source de toutes les identités : non pas un *Seinsgeschick* (« dispensation » de l'être), mais quelque chose comme un *Lebensgeschick* (« dispensation »<sup>2</sup> de la vie).

### 2.3. De l'« *ego fatum* » à l'« *amor fati* »

L'*ego fatum* marquerait donc l'aboutissement de la probité. Seul « donné » véritable, puisque seul donné qui résiste à la puissance dissolvante de la liberté de l'esprit. Il énonce une expérience-limite de la pensée, en deçà de laquelle ne subsistent plus que fictions dévoilées comme telles, et au-delà de laquelle ne se trouve plus que le courant de l'irrationnel ineffable, la vie ou le temps, ou, plus simplement, le « devenir ». Nous sommes d'accord avec Jaspers lorsqu'il prétend que l'« intuition nietzschéenne du

<sup>1</sup> « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" », *op. cit.*, p. 315.

<sup>2</sup> Nous traduisons ici *Geschick* par le vocable à connotation plus strictement heideggerienne de dispensation (au lieu de destin) dans la mesure où il évoque bien l'activité « productrice » de la vie au sens de Nietzsche, sa dimension *poïétique*.

devenir doit être philosophiquement conçue comme la pensée qui transcende toute détermination, fait se perdre dans le temps toute choséité 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. »<sup>1</sup> En ce sens, l'*ego fatum* constitue le degré zéro de l'interprétation. Expérience paradoxale si on considère la plasticité fondamentale de la volonté. C'est la raison pour laquelle elle n'est possible qu'en tant qu'expérience fugitive, « extatique », à laquelle conduit l'effort « contre nature »<sup>2</sup>, c'est-à-dire contre l'essence « *poiético-pragmatique* » de la pensée, de la probité. Moment de pure « vision » en quelque sorte, l'*ego fatum* n'est donc pas la formule d'une éthique ou d'une sagesse pratique<sup>3</sup>.

En tant qu'il procède de la volonté de vérité platonico-chrétienne, volonté retournée contre soi dans la probité nietzschéenne, l'*ego fatum* appartient au nihilisme. À un premier niveau, il relève de cette conscience de soi du nihilisme le plus extrême<sup>4</sup>. Dissolution de toutes les valeurs et de toutes les identités, restitution de la conscience dans l'ordre « cosmique », le destin de la lucidité serait donc l'expérience d'un flux perpétuel, où la « temporalité absolue » engloutit toutes les perspectives. Toutefois, l'*ego fatum* n'est pas la simple contrepartie d'un rapport passif au monde ; il est ancré

<sup>1</sup> Nietzsche. *Introduction à sa philosophie*, op. cit., p. 350.

<sup>2</sup> De façon générale, Nietzsche considère la « volonté absolue de savoir, de vérité et de sagesse [...] comme contre nature » (2(119), automne 1885-automne 1886 ; *KSA*, 12, p. 121 ; *OPC*, 12, p. 125-126). Mouvement « contre nature » qui résulte, nous l'avons vu, d'un « retournement contre soi » de la nature. La probité, en tant qu'elle découle du mouvement de retour sur soi de la volonté de « vérité » créatrice de fictions, s'oppose ainsi à la « pente naturelle » ou la « volonté foncière » de l'esprit qui est volonté de simplification et d'illusion (cf. *PBM*, 229, 230).

<sup>3</sup> Comme le dit M. Kessler, au sujet de l'entreprise philosophique comme exercice de cette probité qui, selon nous, aboutit à l'*ego fatum* : pour Nietzsche, « la philosophie doit se préserver exclusivement la tâche de "voir clair dans ce qui est" en dehors de toute interprétation humaine et selon la méthode fatalement nihiliste de la probité philologique. En effet, dans la mesure où elle réduit la part d'interprétation à néant, ou au moins au minimum, elle exclut toutes les appréciations, positives ou négatives. L'effet axiologique [...] est ainsi l'*adiaphora* » (*L'esthétique de Nietzsche*, op. cit., p. 234). On pourrait légitimement prétendre, malgré ce que nous avons dit antérieurement, que l'*ego fatum* constitue donc plus qu'une simple « différence ». Mais étant donnée l'absence de toute visée thétique qui le caractérise, on ne peut dire non plus qu'il énonce une quelconque vérité sur la « réalité ». *Ego fatum* n'est pas une proposition ontologique ou scientifique, mais la formule d'une expérience.

<sup>4</sup> Selon une perspective différente, M. Kessler souligne aussi cet aboutissement de la probité dans un nihilisme radical : « Faire preuve de probité, c'est être capable de supporter que les valeurs et les choses soient tout d'abord anéanties sous l'épreuve d'un nihilisme radical » (*Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, op. cit., p. 261).

dans un vouloir, il découle d'un effort de pensée qui, s'il débouche sur l'expérience de l'absence de finalité, n'est pas lui-même dépourvu d'un moteur interne, d'une « finalité » propre. La probité, comme la véracité dont elle prend la relève, doit son existence au discours idéaliste platonico-chrétien et est au service du mouvement de « réconciliation de la conscience » qui l'anime. Aussi, pour la « mauvaise conscience » occidentale dont il est issu, l'*ego fatum* possède-t-il une vertu libératrice : pour cette conscience, l'autre nom de l'épreuve en apparence froide et silencieuse du rattachement au *fatum* est l'innocence. L'*ego fatum* signe l'autodestruction de la mauvaise conscience. Du coup, à un second niveau, il pave la voie d'une affirmation nouvelle. La conscience du rattachement à la totalité constitue pour la « conscience malheureuse » une expérience libératrice et jubilatoire. La conscience du *fatum* se prolonge dans l'amour, l'*ego fatum* devient *amor fati*. En effet, en bon lecteur de Spinoza<sup>1</sup>, comment Nietzsche pourrait-il qualifier plus justement le rapport qui l'unit à ce qui lui restitue l'innocence ? L'amour n'est-il pas « une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure »<sup>2</sup> ?

À la dialectique de séparation-réconciliation qui domine la culture de l'« idéal ascétique » et qui fait osciller la conscience finie de la douleur à l'espoir (des « convulsions de la pénitence à l'hystérie de la rédemption »), succède donc la

<sup>1</sup> Dont on fait généralement remonter la « découverte », en s'appuyant sur la fameuse carte à Overbeck du 30 juillet, à l'été 1881. En réalité, le nom de Spinoza fait son apparition dans les fragments dès 1872 (19[47] ; il est ensuite mentionné en 1875 au fragment 9[1], en 1876 au fragment 19[68]) ; W. S. Wurzer va même jusqu'à prêter à Nietzsche une connaissance indirecte de Spinoza dès 1866, qu'il aurait acquise par ses lectures de Goethe, Schopenhauer et Lange (cf. *Nietzsche und Spinoza*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1975, p. 13 sq.). Enfin rappelons que non seulement l'influence mais aussi le nom de Spinoza apparaît à plusieurs reprises dans *Humain, trop humain*, où il constitue déjà l'un de ceux avec qui Nietzsche sent le besoin de « s'expliquer » quand il a « longtemps marché seul », par qui il entend se « faire donner tort ou raison » (*OSM*, 408 ; *KSA*, 2, p. 534 ; *OPC*, 3\*\*, p. 150).

<sup>2</sup> *Éthique*, III, scolie de la proposition 13, *op. cit.*, p. 148. En ce sens, on peut rapprocher l'« *amor intellectualis Dei* » de Spinoza de l'*amor fati* nietzschéen : « de ce troisième genre de connaissance naît une Joie qu'accompagne comme cause l'idée de Dieu, c'est-à-dire l'Amour de Dieu » (*Éthique*, V, proposition 32, corollaire). Ajoutons que de la même façon que l'*amor intellectualis Dei* n'est autre que l'amour de Dieu pour lui-même (*Éthique*, V, propositions 35 et 36), de même pour Nietzsche l'*amor fati* comme amour pour le *fatum* (génitif objectif) est aussi bien, en son fond, un amour du *fatum* pour lui-même (génitif subjectif) ; « on peut faire valoir le concept d'*amor fati* dans toute sa richesse en tant que "*genetivus objectivus*" et "*genetivus subjectivus*". [...] c'est le *fatum* lui-même qui aime les hommes et, en dernier recours, lui-même » (W. S. Wurzer, *op. cit.*, p. 258-259).

conscience et l'amour de la nécessité<sup>1</sup> qui apporte une libération immédiate en recouvrant l'ensemble du devenir, qui comprend aussi les tribulations de la mauvaise conscience, du voile de l'innocence. « Il est des cimes de l'âme d'où même la tragédie cesse d'être tragique »<sup>2</sup>, et la conscience du *fatum* constitue une telle cime.

En ce qui a trait à cette dimension « rédemptrice » de la lucidité, par la restitution du particulier dans l'ordre universel, Spinoza, celui pour qui aussi « le monde était revenu à cet état d'innocence où il se trouvait avant l'invention de la mauvaise conscience »<sup>3</sup>, est sans aucun doute le « précurseur » de Nietzsche. Rappelons que la première occurrence de l'*amor fati* se trouve dans les fragments posthumes de l'automne 1881, soit peu de temps après la lecture de l'ouvrage de K. Fischer sur Spinoza<sup>4</sup> et la déclaration de Nietzsche à Overbeck qui s'ensuivit à l'effet qu'il avait un « précurseur »<sup>5</sup>. Et c'est précisément la conscience de la nécessité dans les choses qui y est érigée en objet d'amour, qui doit emporter l'adhésion inconditionnelle : « “aime cela qui est nécessaire” — *amor fati*, cela constituerait ma morale »<sup>6</sup>. De même plus tard, dans le *Crépuscule des idoles*, c'est la vertu libératrice et rédemptrice du rattachement de l'individualité à l'ordre de la nécessité qui sera célébrée : « On est nécessaire, on est un fragment de fatalité [...] c'est cela et cela seulement qui est la grande libération »<sup>7</sup>. Aussi l'objection voulant que ce qui constitue le *fatum* soit parfois dur et « cruel », et donc que celui-ci ne puisse en toute logique faire l'objet d'un « amour » inconditionnel<sup>8</sup>, repose-t-elle sur une

<sup>1</sup> Rappelons qu'en ce qui concerne la notion de « nécessité », Nietzsche retiendra surtout de Spinoza, une fois dépassé l'enthousiasme « intellectualiste » d'*Humain, trop humain*, l'idée d'un rattachement à l'ordre de la nature, et non pas tellement la dimension déterministe au sens strict qu'il récusera parce que fondée sur la fiction causaliste du mécanisme.

<sup>2</sup> *PBM*, 30 ; *KSA*, 5, p. 48 ; *OPC*, 7, p. 49.

<sup>3</sup> *GM*, II, 15 ; *KSA*, 5, p. 320 ; *OPC*, 7, p. 274.

<sup>4</sup> *Spinozas Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1865.

<sup>5</sup> « *Ich habe einen Vorgänger und was für einen* » (carte du 30 juillet 1881 ; *SB*, 6, p. 111) ; cf. aussi les fragments 25(454) du printemps 1884 et 12 (52) de l'automne 1881.

<sup>6</sup> Fragment 15(20), automne 1881 ; *KSA*, 9, p. 643 ; *OPC*, 5, p. 505 (trad. mod.).

<sup>7</sup> « Les quatre grandes erreurs », 8 ; *KSA*, 6, p. 96-97 ; *OPC*, 8\*, p. 95-96.

<sup>8</sup> Telle que la formule par exemple L. Ferry : « Peut-on encore, après Auschwitz, demandait Adorno, inviter les hommes à se réconcilier avec le monde tel qu'il est, dans un oui sans réserve ni exception ? » Aussi doit-on conclure selon lui « que l'*amor fati*, non seulement est impossible, mais qu'il devient parfois, tout simplement, obscène » (*op. cit.*, p. 168-169). En ce sens, il y aurait donc, selon A. P. Fell, plus de rigueur ou de « réalisme » dans la conception classique de la tragédie que dans l'*amor fati* nietzschéen : « *An act of fatal cruelty cannot be made up for, or justified. [...] On what grounds are [we]*

méprise : Nietzsche verserait en effet dans l'idéalisme dénégateur si l'*amor fati* avait la prétention de faire de l'intolérable ou de l'ignoble en soi un objet d'amour. Mais l'affirmation de l'*amor fati* est indissociable de la prise de conscience de la « nécessité dans les choses »<sup>1</sup>. Ce qui est « rédempteur », c'est la conscience de la « nécessité », du « lien » entre les choses. Celles-ci ne sont pas aimées pour elles-mêmes<sup>2</sup>, mais en vertu de ce lien qui les unit et auquel le sujet se sent rattaché, lien qui, pour la conscience « séparée », est éprouvé comme libération<sup>3</sup>, « auto-affranchissement (*Selbsterlösung*) »<sup>4</sup>. Ce qui est dire que pour l'héritier de la « vivisection de la conscience »<sup>5</sup> judéo-chrétienne, la plus grande douleur, celle dont la « guerre » au type sacerdotal doit venir à bout, est la « mauvaise conscience », qu'elle se nomme honte ou culpabilité<sup>6</sup>. Ainsi, ce que l'*amor fati* exprime n'est pas tant une théodicée que la gratitude de « l'innocence retrouvée ».

---

[...] *being asked to will that nothing be different, to approve all that is and has been ? The exhortation in classical tragedy to persevere in dignity against impossible odds fits Nietzsche's picture of the world. Amor fati does not. [...] Nietzsche understood well enough his departure from the classical view — hence the novel formulation “amor fati” — but one looks in vain for an adequate reason for taking the further step of approval or love required by his principle* » (« The Excess of Nietzsche's *amor fati* », in *The Great Year of Zarathustra (1881-1981)*, éd. par D. Goicoechea, Lanham-New York-London, University Press of America, 1983, p. 88-89).

<sup>1</sup> *GS*, 276 ; *KSA*, 3, p. 521 ; *OPC*, 5, p. 177 ; « Ce qui a le caractère de la *nécessité* ne me blesse pas ; *amor fati*, tel est le fond de ma nature » (*EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *CW*, 4 ; *KSA*, 6, p. 363 ; *OPC*, 8\*, p. 332).

<sup>2</sup> « [B]elles, attrayantes, désirables, [...] [les choses] ne le sont jamais par elles-mêmes » (*GS*, 299 ; *KSA*, 3, p. 538).

<sup>3</sup> Par exemple : « nul artifice ne nous permet de faire d'une vertu pauvre une qui soit riche et prospère, en revanche il nous est loisible d'interpréter avec élégance cette pauvreté dans le sens de la nécessité, si bien que son aspect cesse de nous peiner et que nous ne faisons plus la moue au *Fatum* » (*GS*, 17 ; *KSA*, 3, p. 389 ; *OPC*, 5, p. 56). Ajoutons que, et nous y reviendrons, l'existence du *fatum* ne dispense personne d'avoir à accomplir sa propre fatalité, et donc qu'en ce sens l'*amor fati* ne renvoie pas à une attitude de résignation, de soumission passive aux événements.

<sup>4</sup> *HTH I*, 107.

<sup>5</sup> *GM*, II, 24 ; *KSA*, 5, p. 335 ; *OPC*, 7, p. 285.

<sup>6</sup> En effet, face à la honte (soulignons que la formulation de l'*amor fati* à l'aphorisme 276 du *Gai savoir* succède immédiatement aux trois derniers aphorismes du livre III dont l'objet est la honte) ou au sentiment de culpabilité, la conscience de la nécessité est plus « immédiatement » efficace que face à la douleur physique ou à l'injustice, par exemple ! En ce sens, il est significatif qu'en ce texte capital du *Crépuscule* cité plus haut, ce soit principalement contre la notion de responsabilité qu'est invoqué le rattachement au *fatum* (« Quelle peut être *notre* seule doctrine ? [...] Que personne ne soit plus tenu pour responsable », « Les quatre grandes erreurs », 8 ; *KSA*, 6, p. 96-97 ; *OPC*, 8\*, p. 95). « Je me suis toujours efforcé de me démontrer à moi-même l'*innocence* du devenir : je voulais probablement en cela atteindre le sentiment de l'absolue “irresponsabilité” » (fragment cité par J. Granier, *Le problème de la vérité...*, *op. cit.*, p. 512, note 4). L'irresponsabilité, comme dit Deleuze, constitue « le plus noble et plus beau secret de Nietzsche » (*Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 25).



Ce n'est pas tout. La conscience de n'être qu'un « fragment de fatalité », dans la mesure où elle dépend de la probité, ne peut être maintenue que moyennant un effort. La lucidité s'exerce à rebours de la plasticité naturelle de la volonté. Plasticité dont la tendance, au sein du discours représentatif de la conscience réactive platonico-chrétienne, va dans le sens d'un recouvrement de la réalité du devenir. L'entreprise de lucidité court toujours le risque de succomber à l'esprit de vengeance ; c'est pourquoi elle requiert le courage comme sa condition. La conscience de la « nécessité », l'*ego fatum*, n'est donc jamais définitivement acquise ; elle doit bien plutôt faire l'objet d'une reconquête perpétuelle. Tel est pour Nietzsche le second sens de l'*amor fati* : il signifie, pour la conscience probe qui est parvenue jusqu'à l'*ego fatum*, la résolution de s'y tenir. C'est bien sous la forme d'une telle « résolution » que l'*amor fati* entre en scène dans l'œuvre publiée : « Pour le nouvel an [il s'agit du titre de l'aphorisme]. Je veux apprendre de plus en plus à considérer la nécessité dans les choses comme la Beauté en soi [...]. *Amor fati* : que ceci soit désormais mon amour »<sup>1</sup>. Contre la tentation de la vengeance, Nietzsche se prescrit l'amour de la nécessité. Non pas, nous l'avons vu, que la nécessité ne soit pas en elle-même aimable, mais Nietzsche connaît d'expérience le pouvoir séducteur des mirages idéalistes et le penchant de la conscience réactive pour la dénégation. En plus de la reconnaissance de l'innocence retrouvée, l'*amor fati* renferme donc la dernière prescription de la probité nietzschéenne, qui n'est véritablement effective que si elle reste fidèle à elle-même, ce qui signifie, contre la tentation de l'idéalisme qui est toujours « une manière de se mentir devant l'inéluctable »<sup>2</sup>, de maintenir ouverte la fenêtre du devenir sur lui-même qu'est l'*ego fatum*.

<sup>1</sup> GS, 276 ; KSA, 3, p. 521 ; OPC, 5, p. 177. Cette dimension prescriptive de l'*amor fati* est indirectement réitérée dans une lettre à Paul Rée du mois d'août 1882 où Nietzsche explique comment on devrait lire le quatrième livre du *Gai savoir* (dont l'*amor fati* est le thème inaugural) : « Vous y trouverez l'ensemble de ma morale privée, comme la somme de mes conditions d'existence, qui ne prescrivent un *devoir* qu'au cas où je *me veux* moi-même » (SB, 6, p. 247). Dans le même sens, l'*amor fati* est parfois décrit comme une façon de « se tenir » devant la réalité, comme une « attitude » (cf. 16(32), printemps-été 1888).

<sup>2</sup> EH, « Pourquoi je suis si avisé », 10 ; KSA, 6, p. 297 ; OPC, 8\*, p. 275.

La conscience de l'*ego fatum* opère du coup une métamorphose du philosophe dans le sens d'une relève du discours par l'amour : il ne s'agit plus simplement de « voir » et de « dire », encore moins de mentir, mais bien d'« aimer »<sup>1</sup> : « *Amor fati* : que ceci soit désormais mon amour ! » L'inquiétude et l'espoir du discours judiciaire et législatif toujours ancré dans une perspective singulière font ici place à l'adhésion inconditionnelle d'une conscience qui voit « de haut et dans l'optique d'une vaste économie d'ensemble »<sup>2</sup> : « je n'accuserai point, je n'accuserai pas même les accusateurs. [...] Et à tout prendre : je veux à partir d'un moment n'être plus autre chose que pure adhésion »<sup>3</sup> ; « ne rien vouloir d'autre que ce qui est, ni devant soi, ni derrière soi, ni dans les siècles des siècles. »<sup>4</sup> Le philosophe n'est donc plus une figure sacerdotale, le gardien d'un discours et le porte-parole de la vérité ; sa sagesse ne se manifeste pas tant par une doctrine que par une nouvelle façon de se tenir en face de la réalité : « État suprême que puisse atteindre un philosophe : une attitude dionysiaque en face de l'existence — : ma formule pour cela est *amor fati*. »<sup>5</sup> De plus, rappelons que l'*amor fati* n'est pas une idiosyncrasie philosophique, la formule d'une sagesse simplement possible, mais s'inscrit dans le prolongement d'une épreuve méditative se réclamant d'une forme de nécessité : l'épreuve de la probité telle qu'elle se prépare depuis la production de la mauvaise conscience par le discours sacerdotal, et qui culmine dans l'*ego fatum*. *Ego fatum* et *amor fati* ne sont toutefois pas deux formules équivalentes<sup>6</sup>. Alors que la première renvoie à une « prise de conscience » qui marque la fin d'un parcours, l'aboutissement de la volonté de vérité bimillénaire, la seconde renvoie au prolongement de cette prise de conscience par la célébration de l'innocence

<sup>1</sup> Aussi Nietzsche achève-t-il d'expliquer en quoi il est « si avisé » en insistant sur sa disposition « amoureuse » (cf. *EH*, « Pourquoi je suis si avisé », 10).

<sup>2</sup> *NcW*, épilogue, 1 ; *KSA*, 6, p. 436 ; *OPC*, 8\*, p. 370.

<sup>3</sup> *GS*, 276 ; *KSA*, 3, p. 521 ; *OPC*, 5, p. 177.

<sup>4</sup> *EH*, « Pourquoi je suis si avisé », 10 ; *KSA*, 6, p. 297 ; *OPC*, 8\*, p. 275.

<sup>5</sup> Fragment 16(32), printemps-été 1888 ; *KSA*, 13, p. 492 ; *OPC*, 14, p. 244 (trad. mod.).

<sup>6</sup> Contrairement à ce qu'affirme M. Haar, pour ne prendre qu'un exemple : « L'*ego fatum*, autre formule de l'*amor fati* » (*Par-delà le nihilisme*, op. cit., p. 49).

et, avec elle, de l'affirmation retrouvées : de la volonté de vérité comme « volonté de mort » à l'amour du *fatum* comme vouloir dionysiaque. En ce sens, l'*amor fati* se présente comme une version moderne, c'est-à-dire pour la conscience façonnée par deux mille ans de platonico-christianisme, du mariage de la lucidité et de l'affirmation — double idéal de la pensée nietzshéenne —, réalisé pour la première fois dans la tragédie attique<sup>1</sup>. Il constitue pour Nietzsche non seulement le dernier mot de sa propre sagesse, mais aussi, en tant qu'il correspond à l'« état suprême que puisse atteindre un philosophe », le dernier mot de la sagesse philosophique en général. En tant qu'il maintient ensemble la vision de la réalité et son affirmation, l'*amor fati* se veut l'amour réalisé de la quête philosophique comprise comme amour de la vérité.

#### 2.4. Fatalisme « turc » et fatalisme dionysiaque

Est-ce à dire que la philosophie de la volonté de puissance se soit métamorphosée en fatalisme ? L'*amor fati* n'évoque-t-il pas plutôt en effet la résignation que l'affirmation ? En ce sens, n'entre-t-il pas en contradiction avec la célébration de la vertu libératrice de la volonté<sup>2</sup> ?

À un premier niveau, on peut dire qu'il s'agit d'un faux problème résultant d'une vision étroite de la fatalité, de ce que Nietzsche appelle, après Leibniz<sup>3</sup> et Schopenhauer<sup>4</sup>, le « fatalisme turc »<sup>5</sup>. En effet, celui-ci « a le vice foncier d'opposer

<sup>1</sup> Au sujet de *La naissance de la tragédie*, Nietzsche pourra ainsi affirmer : « J'avais, pour mon expérience la plus intime, découvert l'unique réplique symbolique que possède l'histoire » (EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres », NT, 2 ; KSA, 6, p. 311 ; OPC, 8\*, p. 286).

<sup>2</sup> Comme l'évoque, par exemple, M. Clark : « *this quietist doctrine is completely incompatible with Nietzsche's emphasis on change and creation and the connection between creation and destruction* » (*Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press, 1990, p. 282) ; tension que formule en d'autres termes J. Champeaux : « Un discours qui se prétend celui de l'affirmation dionysiaque mais qui appelle un vouloir actif n'est-il pas la négation en acte du tragique ? » (« Fatalisme et volontarisme chez Nietzsche », *loc. cit.*, p. 170).

<sup>3</sup> *Essais de théodicée*, préface.

<sup>4</sup> *Le monde comme volonté et comme représentation*, IV, 55.

<sup>5</sup> Il s'agit du titre de l'aphorisme 61 du *Voyageur et son ombre*.

l'homme et la fatalité comme deux choses séparées [...]. En vérité, tout homme est lui-même une part de la fatalité », avec la conséquence que « les folies de l'homme sont aussi bien une part de la fatalité que ses actes de prudence »<sup>1</sup>. Il n'est de projet ou de volonté qui ne soit partie de la fatalité ; que l'existence obéisse à la fatalité ne fait pas en sorte que tout un chacun n'ait pas à « accomplir » sa propre fatalité<sup>2</sup>. L'amour du *fatum* n'implique donc aucunement la résignation et la soumission passive.

Mais, plus encore, cet « amour », dans la mesure où il embrasse le devenir sans condition, correspond aussi pour la conscience judéo-chrétienne au moment du dépassement du ressentiment. En d'autres termes, ce n'est qu'à partir de lui que s'ouvre pour la volonté (plutôt que pour le « sujet », dissout dans l'*ego fatum*) tout le champ de ses possibilités. Ce qui faisait tomber la volonté sous le joug de l'idéal ascétique était précisément son refus du devenir. Celui-ci ne pouvait que la conduire soit à la négation du temps (dans la métaphysique), soit à sa propre négation (dans le pessimisme de Schopenhauer, par exemple<sup>3</sup>). Plus qu'un fatalisme quiétiste, l'*amor fati* désigne la disposition d'une volonté libérée qui exerce son pouvoir affirmateur malgré l'empire absolu du temps : « *amor fati* : [...] ne pas se contenter de supporter l'inéluctable [= deuxième négation], et encore moins de se le dissimuler [= première négation] — tout idéalisme est une manière de se mentir devant l'inéluctable — mais l'aimer. » Or « aimer l'inéluctable » n'implique pas à un arrimage de type stoïcien du désir à la réalité, ce qui ferait effectivement de l'*amor fati* une soumission à la réalité aux dépens de la volonté. Une telle dénégation de la volonté constituerait du même coup un déni de la

<sup>1</sup> *VO*, 61 ; *KSA*, 2, p. 580 ; *OPC*, 3\*\*, p. 190.

<sup>2</sup> Comme l'affirme B. Magnus : « *I only know what my life has been unto all eternity after I come to know what it is and will be. There are no fortunes to be told* » (*Heidegger's Metahistory of Philosophy : Amor Fati, Being and Truth*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, p. 53). Nietzsche écrit à P. Deussen le 3 janvier 1888 : « à quel point la volonté elle-même doit être destin pour avoir régulièrement raison, y compris contre le destin » (*SB*, 8, p. 221).

<sup>3</sup> Ou celui de l'Ecclésiaste qui, comme le rappelle Y. Yovel, pose l'éternel retour sans toutefois pouvoir l'affirmer : « *Nietzsche attributes eternal recurrence to Heraclitus [...]. But Nietzsche could also have found this theme [...] in Ecclesiastes' complaint that "there is nothing new under the sun" and "the thing that hath been, it is that which shall be". Ecclesiastes, however, [...] concludes that "all is vanity" and life a burden* » (« Nietzsche and Spinoza : *amor fati* and *amor dei* », in *Nietzsche as Affirmative Thinker*, éd. par Y. Yovel, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1986, p. 198).

réalité (de la volonté). Il n'y a que le fatalisme « turc » pour exclure la volonté du destin. L'« inéluctable » n'est pas tant la réalité « en elle-même », séparée, que celle-ci en tant précisément qu'elle ne correspond jamais au désir : l'inéluctable, c'est la douleur, c'est-à-dire la rencontre (toujours imparfaite) de la réalité « extérieure » et du désir<sup>1</sup>. É. Blondel a raison d'affirmer que « la conformation à la réalité que réclame Nietzsche n'équivaut pas à une résignation conformiste »<sup>2</sup> ; c'est toutefois négliger la spécificité du « fatalisme » nietzschéen que de voir une « *tension* entre le renoncement, *amor fati*, et l'affirmation dionysiaque, tension qui définit la culture comme l'effort pour accorder la réalité tragique et le désir »<sup>3</sup>. L'*amor fati* ne repose pas sur la simple reconnaissance de la « réalité tragique » à laquelle il faudrait dès lors accorder le désir, solution « idéaliste » reposant sur une dénégarion du désir ; le tragique que reconnaît et embrasse l'*amor fati* consiste plutôt dans l'impossibilité d'un tel accord. Il ne s'agit pas chez Nietzsche, comme chez Freud, de « plier la libido à l'*anankè* »<sup>4</sup>, mais de continuer à vouloir dans l'absolu déchirement. L'*amor fati* et l'affirmation dionysiaque désignent tous deux la libération du désir malgré la douleur, c'est-à-dire, contre la solution métaphysique ou pessimiste-bouddhiste, maintien à la fois du désir et de la réalité. C'est parce qu'elle maintient la réalité sans cependant céder sur son désir que l'affirmation dionysiaque a comme condition nécessaire l'aptitude à supporter la douleur. Non pas amour d'une volonté réconciliée avec une réalité qu'elle embrasse, mais bien amour de soi d'une volonté qui persiste malgré la séparation<sup>5</sup>. Comme l'affirme Y. Yovel : « *the*

<sup>1</sup> Par la reconnaissance et l'affirmation de cette dimension fondamentalement « tragique » de l'existence, l'*amor fati* se situe donc aux antipodes de l'idéal ascétique, dont l'origine en est plutôt la négation. Comme le formulent clairement ces commentateurs : « *the goal of the ascetic ideal is to transcend the necessary limitations of being human and thus to refuse the tragic character of human existence by denying the role of chance and necessity as integral features of living* » (D. Owen, A. Ridley, « *Dramatis Personae. Nietzsche, Culture, and Human Types* », *loc. cit.*, p. 147).

<sup>2</sup> Nietzsche, *le corps et la culture*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>3</sup> *Id.*

<sup>4</sup> *Id.*

<sup>5</sup> On peut comprendre dans ce sens cet émouvant extrait du *Gai savoir* : « quiconque est capable d'éprouver l'histoire des hommes dans son ensemble comme sa propre histoire, éprouve [...] l'amertume du malade qui pense à la santé, du vieillard qui pense aux rêves de la jeunesse, du martyr qui voit s'effondrer son idéal, du héros au soir de la bataille indécise qui lui a valu cependant des blessures et la perte de l'ami ; — mais supporter cette somme d'amertume de toutes sortes, les *pouvoir* supporter et tout de même être le héros qui, au lever du second jour de bataille, salue l'aurore et sa chance, [...] voilà qui

*assent and celebrating acceptance of immanent existence in Nietzsche's amor fati must take the defiant and self-overcoming form of a "nevertheless." Amor fati is based upon a fundamental dissonance between the individual and the world »<sup>1</sup>.*

Rappelons toutefois que la dissonance n'est pas entre un « individu » mais bien entre un « vouloir » et le monde. La dissonance est en quelque sorte celle de « l'ordre du monde » avec lui-même, dans la mesure où il est un vouloir qui est fatalement un vouloir *autre*<sup>2</sup>. Dissonance nécessaire aussi, puisque l'écart entre la volonté et le monde fait lui-même partie du *fatum*, il prend place dans l'économie du tout. Aussi est-ce à tort que Yovel insiste sur le caractère résolument « non mystique » de l'*amor fati* : « *There can be no form of unio mystica here [...] because the defiant posture entails a distance between the affirming person and the universe he affirms and love. [...] Thus Dionysos, although he bears a mystical name, actually stands for a non-mystical attitude »*<sup>3</sup>. Au contraire, c'est précisément dans l'expérience « extatique », « contre nature », de l'« *ego fatum* », de la fusion du sujet avec un *fatum* qui est « vie » ou « vouloir », et dont la discordance constitue en ce sens une modalité fondamentale, que s'enracine l'*amor fati*<sup>4</sup>. C'est à défaut de le rattacher à cette expérience fondamentale que Yovel conclut que Nietzsche l'aurait en quelque sorte « mal nommé » en le rapportant aux mystères dionysiaques. Nous l'avons vu, la fusion avec le *fatum* ou le devenir est pourtant explicitement affirmée par Nietzsche ; de façon générale, le pathos dionysiaque renvoie à l'élargissement de la conscience où il s'agit d'« être soi-même l'éternelle volupté du

---

devrait pourtant constituer une *félicité* que l'homme n'avait point connue jusqu'alors, — félicité d'un dieu, [...] pleine de larmes et de rires » (337 ; *KSA*, 3, p. 565 ; *OPC*, 5, p. 215-216).

<sup>1</sup> *Loc. cit.*, p. 187.

<sup>2</sup> « Vivre n'est-ce pas justement vouloir être autre chose que cette nature ? La vie ne consiste-t-elle pas à [...] vouloir être différent ? » (*PBM*, 9 ; *KSA*, 5, p. 22 ; *OPC*, 7, p. 27). En ce sens, É. Blondel parlera de « l'écart tragique de la nature à elle-même dans l'homme » (*Nietzsche, le corps et la culture, op. cit.*, p. 73).

<sup>3</sup> *Loc. cit.*, p. 200-201.

<sup>4</sup> Aussi la figure stoïcienne du sage impassible ne correspond-elle pas à la « sagesse » de l'*amor fati* ; sa dimension « extatique » empêche qu'elle puisse constituer un acquis permanent. C'est pour cette raison que Nietzsche la désigne comme un « état (*Zustand*) » : « État le plus haut qu'un philosophe puisse atteindre : avoir envers l'existence une attitude dionysiaque : ma formule pour cela est *amor fati* » (16(32), printemps-été 1888 ; *KSA*, 13, p. 492 ; *OPC*, 14, p. 244).

devenir »<sup>1</sup>. L'*amor fati*, en tant qu'il exprime l'amour de soi du *fatum* qui est aussi dissonance avec soi, contient donc une dimension « mystique »<sup>2</sup>. Ainsi, paradoxalement, — et la pensée de Nietzsche se distingue sur ce point de l'*amor intellectualis Dei* de Spinoza — l'exigence de lucidité poussée à la limite aboutit à une forme de mysticisme : « Le nouveau sentiment de la puissance : l'état mystique ; et le rationalisme le plus clair, le plus hardi servant de chemin pour y parvenir »<sup>3</sup>.

## 2.5. L'*amor fati* comme « réconciliation » et impasse de la sagesse occidentale

Toutefois, que l'*amor fati* désigne « l'état suprême que puisse atteindre un philosophe » cela ne laisse-t-il pas entrevoir la possibilité d'une autre « sagesse » qui échapperait à la philosophie ? En paraphrasant ce que Nietzsche disait à propos de Socrate<sup>4</sup>, peut-être existe-t-il une région de la sagesse d'où le philosophe est banni. De fait, en marquant un sommet, l'*amor fati* trace aussi une limite. Même si l'*ego fatum* a pour effet d'abolir la distinction entre un « intérieur » et un « extérieur » en dissipant la fiction sur laquelle elle repose et en réintégrant la vie psychique dans le flux du devenir, il n'en demeure pas moins que cette restitution intégrale du devenir prend place au sein de l'espace de la conscience développé par la tradition judéo-chrétienne. Autrement dit, la distinction est abolie au profit de l'« intériorité ». Comme le souligne L. Andreas-Salomé, Nietzsche « croit embrasser tout l'univers dans sa vie intérieure »<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *CI*, « Ce que je dois aux Anciens », 5 ; *KSA*, 6, p. 160 ; *OPC*, 8\*, p. 151.

<sup>2</sup> Comme le soutient à juste titre W. S. Wurzer : « "*Amor fati*" est un état mystique-extatique » (*op. cit.*, p. 266).

<sup>3</sup> Fragment cité par Wurzer, *op. cit.*, p. 266.

<sup>4</sup> « Peut-être — ainsi dut-il s'interroger — [...] existe-t-il une région de la sagesse d'où le logicien est banni ? » (*NT*, 14 ; *KSA*, 1, p. 96 ; *OPC*, 1\*, p. 104).

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 121. En ce sens, on constate l'étonnante proximité de cette nouvelle expérience de la conscience avec celle qui caractérise le personnage du Christ telle que Nietzsche la dépeint dans *L'Antéchrist*. Dans les deux cas, tout effort de « réconciliation » au moyen de la dialectique discursive est abandonné au nom d'une expérience intime de la vie sous le signe de la plénitude immédiate : « on pourrait nommer Jésus un "esprit libre". Il n'attache aucune importance à rien d'établi : la lettre *tue*, tout ce qui est fixé *tue*. L'idée de "vie", l'unique *expérience* qu'il a de la vie, répugne chez lui à tout ce qui est

Par-delà l'idéalisme négateur de la tradition occidentale, Nietzsche retrouve le devenir, mais tel qu'il se présente sur le théâtre de la conscience élargie. L'*amor fati* constitue bien un dépassement de l'esprit de vengeance et, en ce sens, l'affirmation retrouvée, mais il s'agit d'un dépassement qui ne débouche pas sur la création authentique, celle qui produit de la « nouveauté » parce qu'elle repose sur une organisation instinctuelle inédite. En tant qu'héritier de la tradition de l'idéal ascétique, le vouloir nietzschéen se déploie sur le mode de la réflexion. L'*amor fati* est un amour contemplatif — il relève d'un « point de vue, le plus élevé peut-être (*ein Gesichtspunkt, der höchste vielleicht*) »<sup>1</sup> —, non pas un amour créateur<sup>2</sup>, qui produit du sens et de la valeur. Sans équivaloir à une résignation passive, l'affirmation de la volonté et l'assomption de la dissonance demeurent des positions « réflexives ». L'expérience de Nietzsche n'est pas ici celle d'un pathos créateur ; il prétend plutôt être le premier à avoir porté Dionysos jusque dans la philosophie : « je suis en droit de me considérer comme le premier *philosophe tragique* [...]. Avant moi, on ne connaît pas cette transposition du dionysisme en une passion philosophique »<sup>3</sup>, à l'exception peut-être d'Héraclite, celui dont « la

---

«lettre», formule, loi, croyance, dogme » (*AC*, 32 ; *KSA*, 6, p. 204 ; *OPC*, 8\*, p. 192, trad. mod.). L'expérience de la vie dissout toutes les oppositions (« La "bonne nouvelle" est justement qu'il n'y a plus d'oppositions » ; *ibid.* ; p. 203 ; p. 191) de même qu'elle révèle la primauté de l'esprit et l'insuffisance foncière du langage (« Pour cet anti-réaliste, la condition nécessaire pour prendre la parole est justement qu'aucune parole ne soit prise à la lettre », *ibid.*, p. 203-204 ; p. 191). Aussi J.-L. Marion peut-il demander à juste titre : « Faut-il conclure que le Christ, pour Nietzsche même, énonce le grand *Amen* attendu d'une percée dionysienne [...] ? On n'accusera pas trop hâtivement d'indécence inanité semblables interrogations » (*op. cit.*, p. 88-89). Soulignons toutefois que là où pour Nietzsche l'expérience christique serait celle d'une conscience individuelle qui affirmerait sa plénitude au prix de la réalité extérieure (« Il ne parle que de ce qu'il y a de plus intérieur : "vie", "vérité" et "lumière" sont les noms qu'il donne à ce monde intérieur — tout le reste, toute la réalité, la nature entière, le langage même, a pour lui seulement la valeur d'un signe, d'un symbole » ; *AC*, 32 ; *KSA*, 6, p. 204 ; *OPC*, 8\*, p. 192), après deux mille ans d'« examen de conscience », l'intériorité qui est affirmée dans l'*amor fati* est celle du devenir tout entier tel qu'il défile désormais sur le théâtre de la conscience. L'intériorité du Christ ne connaîtrait plus de monde, celle de Nietzsche plus de « moi ».

<sup>1</sup> Fragment 25(7), décembre 1888-début janvier 1889 ; *KSA*, 13, p. 641 ; *OPC*, 14, p. 380.

<sup>2</sup> On peut lire déjà dans un fragment de l'été 1882 : « Pourquoi aimé-je le fait d'être libre-penseur ? [...] Renoncer à l'action [...] par incapacité de dire : "Il faut que ça change" — reposer en Dieu, en quelque sorte en un Dieu *en devenir* » (1(42) ; *KSA*, 10, p. 20 ; *OPC*, 9, p. 30). Rappelons aussi cette équation générale : « "Volonté de vérité" — en tant qu'impuissance de la volonté de créer » (*KSA*, 12, p. 365 ; *OPC*, 13, p. 39).

<sup>3</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *NT*, 3 ; *KSA*, 6, p. 312 ; *OPC*, 8\*, p. 288 ; cf. aussi *PBM*, 295 : « Dire que Dionysos est un philosophe et que les dieux aussi s'occupent de philosophie, voilà qui me paraît déjà une nouveauté » (*KSA*, 5, p. 238 ; *OPC*, 7, p. 208).



fréquentation [le] met plus à l'aise et [le] reconforte plus qu'aucune autre »<sup>1</sup>, qui n'aurait pas non plus cherché à « résoudre » la « dissonance tragique », qui aurait aussi proclamé l'« innocence du devenir ». Mais, à la suite de K. Löwith<sup>2</sup> (et de Nietzsche lui-même d'une certaine façon<sup>3</sup>), il est permis de se demander si une telle association ne souffre pas d'un anachronisme. L'« innocence » du devenir qui accède à la conscience dans l'*amor fati* n'a rien d'une innocence spontanée de l'« être-au-monde » immédiat, celle qui résulte, comme dit M. Haar, de « la coappartenance ou de la réversibilité de la culture et de la vie, de l'homme et de la nature, que le nihilisme a détruite à jamais »<sup>4</sup>; il s'agit d'une innocence reconquise par la voie de la raison, restaurée par la lucidité critique. Et bien que l'attribution aux Grecs de l'« âge tragique » d'une innocence immédiate ou spontanée relève de la conjecture<sup>5</sup>, il est en revanche beaucoup plus certain que c'est une telle innocence qui est visée par Nietzsche dans l'ultime métamorphose qui verrait le « lion » se changer en « enfant ». Selon Nietzsche, le nihilisme ne sera véritablement surmonté que lorsque l'homme aura « retrouvé le sérieux que l'on mettait dans ses jeux, enfant »<sup>6</sup>.

Car c'est bien de cela qu'il s'agit : jouer *sérieusement*. Celui qui ne joue pas sérieusement demeure un nihiliste. Or on ne joue pas sérieusement tant qu'on n'est pas « pris à son propre jeu ». Le jeu de l'enfant n'est pas celui de l'adulte qui, parce qu'il sait qu'il joue, ne joue pas vraiment. Il « joue le jeu » au lieu de jouer *son* jeu. L'enfant « croit » en son activité, il y adhère, il coïncide avec elle. L'« idéaliste » n'en fait-il pas

<sup>1</sup> EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres », NT, 3; KSA, 6, p. 312-313 ; OPC, 8\*, p. 288.

<sup>2</sup> « Héraclite [...] en tant que présocratique [...] comprend encore de façon originelle sa propre existence à partir de l'être du monde, Nietzsche accède d'une nouvelle façon au monde d'Héraclite à partir d'une existence ayant perdu ses chemins et ses buts. Il répète l'Antiquité à la pointe de la modernité » (*op. cit.*, p. 146).

<sup>3</sup> Nous l'avons vu, Nietzsche dit bien qu'« une *régression*, un retour en arrière, quels qu'en soient le sens et le degré, n'est absolument pas concevable. Nous autres, physiologistes, nous savons au moins cela » (CI, « Divagations d'un "inactuel" », 43 ; KSA, 6, p. 144 ; OPC, 8\*, p. 137).

<sup>4</sup> Nietzsche et la métaphysique, *op. cit.*, p. 191.

<sup>5</sup> Rappelons toutefois que Nietzsche leur attribue « une certaine *superficialité* du registre psychologique » (8(15), été 1883; KSA, 10, p. 337; OPC, 9, p. 348) et oppose leur simplicité dans la représentation de soi au labyrinthe de l'âme moderne (A, 169). « Chez les Grecs, le sentiment était naïf », écrit-il aussi en 1871 (9(110) ; KSA, 7, p. 315).

<sup>6</sup> PBM, 94 ; KSA, 5, p. 90 ; OPC, 7, p. 84.

autant ? Qu'est-ce qui distinguerait alors le jeu de l'enfant du dogmatisme du sérieux idéaliste ? Non pas la conscience qu'il aurait de simplement jouer, mais la nature du jeu lui-même, le fait que son activité est auto-affirmatrice, qu'elle est à elle-même sa propre fin, alors que le jeu de l'idéaliste consiste précisément à affirmer un « hors-jeu », à poser un extérieur qui a pour but de légitimer son jeu. Là où l'enfant se contente de jouer, le jeu de l'idéaliste consiste à toujours poser les règles du jeu, les règles de tout jeu. Telle est la fonction de son discours, qui vise toujours à légitimer l'exercice de sa justice distributive. Le « dogmatisme » de l'enfant se limite à la croyance et à l'affirmation de ce qu'il fait, de son propre jeu, le dogmatisme idéaliste veut poser les règles de toute croyance et de toute activité : tel est l'esprit de sérieux, qui nécessite ainsi le mensonge à soi puisqu'il ne lui est pas permis de reconnaître qu'il est lui-même la cause des règles qu'il veut imposer<sup>1</sup>. Nietzsche succombe lui-même parfois à ce dogmatisme, et de nombreux commentateurs à sa suite (il s'agit presque d'un lieu commun de l'exégèse nietzschéenne), chaque fois qu'est posée, en s'appuyant sur le principe de l'enracinement vital de tout discours, de son essence « interprétative », la nécessité du jeu contre le dogmatisme idéaliste. Pour jouer sérieusement, il ne faut pas *savoir* autrement que l'idéalisme, il faut *croire* autrement. Un « enfant », un « surhomme », un « maître » *conscients*, c'est-à-dire conscients de l'interprétation et du « jeu » de l'interprétation, ne seront toujours que des comédiens<sup>2</sup>. Le contraire du sérieux idéaliste

<sup>1</sup> La distinction nietzschéenne entre une morale de « maîtres » et une morale d'« esclaves » peut servir d'illustration pour notre propos : l'âme aristocratique, avec l'assurance, la « certitude intime » (*PBM*, 287) qui la caractérise (et peut-être aussi la naïveté ; cf. *GM*, I, 10), évoque une telle coïncidence avec soi ; aussi adhère-t-elle naturellement à son propre jeu, qui n'a d'autre fonction que l'auto-affirmation : « toute morale aristocratique naît d'un oui triomphant adressé à soi-même, [...] l'évaluation de type aristocratique [...] agit et croît spontanément » (*GM*, I, 10 ; *KSA*, 5, p. 270-271 ; *OPC*, 7, p. 234). En revanche, l'évaluation de l'esprit servile, qui n'est « ni naïf, ni honnête envers lui-même » (*ibid.*, p. 272 ; p. 236), commence par poser des règles, à déterminer un dedans et un hors-jeu : « de prime abord la morale des esclaves dit non à un "dehors", à un "autre", à un différent-de-soi-même » (*ibid.*, p. 270 ; p. 234).

<sup>2</sup> « Ce qui crée une morale, un code de lois, l'instinct profond ; que l'*automatisme* seul rend possible la perfection dans la vie et la création... Mais maintenant, nous avons atteint le point opposé, et même nous avons *voulu* l'atteindre — la plus extrême conscience, la lucidité de l'homme qui se perçoit à jour et perçoit à jour l'Histoire... — par cela, nous sommes pratiquement le plus loin possible de la perfection dans l'être, le faire et le vouloir » (14(226), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 398 ; *OPC*, 14, p. 167). Sur le rapport entre la conscience et l'« histrionisme » (*Schauspielerei*), voir par exemple le fragment 14(128) du printemps 1888.

n'est pas la conscience et l'affirmation du jeu, qui est nihiliste puisqu'elle a comme condition la vérité, ou disons une idée de la vérité (et de son absence) comme toile de fond, mais l'activité de jouer. Ou alors on peut dire que la conscience et l'affirmation du jeu sont bien le contraire du sérieux idéaliste, mais comme la probité est le contraire du mensonge à soi ; toutefois ces contraires sont comme les deux extrêmes de la conscience platonico-chrétienne, qui, prise en bloc, a comme *autre* l'innocence de la conscience ludique. L'innocence de l'*amor fati* n'est pas celle de l'enfant : en tant qu'elle découle de la probité, elle se situe du côté de l'innocence consciente<sup>1</sup> et, du coup, reste séparée de la *praxis* innocente de la spontanéité créatrice. Le discours idéaliste est sérieux mais ne joue pas, son jeu ne visant qu'à déterminer une fois pour toutes les règles du jeu ; l'hyperconscience, qui a compris que tout discours est jeu, n'arrive plus à jouer sérieusement, elle ne joue qu'à jouer. Pour elle, en effet, et contrairement à l'enfant, tout n'est rien qu'un jeu : « O sages rigides, tout m'est devenu jeu »<sup>2</sup>. Cette phrase tardive exprime une victoire (sur l'esprit de sérieux), mais aussi une détresse, celle qui accompagne le fait d'appartenir aux « derniers-venus », à ces « Hyperboréens à qui la vie a refusé la dot de l'innocence ».<sup>3</sup>

L'espoir de Nietzsche était que la mauvaise conscience, cette « maladie comme la grossesse en est une »<sup>4</sup>, conduite à la réalisation de la « grande promesse », c'est-à-dire accouche de l'innocence créatrice retrouvée. Ainsi devait aussi se conclure le parcours des « trois métamorphoses de l'esprit » : l'« affirmation sainte » de l'enfant qui est « innocence et oubli »<sup>5</sup> devait succéder au chameau portefaix et au lion destructeur. Nietzsche ne prétendait pas être lui-même cette enfance retrouvée<sup>6</sup>, mais il croyait pouvoir en précipiter l'avènement. Or c'est bien plutôt quelque part dans les limbes,

<sup>1</sup> Rappelons la « tâche » de Nietzsche : « préparer un moment de sublime prise de conscience de l'humanité » (*EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *A*, 2 ; *KSA*, 6, p. 330 ; *OPC*, 8\*, p. 303).

<sup>2</sup> Fragment 20(40), été 1888 ; *KSA*, 13, p. 556 ; *OPC*, 14, p. 302 (trad. mod.).

<sup>3</sup> Première version de *CI*, « Le problème de Socrate », 1 ; *KSA*, 14, p. 413 ; *OPC*, 8\*, p. 447 (trad. mod.).

<sup>4</sup> *GM*, II, 19 ; *KSA*, 5, p. 327 ; *OPC*, 7, p. 279.

<sup>5</sup> *APZ*, I, « Des trois métamorphoses », *KSA*, 4, p. 31 ; p. 65.

<sup>6</sup> Cf. par exemple *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *NT*, 4.

entre le lion et l'enfant, que semble nous laisser l'*amor fati*. Rappelons les propos de K. Löwith : « Nietzsche a vécu et pensé jusqu'au bout la métamorphose du "tu dois" chrétien en un "je veux" moderne, mais il n'a pas accompli le pas décisif du "je veux" au "je suis" de l'enfant des mondes cosmiques, qui est innocence et oubli »<sup>1</sup>. Le vouloir créateur implique déjà le « je suis ». Or Nietzsche ne peut être lui-même que cette *quête* d'un « je suis », qui est aussi bien quête d'un vouloir propre. Parce que son vouloir se situe dans le prolongement du vouloir platonico-chrétien de la pensée occidentale, il demeure un vouloir-*savoir*. Sa puissance propre, sa probité, en tant qu'elle prend le relai de la véracité judéo-chrétienne, s'effectue dans l'affinement de sa lucidité et pousse à l'extrême, et, en ce sens, à l'impasse, le processus « réactif » d'intériorisation qui l'anime<sup>2</sup>. En fin de compte, c'est le destin paradoxal de cette lucidité que d'affirmer la valeur de l'innocence de l'enfant comme d'une condition extérieure et inaccessible<sup>3</sup>. Entre le nihilisme de la mauvaise conscience et la création ludique, l'*amor fati* vient dessiner une figure mitoyenne, plus platonico-chrétienne que véritablement « tragique », une sagesse du crépuscule<sup>4</sup> et non de l'aurore : le dionysisme contemplatif ou l'innocence de l'hyperconscience<sup>5</sup>. À défaut de l'innocence ludique ou de l'assurance

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 149.

<sup>2</sup> En ce sens, comme le dit Leo Strauss : « *probity is an end rather than a beginning ; it points to the past rather than to the future* » (« Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil* », in *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1983, p. 188). Dans cette optique, rappelons la proposition de Hegel : « Socrate est le tournant de l'esprit dans son intériorité » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, La philosophie grecque, trad. P. Garniron, tome II, Paris, Vrin, 1971, p. 273).

<sup>3</sup> Bien qu'encore selon une perspective empreinte du romantisme wagnérien (dont l'influence tirait ici toutefois à sa fin), Nietzsche, rappelons-le, affirme déjà dans la 4<sup>ème</sup> *Inactuelle* : « Celui qui voudrait délivrer l'art, restaurer sa sainteté inviolée, devrait auparavant s'être lui-même libéré de l'âme moderne : ce n'est que fort de cette innocence qu'il serait en droit de retrouver l'innocence de l'art » (6 ; *KSA*, 1, p. 463 ; *OPC*, 2\*\*, p. 127). Dans le même sens, cette comparaison avec le monde grec : « chez les Grecs tout devenait *vie* ! Chez nous cela reste à l'état de connaissance ! » (19(42), été 1872-début 1873 ; *KSA*, 7, p. 433).

<sup>4</sup> « Nous avons atteint [...] la plus extrême conscience, la lucidité de l'homme qui se perce à jour et perce à jour l'Histoire...[...] la compréhension est la *fin de quelque chose* » (14(226), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 398 ; *OPC*, 14, p. 167). Ainsi, dit Nietzsche, sa probité devra étendre « son éclat [...] comme un rayon vespéral (*Abendlicht*) [...] sur cette civilisation vieillissante » (*PBM*, 227 ; *KSA*, 5, p. 162 ; *OPC*, 7, p. 145).

<sup>5</sup> Rappelons qu'avant que ne se fasse jour le projet « idéaliste » du volontarisme zarathoustrien, Nietzsche avait déjà formulé cet idéal d'une seconde innocence, non pas sur le mode « inconscient » ou spontané du « commencement nouveau » de l'innocence ludique de l'enfant, mais bien sur celui de l'innocence consciente, acquise au terme d'un progrès sur la voie de la lucidité, de la « connaissance » de la nécessité : « Tout est nécessité, dit la nouvelle connaissance [...]. Tout est innocence : et la connaissance est la voie qui ouvre à l'esprit l'accès de cette innocence ». Et cet idéal s'incarnait alors non pas dans la figure d'un

que confère la folie<sup>1</sup>, il constitue, pour le philosophe enfermé dans l'espace réflexif de l'« intériorité », la réconciliation (réflexive) de l'amour de la vérité (idéal de lucidité) qui le définit et de l'amour de la vie (idéal de l'affirmation) qu'il découvre comme la vérité dont il est irrémédiablement séparé.

## 2.6. Le surhomme dionysiaque : un type impossible

Posé en d'autres termes, le problème pour Nietzsche est celui de l'incompatibilité entre l'action et le savoir. Préoccupation qui traverse ses écrits, elle apparaît dès *La naissance de la tragédie*, où elle fournit incidemment la clef pour comprendre le personnage de Hamlet : « La connaissance tue l'action ; pour agir il faut être enveloppé du voile de l'illusion. C'est là l'enseignement de *Hamlet* »<sup>2</sup>. Ce problème constitue aussi le cœur de la seconde *Inactuelle* : « un homme qui [...] serait condamné à ne voir

---

« surhomme » ou d'un enfant créateur, mais dans celle du « sage », d'une sagesse quasi spinoziste : « l'habitude héréditaire de juger, d'aimer, de haïr dans l'erreur [...], sous l'influence de la connaissance croissante elle s'affaiblira ; une nouvelle habitude, celle de comprendre, de n'aimer et de ne haïr point, d'élever son regard, va peu à peu prendre racine en nous [...], et sera peut-être assez puissante dans des milliers d'années pour donner à l'humanité la force de produire l'homme sage, innocent (conscient de son innocence), aussi régulièrement qu'elle produit de nos jours l'homme qui n'est ni sage ni juste dans la conscience de sa culpabilité » (*HTH I*, 107 ; *KSA*, 2, p. 105-106). En ce sens, la sagesse de l'*amor fati* peut être considérée comme la réalisation nietzschéenne de cette figure du sage de l'innocence consciente. C'est donc à tort, selon nous, que T. B. Strong se sert de cet aphorisme et de la notion d'une « innocence consciente » pour élucider le sens de la dernière métamorphose de l'esprit dans le premier discours de Zarathoustra, et pour en faire la visée de la doctrine de l'éternel retour, qui, par l'effet d'un dressage, la placerait au cœur du surhomme : « *Such a notion [= "conscious innocence"] may be seen as corresponding to the last transformation of the spirit in the first chapter of Zarathustra. [...] Within this framework, "consciously innocent" appears to mean that it will have to be possible to attain such a state as that of the child through intended actions [...]. Such an enterprise is, I believe, what Nietzsche understood by eternal return* » (*Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, University of California Press, 1975, p. 258-259). Parce qu'il associe, à tort, cette innocence consciente à l'innocence de l'enfant du discours des « trois métamorphoses », il est normal que Strong s'étonne : « *Aside from the breath-taking paradox of "consciously innocent", I am struck by Nietzsche's insistence that "knowledge" is a "necessary preliminary step"* » (*ibid.*, p. 258). Il n'y a plus raison de s'étonner, toutefois, lorsqu'on prend soin de distinguer cet idéal (« spinoziste ») de l'innocence, dont la conscience de la nécessité est la condition, de l'idéal zarathoustrien de l'innocence de l'enfant comme commencement nouveau.

<sup>1</sup> Il y a sûrement une part d'expérience personnelle qui entre dans l'analyse du rôle de la folie chez les innovateurs moraux de l'aphorisme 14 d'*Aurore* : « Qui donc se risque à jeter un regard dans l'abîme de détresses spirituelles [...] au fond duquel ont vraisemblablement languï les hommes les plus féconds de tous les temps ! Ou à prêter l'oreille à ces soupirs des solitaires hagards : "[...] La folie, pour qu'enfin je puisse croire en moi !" » (*KSA*, 3, p. 28 ; *OPC*, 4, p. 28, trad. mod.) ; voir aussi *APZ*, IV, « L'enchanteur », 2.

<sup>2</sup> *NT*, 7 ; *KSA*, 1, p. 57 ; *OPC*, 1\*, p. 70 (trad. mod.).

partout qu'un devenir : un tel homme ne croirait plus à sa propre existence, ne croirait plus en soi, il verrait tout se dissoudre en une multitude de points mouvants et finirait par se perdre dans ce torrent du devenir : en véritable disciple d'Héraclite, il n'oserait même plus bouger un doigt. Toute action exige l'oubli »<sup>1</sup>. De même, c'est l'absence de ce voile protecteur de l'oubli ou de l'illusion qui menace l'esprit libre : « l'esprit libre est toujours faible, surtout dans ses actes ; car il connaît trop de motifs et de points de vue, et en a la main hésitante, mal exercée. »<sup>2</sup> Si l'effet paralysant du perspectivisme succède maintenant à celui qu'induisait la contemplation de l'« effroyable réalité » à l'époque des premiers écrits, c'est toujours l'incompatibilité entre la lucidité et l'action qui est soulignée<sup>3</sup>. Incompatibilité avec l'action, et aussi avec la création : « Le gouffre qui sépare le savoir du pouvoir est peut-être plus grand, et aussi plus inquiétant qu'on ne pense : il se peut que l'homme de grand pouvoir et de grand style, le créateur, doive être un ignorant »<sup>4</sup>.

L'action ou la création requièrent une assurance, une adhésion spontanée à soi, une croyance en soi dont Nietzsche lui-même avoue ne plus disposer : « j'ai trop de malice

<sup>1</sup> 1 ; *KSA*, 1, p. 250 ; *OPC*, 2\*, p. 96-97 (trad. mod.).

<sup>2</sup> *HTH I*, 230 ; *KSA*, 2, p. 193 ; *OPC*, 3\*, p. 163. Le titre initial de l'aphorisme était : « L'esprit libre est rarement un *esprit fort* » ; cette tension entre la lucidité et l'action est aussi exprimée dans *Aurore* : « Dès que vous voulez agir, vous devez fermer la porte au doute, — disait un homme d'action. — Et tu ne crains pas ainsi d'être *dupe* ? — rétorqua un contemplatif » (519 ; *KSA*, 3, p. 300 ; *OPC*, 4, p. 263 ; cf. aussi aphorisme 537). De même, selon une perspective légèrement différente, ce jugement sur les moralistes : « ils ont pleinement conscience de manquer de vigueur dans l'action ; car, en pleine besogne, les motifs de leur conduite détournent presque leur attention de cette besogne » (*HTH II*, 72 ; *KSA*, 2, p. 408 ; *OPC*, 3\*\*, p. 42). La lecture de Paul Bourget (dont le nom apparaît pour la première fois dans un fragment de l'hiver 1883-1884) n'a pu que conforter Nietzsche dans sa position : « L'abondance des points de vue, cette richesse de l'intelligence, est la ruine de la volonté » (Extrait des *Essais de psychologie contemporaine* cité par C. Andler, *op. cit.*, tome 3, p. 460). Enfin, il n'est pas étonnant qu'en ce qui concerne la France, qui se caractérise à ses yeux par la lucidité et le sens psychologique, Nietzsche diagnostique une « maladie d'aboulie » (*CI*, « Divagations d'un "inactuel" », 2).

<sup>3</sup> Inversement, Nietzsche répètera souvent que la perfection d'une action croît à proportion de son « inconscience » : « l'accession à la conscience [...] nous semble justement être le symptôme d'une certaine imperfection [...]. Nous nions que l'on puisse faire quoi que ce soit de parfait tant qu'on le fait consciemment » (*AC*, 14 ; *KSA*, 6, p. 181 ; *OPC*, 8\*, p. 171) ; « toute action parfaite est justement inconsciente » (14(128), printemps 1888 ; *KSA*, 13, p. 310 ; *OPC*, 14, p. 98) ; voir aussi *GS*, 11 et 354. Dans le même sens, à l'équation socratique décadente : raison = vertu = bonheur, Nietzsche opposera l'équation des « anciens Hellènes » : « vertu = instinct = inconscience radicale » (cf. première version de *CI*, « Le problème de Socrate », 4 ; *KSA*, 14, p. 414 ; *OPC*, 8\*, p. 448).

<sup>4</sup> *PBM*, 253 ; *KSA*, 5, p. 197 ; *OPC*, 7, p. 173. De même, on peut lire dans *Aurore* qu'en « pleine activité créatrice nous ne prenons ordinairement pas le temps de juger de la vie et de l'existence » (317 ; *KSA*, 3, p. 228 ; *OPC*, 4, p. 202) ; dans le même sens, dit Nietzsche, « l'ensemble du monde poétique et artistique de la Grèce [...] n'a jamais "su" ce qu'il faisait » (*GS*, 369 ; *KSA*, 3, p. 619 ; *OPC*, 5, p. 264).

pour “croire” moi-même en moi »<sup>1</sup>. Ce qui est attribué à la malice est en réalité la conséquence de sa probité<sup>2</sup>. Il « y a un degré d'insomnie, de ruminations, de sens historique qui nuit au vivant »<sup>3</sup>. Or c'est justement ce « sens historique », qu'implique la probité, qui conduit à l'*ego fatum*. Pour la conscience platonico-chrétienne qui ne sait plus « oublier », empêtrée dans les mirages de l'idéalisme et enfermée dans le labyrinthe de l'intériorité, c'est par lui que le ressentiment peut être dépassé. Mais cette « guérison » ne peut avoir lieu qu'au prix de l'inhibition de l'action. L'hyperconscience qui la caractérise exerce une action corrosive sur les facultés plastiques de la vie : « le sens historique [...], il est beaucoup d'entre nous qui en sont frappés comme d'un gel, et qui s'en trouvent encore plus pauvres et plus froids »<sup>4</sup>. Cette inquiétude de ne plus pouvoir croire et « adhérer » à soi est constante chez Nietzsche : « Nous avons repris leurs prédicats aux choses, ou du moins nous nous sommes souvenus que nous les leur avions prêtés : — veillons à ce que cette constatation ne nous fasse pas perdre la faculté de prêter »<sup>5</sup>. Comme le suggère à juste titre E. Heller : « *what haunted Nietzsche in his later years like a malevolent ghost was the pervasive suspicion that the self-consciousness of the intelligence had grown to such a degree as to deprive any belief of its genuineness* »<sup>6</sup>. En effet, ce qui guette Nietzsche-Zarathoustra, c'est d'être rattrapé

<sup>1</sup> *EH*, « Pourquoi je suis un destin », 1 ; *KSA*, 6, p. 365 ; *OPC*, 8\*, p. 333 ; même constat chez Overbeck, l'ami fidèle : « Nietzsche [...] n'a pas cru en lui-même » (*op. cit.*, p. 22). Cf. aussi *GS*, 284 et *PBM*, 269.

<sup>2</sup> Comme l'a pressenti Ida Overbeck : « Nietzsche a toujours manqué de confiance en soi ; ainsi le voulait l'honnêteté de son caractère et de son intellect » (*Begegnungen mit Nietzsche*, éd. par S. L. Gilman, Bonn, Bouvier Verlag, 1985, p. 374-375).

<sup>3</sup> *CIn*, II, 1 ; *KSA*, 1, p. 250 ; *OPC*, 2\*, p. 97 (trad. mod.) ; « Toute extrême circonspection à conclure, toute tendance sceptique constituent à elles seules un grand danger pour la vie » (*GS*, 111 ; *KSA*, 3, p. 472 ; *OPC*, 5, p. 129).

<sup>4</sup> *GS*, 337 ; *KSA*, 3, p. 564 ; *OPC*, 5, p. 215. Dans le même sens, Nietzsche dira plus tard : « En remontant aux origines, on se fait écrevisse. L'historien regarde en arrière : finalement, il en vient aussi à croire à reculons » (*CI*, « Maximes et traits », 24 ; *KSA*, 6, p. 62-63 ; *OPC*, 8\*, p. 64).

<sup>5</sup> *A*, 210 ; *KSA*, 3, p. 190 ; *OPC*, 4, p. 169 ; « la question la plus épineuse [...] : la science serait-elle en mesure de fixer des buts à l'agir, après s'être montrée capable d'ôter et d'anéantir pareils buts ? » (*GS*, 7 ; *KSA*, 3, p. 379 ; *OPC*, 5, p. 48).

<sup>6</sup> « *Zarathustra's Three Metamorphoses : Facets of Nietzsche's Intellectual Biography and the Apotheosis of Innocence* », in *The Importance of Nietzsche*, *op. cit.*, p. 85 ; « son [= Nietzsche] génie résidait dans le talent du critique. Or l'usage qu'il a fait de ce talent critique, à savoir l'appliquer à lui-même, était le plus dangereux qu'il fût ; c'était en réalité un usage fatal » (F. Overbeck, *op. cit.*, p. 23). Nietzsche notait déjà en 1878 : « Savoir paralysie [...]. Je suis comme touché par la flèche au curare de la connaissance : je vois tout » (28(18), printemps-été, *KSA*, 8, p. 506 ; *OPC*, 3\*\*, p. 319).

par son « ombre »<sup>1</sup>. Or cette ombre, c'est sa lucidité qui a perdu l'innocence et, avec elle, la faculté d'affirmer :

« Me faudra-t-il errer perpétuellement [...] ? Avec toi, j'ai brisé tout ce que mon cœur avait adoré, [...] j'ai perdu la foi dans les mots, les valeurs consacrées et les grands noms. [...] Hélas ! où s'en est allée cette innocence mensongère que j'ai possédée jadis [...] ? Trop souvent, en vérité, j'ai serré de près la vérité [...]. Trop de choses me sont devenues claires ; rien ne m'importe plus. [...] Ainsi parla l'Ombre, et le visage de Zarathoustra s'allongeait en l'écoutant. "Oui, tu es mon Ombre, dit-il enfin avec tristesse. [...] Tu as perdu ton but : hélas ! comment pourras-tu en prendre ton parti ?" »<sup>2</sup>

*L'amor fati* est-il la seule façon dont Nietzsche-Zarathoustra « prend son parti » de sa lucidité pour échapper au nihilisme qui guette l'hyperconscience ? Même si Zarathoustra a hérité de la probité de son créateur et, avec elle, de sa disposition pour la lucidité plutôt que pour la création ou l'action, même si Zarathoustra, ce « vieil athée », ne peut « croire » sans mauvaise conscience, n'a-t-il pas tout de même imaginé un type en qui la contradiction pourrait être surmontée ? Le surhomme qui embrasse l'éternel retour n'incarne-t-il pas la possibilité, et, en ce sens, ne justifie-t-il pas l'espoir qu'on puisse fondre ensemble volonté créatrice et lucidité ?

### 2.6.1. Le « surhomme », porteur d'une contradiction ?

On demeure dans l'abstraction tant qu'on se contente d'affirmer ensemble, dans une figure hypothétique, force de volonté et lucidité. Le problème ici relève de l'expérience concrète, « vécue », du rapport entre la volonté et la représentation, du pathos de la croyance et de l'assentiment aux principes de l'action. On ne peut donc s'en tenir à la

<sup>1</sup> « C'est mon ombre qui m'appelle ? [...] Qu'elle me coure après, moi je la fuis » (APZ, IV, « L'ombre » ; KSA, 4, p. 338 ; p. 330).

<sup>2</sup> *Ibid.* ; p. 339-341 ; p. 331-333.



description théorique du surhomme sans verser dans l'idéalisme ; il faut la soumettre à l'épreuve de la « réalité », pour ainsi dire. Or, pour Nietzsche, cette épreuve n'a plus à être faite, elle est partout, elle se déploie dans le nihilisme. Qu'est-ce à dire sinon qu'à moins d'un type radicalement nouveau, qui par définition échappe à l'emprise du présent, le problème de Nietzsche-Zarathoustra se répercute au niveau du surhomme? Comme l'a souligné W. Müller-Lauter, comment, en effet, le surhomme qui, en tant qu'« homme fort » (*starker Mensch*), requiert « le poser-ferme (*Fest-stellen*) d'une perspective en opposition exclusive aux autres perspectives »<sup>1</sup>, pourrait-il aussi être « le plus sage » (*weisester Mensch*), c'est-à-dire celui qui se caractérise par un « s'ouvrir (*Sich-öffnen*) à la multiplicité des perspectives possibles »<sup>2</sup>? Et Müller-Lauter de conclure : « Le conflit entre la sagesse et la puissance en l'homme le plus élevé demeure irrésolu. »<sup>3</sup> Autrement dit, dans les termes de notre problématique, l'hyperconscience à laquelle aboutit la probité est incompatible avec l'adhésion à soi, le « poser ferme » à partir d'une perspective singulière, requis pour la création. Le surhomme ou l'enfant créateur représentent un « commencement nouveau (*Neubeginnen*) », qui est « innocence et oubli (*Unschuld und Vergessen*) », un « premier mouvement (*erste Bewegung*) »<sup>4</sup> sans héritage en quelque sorte, dont la santé affirmatrice ignore tout autant le dogmatisme idéaliste que la lucidité du perspectivisme. De la même façon que l'affirmation consciente du jeu ressortit encore au nihilisme, la conscience de la limite perspectiviste d'une interprétation et la prudence ou la réserve qui devrait dès lors en accompagner l'affirmation relèvent d'une conception encore « réactive » de la force et sont par définition étrangères au naturel « insouciant » qui la caractérise selon

<sup>1</sup> La force implique en effet de « s'en tenir fermement à ce qu'on a décidé » (15/98), printemps 1888; *KSA*, 13, p. 464; *OPC*, 14, p. 219).

<sup>2</sup> Nietzsche. *Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1971, p. 123.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>4</sup> *APZ*, I, « Des trois métamorphoses » ; *KSA*, 4, p. 31 ; p. 65 (trad. mod.).

Nietzsche<sup>1</sup>. La force requiert de « croire » en soi et en ses valeurs, un certain « dogmatisme » donc, qui, nous l'avons vu, se distingue du dogmatisme idéaliste non par la réserve, mais par le contenu de ce qui est affirmé. Or c'est précisément cette adhésion à soi qui est abolie dans le dionysisme contemplatif de l'*amor fati*.

Que volonté active ou créatrice et profondeur du regard soient incompatibles, cette leçon est contenue en germe déjà dans les analyses sur l'origine de la tragédie. Selon Nietzsche, le passage de la naïveté apollinienne du monde homérique à l'âge « tragique » repose sur une connaissance plus lucide de la réalité : le « dionysisme » des Grecs de l'âge tragique suppose la vision des « terreurs et [d]es atrocités de l'existence »<sup>2</sup>. Le « Grec apollinien [...] était même obligé de sentir que son existence entière, avec toute sa beauté et sa mesure, reposait en fait sur un arrière-fond voilé de souffrance et de connaissance que le dionysiaque lui faisait redécouvrir »<sup>3</sup>. Mais tout le propos de cette œuvre de jeunesse est précisément de montrer que c'est dans la contemplation artistique que la vision pessimiste de la réalité était surmontée : c'est dans la *tragédie* que réside « justement la preuve que les Grecs n'étaient *pas* pessimistes »<sup>4</sup>. Or, à ce stade de la réflexion nietzschéenne, tant pour le créateur que pour le spectateur, la condition de l'expérience artistique est l'abolition de la subjectivité et du vouloir individuels : nous « exigeons dans l'art, en tout genre et à tous les niveaux, que d'abord et surtout l'on triomphe du subjectif, qu'on se délivre du "je" et qu'on impose silence à toutes les formes individuelles de la volonté et du désir »<sup>5</sup> ; « pour autant qu'il est artiste, le sujet s'est déjà délivré de sa volonté individuelle »<sup>6</sup>. Par conséquent, « toute cette comédie de l'art n'est en aucune façon donnée pour nous, pour quelque chose comme

<sup>1</sup> Puisque la pensée nietzschéenne est sur ce point parfois ambiguë, il n'est pas étonnant qu'une telle position soit défendue par bon nombre de commentateurs. Par exemple A. D. Schrift, selon lequel Nietzsche défendrait un pluralisme interprétatif dont le principe directeur prescrirait une telle prudence : « a meta-interpretive standard that seeks to insure that interpretations present themselves as interpretations, always partial and subject to revision » (*op. cit.*, p. 193).

<sup>2</sup> *NT*, 3 ; *KSA*, 1, p. 35 ; *OPC*, 1\*, p. 50.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 4 ; p. 40 ; p. 55.

<sup>4</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *NT*, 1 ; *KSA*, 6, p. 309 ; *OPC*, 8\*, p. 285.

<sup>5</sup> *NT*, 5 ; *KSA*, 1, p. 43 ; *OPC*, 1\*, p. 57.

<sup>6</sup> *Ibid.* ; p. 47 ; p. 61.

notre perfectionnement ou notre formation »<sup>1</sup>. De la poésie épique à la poésie lyrique à la tragédie attique, d'Homère à Archiloque à Eschyle et Sophocle, on assiste, avec une sensibilité croissante à l'endroit de l'« esprit de la musique », à l'asservissement progressif du principe apollinien au dionysiaque dans l'expérience artistique<sup>2</sup>. Et si, comme on sait, Nietzsche en viendra à renier la « métaphysique d'artiste »<sup>3</sup> aux accents schopenhauériens que recèle cette œuvre, *La naissance de la tragédie* apporte selon lui une réponse définitive à la question de la nature du « dionysiaque »<sup>4</sup>. Or, indépendamment de la question de la propriété rédemptrice et de la portée métaphysique de l'art, ce qui se trouve au cœur du « phénomène dionysien » consiste, en plus d'un rapport particulier à la douleur, en une expérience de dissolution de la subjectivité et du vouloir individuels<sup>5</sup>. « L'homme dionysiaque », comme Hamlet, ne peut donc être un « homme d'action » : « L'un comme l'autre, en effet, ont, une fois, jeté un vrai regard au fond de l'essence des choses, tous deux ont vu, et ils n'ont plus désormais que dégoût pour l'action. »<sup>6</sup> Et si Nietzsche abandonnera la thèse de « la dislocation de l'individu et son union avec l'être originaire »<sup>7</sup>, le dionysiaque renverra toujours au pathos extatique et « voluptueux » (volupté qui n'exclut pas la souffrance) qui accompagne l'ouverture et l'identification du sujet à un ordre supra-individuel et supra-historique : « être soi-même

<sup>1</sup> *NT*, 5 ; *KSA*, 1, p. 47 ; *OPC*, 1\*, p. 61.

<sup>2</sup> Cf. *NT*, 5, 6, 7.

<sup>3</sup> Cf. l'« Essai d'autocritique ».

<sup>4</sup> « Ce début [= *NT*] surprend au-delà de toute expression. J'avais, [...] le premier, compris le prodigieux phénomène du dionysisme » (*EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *NT*, 2; *KSA*, 6, p. 311; *OPC*, 8\*, p. 286); « Oui, qu'est-ce que le dionysiaque ?— Là-dessus, il y a une réponse dans ce livre » (*NT*, « Essai d'autocritique », 4; *KSA*, 1, p. 15; *OPC*, 1\*, p. 28); cf. aussi *CI*, « Ce que je dois aux Anciens », 4, 5.

<sup>5</sup> Ainsi cette description de 1870 : « Le *principium individuationis* est rompu [...] le subjectif disparaît devant l'irruption de la puissance [...] de l'universellement naturel. [...] L'homme n'est plus artiste, il est devenu œuvre d'art, il erre dans l'extase et l'exaltation » (*La vision dionysiaque du monde*, 1; *KSA*, 1, p. 554-555; *OPC*, 1\*\*, p. 50-51); de même ce fragment de 1888 : « Par le mot "dionysien" s'exprime : une tendance irrésistible à l'unité, un dépassement de la personne, du quotidien, de la société, de la réalité [...]; un oui extasié dit au caractère total de la vie [...] : la grande sympathie panthéiste dans la joie et dans la douleur » (14(14), printemps 1888; *OPC*, 14, p. 30; *KSA*, 13, p. 224).

<sup>6</sup> *NT*, 7 ; *KSA*, 1, p. 56-57 ; *OPC*, 1\*, p. 69.

<sup>7</sup> *NT*, 8 ; *KSA*, 1, p. 62 ; *OPC*, 1\*, p. 75.

la volupté éternelle du devenir ». Dionysos est volupté, non pas volonté, extase, non pas maîtrise<sup>1</sup>.

Le projet de « l'éducation d'une humanité supérieure »<sup>2</sup> sous le signe du surhomme est opposé dans son essence au pathos dionysiaque de l'acquiescement inconditionnel et ne peut avoir comme *principe* son affirmation. En effet, si tel était le cas, cela signifierait qu'il viserait à opérer un déplacement de Dionysos de la scène théâtrale (ou des dionysies) où il prenait place chez les Grecs vers la scène élargie de la culture en

<sup>1</sup> Nous ne souscrivons donc pas à l'interprétation de M. Kessler qui voit une évolution de la figure de Dionysos dans le sens de son « apollonisation » (« Apollon devient *l'éminence grise* de Dionysos »; *L'esthétique de Nietzsche, op. cit.*, p. 13) et de sa « surhumanisation » (le « rire du surhumain » devient le « sourire alcyonien » de Dionysos; *ibid.*, I, ii, 4; « on assiste, dès 1886, à un transfert systématique des qualités essentielles du surhomme vers Dionysos »; *ibid.*, p. 70). Là où nous voyons une tension irréductible et persistante entre un principe de la belle apparence et de l'individualité (sous le nom d'Apollon d'abord, puis du surhomme ensuite) et un principe de dissolution (Dionysos), cet auteur avance la thèse selon laquelle Nietzsche aurait progressivement renoncé à sa caractérisation du dionysiaque en tant que principe de dissolution du *principium individuationis* pour le placer sous le signe de l'individualisme apollinien. Or, comme ne manque pas de le souligner Kessler, en plus de conduire à « un relatif obscurcissement de la notion » (*ibid.*, p. 95; en effet, pourquoi Nietzsche persisterait-il à désigner une chose par ce qui était initialement son « contraire »? La figure d'Apollon disparaîtrait tout en passant au premier plan!), cette interprétation nous paraît discutable pour au moins deux raisons. Premièrement, parce qu'il n'est pas juste de dire que « de nombreuses confusions ou même simplement des résonances biologiques, évolutionnistes voire prophétiques ont [...] disqualifié le surhomme aux yeux de Nietzsche », avec la conséquence que sa figure serait « entièrement relayée à partir de 1886 par celle de Dionysos et de l'homme tragique » (*ibid.*, p. 71); au contraire, dans le texte sur lequel Kessler s'appuie ici (*EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », 1) Nietzsche ne fait que déplorer la mécompréhension du « surhomme » chez les mauvais lecteurs, figure qu'il continuera de défendre comme désignant « un type d'accomplissement supérieur », et à laquelle il attachera la plus haute importance (cf. « Pourquoi j'écris de si bons livres », *APZ*, 6 et 8, et P. Wotling, *Nietzsche et le problème...*, *op. cit.*, p. 339 et 352). Sans qu'il constitue le dernier mot de sa philosophie, il est clair que l'idéal qu'il sous-tend sera affirmé par Nietzsche jusqu'à la fin. Deuxièmement, comme nous l'avons dit, parce que loin de remettre en question sa définition initiale du dionysiaque de *La naissance de la tragédie*, il la maintiendra jusqu'à la fin (cf. *Essai d'autocritique*, 4; *CI*, « Ce que je dois aux anciens », 4, 5; *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *NT*, 3; Kessler a toutefois raison d'affirmer que l'arrière-plan pessimiste et romantique de 1872 disparaîtra). Dionysos ne devient pas une figure duelle (un « Dionysos artiste » apollinien doublé d'un Dionysos philosophe; Kessler, *op. cit.*, I, v, 1), mais symbolisera toujours, contre le mensonge de la belle apparence ou le projet de maîtrise volontariste, un mouvement de dissolution de l'individualité et d'ouverture sur le devenir. Aussi, à partir de l'*Essai d'autocritique* de 1886, le rapprochement qu'opérera Nietzsche entre le surhumain de la philosophie de Zarathoustra et la figure de Dionysos ne prendra-t-il pas la forme d'une subsomption de celui-là sous celle-ci, mais celle d'une complicité forcée entre deux principes peu compatibles, mais qui se rejoignent dans la mesure où ils incarnent deux types de vouloir antithétiques du nihilisme. Quant à l'aphorisme 295 de *Par-delà bien et mal* sur lequel repose ici en grande partie la lecture de Kessler, il nous semble que son registre plutôt poétique que descriptif et le ton particulièrement exalté qui le traverse empêchent d'en tirer une caractérisation précise et définitive (celles du *Crépuscule* et d'*Ecce Homo* seront à cet égard beaucoup plus claires). Du reste, plutôt que de justifier une lecture selon laquelle Dionysos se mettrait à « l'école de l'individuation » (Kessler, *op. cit.*, 59), le fait que le « génie du cœur » y soit présenté comme un « ravisseur de consciences », qui pousse à vouloir « demeurer calmes comme un miroir afin de refléter la profondeur du ciel », et « dont nul n'est effleuré qu'il ne se sente plus riche, [...] plus fragile, plus brisé », pourrait au contraire être interprété dans le sens de l'affirmation d'un principe de dépossession du sujet, de bouleversement des limites de l'individualité conduisant à un « élargissement de la conscience ».

<sup>2</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *NT*, 4; *KSA*, 6, p. 313; *OPC*, 8\*, p. 288.

général, pour en faire le principe de son entreprise « socratique » consistant à chercher « une résolution terrestre à la dissonance tragique. »<sup>1</sup> Plus précisément, il s'agirait alors de dépasser « l'art de la consolation métaphysique » vers une assomption réelle du dionysiaque comme principe d'une culture et d'une politique de l'avenir<sup>2</sup>. Or, selon Nietzsche en 1872, c'est précisément dans la mesure où les Grecs avaient limité l'expression du débordement dionysiaque à l'espace restreint de la tragédie et des Dionysies que leur culture pouvait subsister :

« à chaque irruption de quelque importance de l'émoi dionysiaque, cette dissolution qu'il entraîne et qui délivre des chaînes de l'individuation, c'est tout d'abord par une détérioration des instincts politiques qu'elle se marque (laquelle va s'accroissant jusqu'à l'indifférence ou même l'hostilité déclarée), aussi incontestablement d'ailleurs qu'Apollon, le bâtisseur d'États, est en même temps le génie du *principium individuationis* et que l'État, comme le sentiment patriotique, ne peuvent subsister sans l'affirmation de la personnalité individuelle. »<sup>3</sup>

Le dionysiaque, principe de dissolution, ne peut fonder ni institutions ni culture en général. Comme le réitérera Nietzsche en 1888 : « Pour qu'il y ait des institutions, il faut qu'il y ait une sorte de volonté, d'instinct, d'impératif, [...] volonté de tradition, d'autorité, de responsabilité »<sup>4</sup>, autant de choses incompatibles avec le « dionysisme » de l'*amor fati*.

<sup>1</sup> *NT*, 17 ; *KSA*, 1, p. 114 ; *OPC*, 1\*, p. 120.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, « Essai d'autocritique », 7. S'il est vrai qu'« à partir d'*Aurore* et jusque *Par-delà bien et mal* (entre 1880 et 1886) [...] l'ambition de découvrir une solution morale, religieuse et politique au pessimisme devient pour [Nietzsche] une espérance et un projet de premier plan » (M. Kessler, *L'esthétique de Nietzsche, op. cit.*, p. 240), l'inspiration fondamentale de ce projet nous semble étrangère à l'élément dionysiaque.

<sup>3</sup> *NT*, 21 ; *KSA*, 1, p. 133 ; *OPC*, 1\*, p. 135. Dans le même sens : « J'ai vu toutes leurs [= des Grecs] institutions naître des mesures de sauvegarde qu'ils prenaient pour se mettre mutuellement à l'abri de leurs explosifs internes » (*CI*, « Ce que je dois aux Anciens », 3 ; *KSA*, 6, p. 157 ; *OPC*, 8\*, p. 148-149).

<sup>4</sup> *CI*, « Divagations d'un "inactuel" », 39 ; *KSA*, 6, p. 141 ; *OPC*, 8\*, p. 134.

L'*amor fati* ne peut donc être attribué sans contradiction au surhomme. La capacité d'organiser le chaos intérieur, d'intégrer la multiplicité sous la domination d'une volonté forte, de « "donner du style" à son caractère »<sup>1</sup>, qui est la sienne, et dont Nietzsche trouve des préfigurations historiques, entre autres, en César<sup>2</sup>, Napoléon<sup>3</sup> et Goethe<sup>4</sup>, est incompatible avec le savoir dionysiaque au cœur de l'expérience de l'*amor fati* qui en est une de dissolution du sujet<sup>5</sup>. En ce sens, il est important de rappeler que ni l'*amor fati*, ni Dionysos ne sont mentionnés dans le *Zarathoustra*. Aussi est-il permis de supposer que la « sagesse » du surhomme n'est pas celle de l'hyperconscience qui se situe au cœur du dionysisme contemplatif nietzschéen, autrement dit que Nietzsche en sait « davantage » que le surhomme, et donc que la tension fondamentale ne se situe pas tant au niveau de la cohérence interne du type surhumain, qu'à un niveau plus général, celui d'une tension au sein de la pensée de Nietzsche elle-même entre deux figures de l'affirmation irréconciliables.

<sup>1</sup> *GS*, 290 ; *KSA*, 3, p. 530 ; *OPC*, 5, p. 185. Ainsi l'architecture, par exemple, en tant qu'art de « grand style », de la forte volonté, ne participe pas de l'état dionysien : « *L'architecte* ne présente ni un état apollinien, ni un état dionysien : là, c'est le grand acte de volonté, la volonté qui déplace les montagnes, l'ivresse de la grande volonté qui veut se faire art » (*CI*, « Divagations d'un "inactuel" », 11 ; *KSA*, 6, p. 118 ; *OPC*, 8\*, p. 115). L'« ivresse » de la grande volonté, qui est aussi celle du surhomme, n'a rien de l'« ivresse » dionysiaque.

<sup>2</sup> *CI*, « Divagations d'un "inactuel" », 38.

<sup>3</sup> *A*, 245 ; cf. aussi *GM*, I, 16.

<sup>4</sup> *CI*, « Divagations d'un "inactuel" », 49.

<sup>5</sup> Que le problème ait été escamoté ou qu'il soit souvent passé inaperçu chez les commentateurs ne surprend guère, Nietzsche donnant ici en apparence lui-même l'exemple. L'éloge de Goethe, par exemple, porte avant tout sur sa capacité d'intégrer et de donner forme à une profusion d'instincts puissants : « il s'éduqua à devenir complet, il se créa... » (*CI*, « Divagations d'un "inactuel" », 49 ; *KSA*, 6, p. 151 ; *OPC*, 8\*, p. 144), puis se termine en insistant sur l'aspiration goethéenne à la totalité et au rapprochement avec l'idée de Dionysos qu'elle autorise : « une telle foi [...] je l'ai baptisée du nom de *Dionysos* » (*ibid.* ; p. 152 ; p. 144). Or il semble que, peut-être sous le coup de l'enthousiasme et encouragé par une forme d'homonymie, Nietzsche associe ici un peu hâtivement deux expériences distinctes : l'aspiration à la totalité de la forte individualité, dans l'esprit de l'homme de la Renaissance, de l'*Uomo universale*, et l'expérience du rattachement du sujet à la totalité, à l'ordre « cosmique », dans l'épreuve du dionysiaque. En ce sens, on ne sera pas surpris de lire, dans un passage subséquent, ce qui constitue sur ce point un véritable correctif : « *Goethe ne comprenait pas les Grecs* », et ce précisément parce que lui échappait l'essence de leur expérience psychologique fondamentale qui était celle de l'état dionysiaque (*ibid.*, « Ce que je dois aux Anciens », 4 ; p. 159 ; p. 150 ; cf. aussi 14(35), printemps 1888).

## 2.6.2. La tension fondamentale : le surhumain vs l'*amor fati*

Dans une lettre à Paul Rée du mois d'août 1882, en plus de mentionner que le *Gai savoir* constitue son « livre le plus personnel », Nietzsche indique comment on doit en lire le quatrième livre : « Vous y trouverez l'ensemble de ma morale privée, comme la somme de *mes* conditions d'existence, qui ne prescrivent un *devoir* qu'au cas où je *me* veux moi-même »<sup>1</sup>. Or l'aphorisme sur lequel s'ouvre ce livre IV contient, nous le rappelons, la résolution « pour le nouvel an » qui n'est autre que la première occurrence dans l'œuvre publiée de l'*amor fati*. Ce qui nous fournit un indice sur l'origine et la portée que Nietzsche lui attribue. Il va de soi, Nietzsche le reconnaît lui-même, que ses « conditions d'existence » ne sont pas celles du surhomme (d'autant plus que ce dernier ne recevra son traitement spécifiquement nietzschéen que dans *Ainsi parlait Zarathoustra*). L'*amor fati* ne s'adresse donc pas initialement à la conscience de l'homme de l'avenir, pas plus qu'il n'est un outil de sélection<sup>2</sup> pour en précipiter l'avènement, mais il « prescrit un devoir » à l'homme du présent, à Nietzsche et à la mauvaise conscience occidentale, au cas où elle se voudrait elle-même, c'est-à-dire au cas où elle voudrait dépasser son esprit de vengeance pour se réconcilier avec soi, avec ce que lui révèle sa probité<sup>3</sup>. Non pas sagesse du surhomme<sup>4</sup>, mais bien « formule pour ce qu'il y a de grand dans l'homme »<sup>5</sup>. L'*amor fati* serait ainsi l'antithèse de l'espoir

<sup>1</sup> *SB*, 6, p. 247.

<sup>2</sup> L'*amor fati* désigne en effet un acquiescement au monde « tel qu'il est, sans rien en ôter, en excepter, en sélectionner » (16(32), printemps-été 1888 ; *KSA*, 13, p. 492 ; *OPC*, 14, p. 244).

<sup>3</sup> En ce sens, on remarquera que Nietzsche se réfère à l'*amor fati* souvent dans le contexte d'une réflexion sur des expériences vécues. L'horizon temporel de l'*amor fati* est le présent. Cf. *GS*, 276 ; *EH*, « Pourquoi je suis si avisé », 10, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *CW*, 4 ; *NcW*, « Épilogue », 1 ; cf. aussi la lettre à Overbeck du 5 juin 1882.

<sup>4</sup> Le « surhomme », dont la volonté créatrice serait toujours affirmation en acte et qui ne connaîtrait pas la mauvaise conscience, n'aurait en effet nul besoin ni de la « libération » par la conscience de la nécessité (cf. entre autres, *GS*, 17 et *CI*, « Les quatre grandes erreurs », 8), ni de l'exhortation à embrasser un destin qui se déroulerait de toute façon sous le signe de l'acquiescement « naturel », spontané. Nous ne souscrivons donc pas à la lecture de J. Champeaux, par exemple, pour qui « le volontarisme définit le rapport à la vie qu'entretient une volonté forte qui [...] affirme un point de vue fataliste sur la vie » et « le fatalisme est le faire-valoir du volontarisme qui est l'apanage de la force » (*loc. cit.*, p. 203).

<sup>5</sup> *EH*, « Pourquoi je suis si avisé », 10 ; *KSA*, 6, p. 297 ; *OPC*, 8\*, p. 275. En ce sens, Nietzsche fera de l'*amor fati* un des critères à quoi il « reconnaît [s]on semblable » (16(32), printemps-été 1888 ; *KSA*, 13, p. 492 ; *OPC*, 14, p. 244, trad. mod.).

idéaliste ; sagesse « humaine », pour la conscience « malade » platonico-chrétienne, sagesse de la réconciliation immédiate et, en ce sens, le contraire d'une utopie.

La « sagesse » du surhomme n'est pas celle de l'*amor fati*, mais réside plutôt dans la doctrine de l'éternel retour, cette « doctrine de Zarathoustra »<sup>1</sup> au fondement de son projet de dépassement de l'homme<sup>2</sup>. Si les deux conceptions partagent la même visée du « dire-oui », de l'affirmation sans restriction, une différence importante demeure, celle qui sépare la probité du discours « idéaliste ».

En premier lieu, l'éternel retour « signifie » davantage que l'*amor fati*. Que ce soit en tant qu'hypothèse (cosmologique ou métaphysique) sur la réalité, ou en tant que pure création poétique ayant une fonction « sélective », l'éternel retour implique une conception du monde et du temps. Autrement dit, son rapport à l'affirmation est médiatisé par une représentation<sup>3</sup>. Il ne peut donc, en ce sens, être posé qu'en

<sup>1</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *NT*, 3 ; *KSA*, 6, p. 313 ; *OPC*, 8\*, p. 288.

<sup>2</sup> « *Je vous enseigne le Surhumain* » (*APZ*, I, « Prologue de Zarathoustra », 3 ; *KSA*, 4, p. 14 ; p. 48).

<sup>3</sup> Les « communications » de la doctrine le confirment : en *GS* 341, il s'agit d'une « pensée (*Gedanke*) » hypothétique mise dans la bouche d'un « démon » ; pour Zarathoustra, elle représente sa « pensée d'abîme (*abgründlicher Gedanke*) » (« De la vision et de l'énigme », 2) qu'il doit parvenir à supporter ; en *PBM*, 56, elle est proposée comme un « idéal (*Ideal*) », idéal opposé au pessimisme. Et lorsque Nietzsche fait le récit de son origine (qui remonte au mois d'août 1881), c'est bien de la genèse d'une « conception fondamentale (*Grundconception*) », d'une « idée », d'une « pensée » qu'il s'agit (*EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *APZ*, 1). Bref, comme l'affirme L. Lampert : « *eternal return* [...] appears [...] as the "recodification" of the world » (*Nietzsche's Teaching, op. cit.*, p. 260). Nous ne voulons évidemment pas signifier par là qu'il s'agirait d'une spéculation abstraite et arbitraire — nous avons vu qu'à un premier niveau elle renvoie à la conscience du « nihilisme le plus extrême » —, mais seulement que, comme dans le cas de l'idée de la « damnation éternelle » du dispositif sacerdotal, par exemple, l'effet sur la volonté emprunte le détour d'une représentation ; « la pensée d'une possibilité peut nous ébranler et nous transfigurer [...] ! Quel n'a pas été l'effet exercé par la possibilité de la damnation éternelle ! » (11(203), printemps-automne 1881 ; *KSA*, 9, p. 523-524 ; *OPC*, 5, p. 414 [sous le numéro 11(317)]). Dans le même sens : « si tu t'incorpores la pensée des pensées, elle te métamorphosera » (11(143), *ibid.* ; p. 496 ; p. 383 [sous le numéro 11(226)]). Nous ne souscrivons donc pas ici à l'analyse de P. Wotling voulant que l'éternel retour ne renvoie à aucun « contenu de sens » : « L'éternel retour n'est rien d'autre que le langage symbolique par lequel la volonté de puissance se donne comme le jeu dionysiaque de l'affirmation [...]. Ce n'est donc pas l'affirmation d'un contenu de sens, mais la position de l'affirmation elle-même comme modalité suprême de la vie qu'exprime l'éternel retour » (*Nietzsche et le problème de la civilisation, op. cit.*, p. 373). Mais alors, peut-on se demander, pourquoi Nietzsche emploierait-il la formule d'« éternel retour » s'il voulait en réalité signifier autre chose ? Comme le dit M. Tanner : « *If by "Eternal recurrence" he did not mean Eternal recurrence, why did he not call it what he did mean ?* » (*op. cit.*, p. 54). Du reste, sur ce que signifie l'éternel retour, le texte nietzschéen est loin d'être toujours aussi sibyllin. Par exemple, dans ce passage d'*Ecce Homo* où Nietzsche affirme que la « doctrine de l'éternel retour », « cette doctrine de Zarathoustra », désigne le « mouvement cyclique absolu et infiniment répété de toutes choses » (« Pourquoi j'écris de si bons livres », *NT*, 3 ; *KSA*, 6, p. 313 ; *OPC*, 8\*, p. 288). On retrouve la même *représentation*, malgré le registre poétique et allégorique de l'ouvrage, dans le *Zarathoustra* : « À partir de cette poterne de l'instant [...], une route éternelle s'étend en arrière de nous [...]. Tout ce qui [...] est apte à courir n'a-t-il pas dû, nécessairement, parcourir une fois cette route ? [...] Et cette lente araignée qui rampe au clair de lune, et ce clair de lune et toi et moi sous cette poterne, [...] ne faut-il pas [...] que les uns et les autres nous ayons déjà existé ? Ne nous faudra-t-il



contradiction avec l'impératif de probité. En effet, nous l'avons vu, celle-ci enseigne que l'esprit de vengeance n'est réellement dépassé que moyennant le dépassement de la position de maîtrise de l'idéalisme vers une ouverture inconditionnelle au temps comme principe de pure dispensation du multiple. Tout projet de penser la temporalité ne va pas sans une certaine fermeture à la temporalité ; en termes nietzschéens, tout discours sur le temps succombe, jusqu'à un certain point, à l'esprit de sérieux de la métaphysique. Au contraire, l'*amor fati* est l'antithèse rigoureuse d'un *discours sur* le temps : dans la mesure où il n'affirme rien de plus que l'innocence de ce qui se donne, il renonce à toute caractérisation (l'innocence signifie l'absolue neutralité, par-delà bien et mal et par-delà tout discours) et à toute maîtrise ; il est pure ouverture, « pure adhésion (*Ja-sagen*)»<sup>1</sup>. Quoi de moins « idéaliste » au sens de Nietzsche en effet que d'embrasser la nécessité ? Ce qui implique, contre la campagne visant à « dépasser » la morale et le christianisme, d'« embrasser » aussi le nihilisme<sup>2</sup>.

On objectera, à juste titre, que la fonction de la doctrine de l'éternel retour dans la pensée nietzschéenne n'est pas simplement, voire pas du tout, de prétendre à une description, réelle ou hypothétique, de la temporalité, mais plutôt de formuler le principe d'une doctrine « sélective » ou, plus généralement, d'une éthique nouvelle par-delà le nihilisme. Autrement dit, la question de la valeur spéculative de la doctrine serait au fond seconde, l'essentiel se situant plutôt du côté de ses effets sur l'affectivité et la volonté. En tant que doctrine sélective, l'épreuve de sa représentation permettrait de départager la vie ascendante de la vie déclinante ; en tant que principe éthique, elle

---

pas revenir et parcourir cette autre route qui s'éloigne devant nous, [...] ne faut-il pas que tous nous revenions ? » (III, « De la vision et de l'énigme » ; *KSA*, 4, p. 200 ; p. 207-208).

<sup>1</sup> *GS*, 276.

<sup>2</sup> D'une certaine façon, on peut dire que l'*amor fati* constitue une forme de méta-sagesse : on ne peut, en toute rigueur, prétendre embrasser la nécessité du monde sans adopter à l'égard de soi-même la même attitude. Autrement dit, l'*amor fati* peut coexister avec un discours moins « sage », plus idéaliste, qu'il recouvre du voile de l'innocence (discours idéaliste qui devrait, sous l'effet de l'autre, avoir toutefois tendance à s'amenuiser). Nietzsche, le philosophe de l'*amor fati*, devait être indulgent envers sa propension à l'idéalisme. Le rapport n'est toutefois pas réversible. L'*amor fati* « innocente » le projet idéaliste d'un dépassement de l'homme, mais ce projet, lui, repose sur un refus du *fatum* ; Zarathoustra n'est pas satisfait de vouloir dans la séparation, la dissonance, il veut encore la « résoudre ».

servirait de point de départ à une pleine affirmation de la vie en excluant la possibilité du refuge dans le mensonge des arrières-mondes ou d'un ordre moral universel. C'est sur cette double dimension que de nombreux commentateurs s'appuient pour associer l'*amor fati* à l'éternel retour de la doctrine zarathoustrienne<sup>1</sup>, voyant le plus souvent dans le premier le prolongement éthique ou « existentiel » du second : l'*amor fati* représenterait la disposition de la volonté, la sagesse pratique, de celui qui serait assez « fort » pour dire oui au démon<sup>2</sup>, assez « sain » pour adresser un éternel « *da capo* »<sup>3</sup> à l'existence tout entière. Comme l'affirme justement P. Wotling, afin d'éviter d'être ravalée au rang de simple « rengaine », il serait nécessaire pour Nietzsche que l'idée de l'éternel retour se fasse corps, soit « incorporée », bref, qu'elle devienne un *vouloir*<sup>4</sup>. C'est en ce sens, dit Wotling, que « vouloir libre », en tant qu'il exprime l'« incorporation » de la doctrine de l'éternel retour<sup>5</sup>. Or, en plus de s'apparenter à l'erreur « idéaliste » qui consiste à confondre la cause et l'effet<sup>6</sup>, c'est précisément dans

<sup>1</sup> Ainsi W. Kaufmann plaçait déjà l'*amor fati* en épigraphe de son chapitre sur le surhomme (cf. *op. cit.*, chapitre 11, et p. 282-283, 407-408). Voir aussi, entre autres, K. Löwith, qui parle notamment du « courage exubérant dans l'*amor fati* du surhomme » (*op. cit.*, p. 59); J. Granier, interprétant le chapitre « De la vision et de l'énigme » : « Et Zarathoustra de crier alors au pâtre : "La tête! Tranche-lui la tête!" Ce qui signifie : surmonte-toi et assume le Retour par le oui de l'*amor fati* ! » (*op. cit.*, p. 577-578; cf. aussi p. 560-569); de même, A. Nehamas (*op. cit.*, p. 191), P. Wotling (*Nietzsche et le problème de la civilisation, op. cit.*, p. 381-382), M. Haar (*Par-delà le nihilisme, op. cit.*, p. 57; *Nietzsche et la métaphysique, op. cit.*, p. 211-220), M. Kessler (*Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique, op. cit.*, p. 156), J. Champeaux (*loc. cit.*, p. 203).

<sup>2</sup> *GS*, 341.

<sup>3</sup> *PBM*, 56.

<sup>4</sup> *Nietzsche et le problème...*, *op. cit.*, p. 381.

<sup>5</sup> *Id.*

<sup>6</sup> Comme Cornaro, qui « voyait dans son régime la cause de sa longévité » alors que son métabolisme fait pour la longévité « était la cause de son régime maigre » (*CI*, « Les quatre grandes erreurs », 1 ; *KSA*, 6, p. 88 ; *OPC*, 8\*, p. 88), l'« incorporation » de l'idée de l'éternel retour n'est pas tant la cause de l'attitude affirmatrice que sa conséquence : pour une volonté faible, l'idée de l'éternel retour est de toute façon « non-incorporable » et nuisible, alors que pour une volonté forte elle est la conséquence naturelle de sa disposition affirmatrice (un impératif en ce sens serait ici superflu). On retrouve le même « idéalisme », entre autres, dans l'interprétation de T. B. Strong : « *In saying that eternal return is selective and transforming of the person who is living by it, I assert that Nietzsche understands eternal return to produce in human beings a transformation sufficiently deep and general as to completely change the nature of all interactions men have with themselves, with others, and with the world around them. Men are transfigured* » (*op. cit.*, p. 271). De plus, l'espoir d'une telle « transfiguration » du rapport à l'existence dans le sens d'un oui adressé à l'ensemble des choses et des événements relève déjà de l'idéalisme et suffirait à distinguer l'éternel retour de l'*amor fati*. En ce sens, l'objection d'A. P. Fell et L. Ferry évoquée plus tôt (cf. supra 4<sup>ème</sup> partie, section 2.3.) vaut contre une telle compréhension de l'éternel retour : il est en effet « irréaliste », « impossible », voire « obscène » comme dit L. Ferry, d'aspirer à une « *Umwertung* » globale des événements, considérés pour eux-mêmes sans aucun déni, dans le sens d'une affirmation inconditionnelle. La « réconciliation » visée par l'*amor fati* est plus modeste : prenant acte de leur caractère inéluctable, s'abstenant précisément de les recouvrir par une interprétation dénégatrice, les

ce rapport étroit que la doctrine entretient avec la volonté (ce point n'est guère discutable dans la mesure où Zarathoustra, en tant que « porte-parole » de l'éternel retour, est aussi celui du surhomme et de la rédemption par la volonté) qu'elle s'éloigne le plus de l'*amor fati*.

L'*amor fati* constitue, contre le pessimisme romantique et l'idéalisme en général, la formule d'une réconciliation de la volonté avec l'ordre du monde considéré sous l'angle de la « nécessité »<sup>1</sup>, de son caractère « inéluctable »<sup>2</sup>. Il s'inscrit dans le cadre d'une expérience de la conscience, celle du rattachement à la totalité, qui aboutit à la destitution de la subjectivité et à sa réintégration en son lieu d'origine. La restitution de l'innocence passe ici par la reconnaissance et l'expérience de la primauté absolue de ce qui se donne, de la temporalité « dispensatrice », et la fermeture découlant du ressentiment fait place à l'ouverture fondée sur l'amour. En revanche, avec l'éternel retour, le but de l'enseignement de Zarathoustra n'est pas de transformer la subjectivité

---

événements ne sont ni « excusés », ni encore moins métamorphosés dans leur singularité, mais reconnus dans leur nécessité et ainsi affirmés en raison de cette nécessité qui restitue l'innocence. Simple nuance, peut-être, mais nuance déterminante qui sépare l'idéalisme de la probité. Rappelons ce passage du *Gai savoir*, qui en fournit une illustration : « nul artifice ne nous permet de faire d'une vertu pauvre une qui soit riche et prospère, en revanche il nous est loisible d'interpréter avec élégance cette pauvreté dans le sens de la nécessité, si bien que son aspect cesse de nous peiner et que nous ne faisons plus la moue au *Fatum* » (*GS*, 17 ; *KSA*, 3, p. 389 ; *OPC*, 5, p. 56). En ce sens, c'est à juste titre que L. Lampert, dans son commentaire du chapitre d'*APZ* intitulé « De la rédemption » et à partir de la distinction que ferait Zarathoustra entre la « réconciliation avec le temps » et « ce qui est plus haut que toute réconciliation », suggère qu'il y aurait une différence de degré entre l'affirmation de l'*amor fati* et celle de l'éternel retour : « *The highest will does not mere reconciliation [...]. The nameless "something higher", that "something higher" so ostentatiously not named, goes far beyond any reconciliation with the unalterable past* » ; « *The distinction between reconciliation and something higher may be the distinction between amor fati and willing eternal return. Amor fati would be the act of a lover who "wants to learn more and more to see as beautiful what is necessary" [...]. But higher still than amor fati is the act of the creative will that says to the whole of the past, "But thus I willed it!"* » (*Nietzsche's Teaching*, op. cit., p. 147 et p. 334, note 95) Selon nous (et contre Lampert), c'est précisément cette aspiration à quelque chose de « plus élevé » que la réconciliation avec l'inéluctable, ce fantasme d'une volonté qui, par-delà la libération trouvée dans la conscience de la nécessité, adresserait un « je l'ai voulu ainsi » à tout ce qui fut, qui fait basculer la doctrine de Zarathoustra dans l'idéalisme.

<sup>1</sup> « Je veux apprendre de plus en plus à considérer la nécessité (*das Nothwendige*) dans les choses comme la Beauté en soi [...]. *Amor fati* : que ceci soit désormais mon amour ! » (*GS*, 276 ; *KSA*, 3, p. 521 ; *OPC*, 5, p. 177) ; « ce qui a le caractère de la nécessité (*das Nothwendige*) ne me blesse pas ; *amor fati*, tel est le fond de ma nature » (*EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *CW*, 4 ; *KSA*, 6, p. 363 ; *OPC*, 8\*, p. 332) ; « tout ce qui est nécessaire (*alles Nothwendige*), [...] il ne faut pas seulement le supporter, il faut l'aimer... *Amor fati*, voilà le fond de ma nature » (*NcW*, épilogue, 1 ; *KSA*, 6, p. 436 ; *OPC*, 8\*, p. 370).

<sup>2</sup> *EH*, « Pourquoi je suis si avisé », 10 : « *amor fati* : [...] Ne pas se contenter de supporter l'inéluctable, et encore moins se le dissimuler — tout idéalisme est une manière de se mentir devant l'inéluctable — mais l'aimer » (*KSA*, 6, p. 297 ; *OPC*, 8\*, p. 275) ; « Ton destin impérieux, tu ne peux plus le supporter ? Aime-le, tu n'as d'autre possibilité ! » (20(43), été 1888 ; *KSA*, 13, p. 556 ; *OPC*, 14, p. 302, trad. mod.).

et l'expérience affective du temps dans le sens d'une union avec un ordre cosmique, mais plutôt, au moyen d'une nouvelle interprétation de la temporalité, de dégager l'horizon pour le jeu de la volonté de puissance<sup>1</sup>. La restitution de l'innocence passe ici par l'affirmation (idéaliste) de la primauté de la volonté toute-puissante. C'est ainsi que tout principe téléologique et tout ordre transcendant y sont abolis et remplacés, non par la nécessité, mais par le règne du hasard. Alors que l'*amor fati* conserverait toute sa valeur affirmative et salutaire même si le cours des événements était ordonné à un principe téléologique (ce qui n'est bien sûr pas le cas pour Nietzsche), l'affirmation qui pour Zarathoustra passe par la volonté créatrice nécessite d'abord qu'on fasse table rase des discours qui bloquent l'horizon : l'éternel retour remplit cette fonction. L'existence n'y est donc plus considérée sous le signe de la nécessité mais bien du hasard, et le primat du *fatum* fait place au primat de la volonté créatrice : il s'agit non plus d'aimer la nécessité, mais de « recomposer, ramener à l'unité, ce qui n'est que fragment, énigme, effroyable hasard (*grauser Zufall*) »<sup>2</sup> ; au lieu de l'amour de la fatalité, devenir « rédempteur du hasard (*Erlöser des Zufalls*) »<sup>3</sup>. Dans le chapitre où Zarathoustra semble se rapprocher au plus près de l'*amor fati*, la même différence fondamentale demeure : « ce que j'enseigne [...] : “Au-dessus de toute chose s'étend le ciel de la contingence (*Zufall*), le ciel de l'innocence (*Unschuld*), le ciel du hasard (*Ohngefähr*), le ciel de l'exubérance (*Übermuth*).” »<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Comme le souligne S. Rosen : « *The function of the doctrine of the eternal return cannot be to enhance historical existence but rather to validate the repudiation of Platonism and Christianity* » (*op. cit.*, p. 183). En ce sens, l'éternel retour constitue aussi le « marteau » du nihilisme « extatique » : « Un style de pensée et une doctrine pessimistes, un nihilisme extatique peuvent [...] être précisément indispensables au philosophe : comme puissant moyen de pression et comme marteau pour briser les races dégénérées et dépérissantes, pour les écarter du chemin, pour frayer la voie à un nouvel ordre de vie » (35(82), mai-juillet 1885 ; *KSA*, 11, p. 547 ; *OPC*, 11, p. 276). En ce sens, Zarathoustra fait en sorte que ce qui était « un » redevienne « deux » : « Ici j'étais assis, à attendre, [...] mais à n'attendre rien, par-delà le bien et le mal, [...], n'étant moi-même tout entier que jeu, que lac, que midi, que temps sans but. Lorsque soudain, amie ! un se fit deux — et Zarathoustra passa auprès de moi » (*GS*, appendice, « Sils-Maria » ; *KSA*, 3, p. 649 ; *OPC*, 5, p. 291).

<sup>2</sup> *APZ*, II, « De la rédemption » ; *KSA*, 4, p. 179 ; p. 186 (trad. mod.).

<sup>3</sup> *Id.*

<sup>4</sup> *APZ*, III, « Avant l'aurore » ; *KSA*, 4, p. 209 ; p. 216 (trad. mod.).

Les interprétations qui identifient l'éternel retour et l'*amor fati* ne relèvent évidemment pas du pur contresens. Bien que Nietzsche ne les associe jamais directement, ils gravitent autour d'une même idée fondamentale (celle de « l'innocence du devenir »), ont la même visée qui est la « réconciliation avec la vie » par-delà les fictions métaphysiques (idéal de l'affirmation), et ont possiblement une souche commune<sup>1</sup>. Aussi ne trahit-on peut-être pas *ce que Nietzsche a voulu dire* en les associant. Toutefois, compte tenu de la double tendance de son philosophe, tiraillé entre l'« idéalisme » et la probité, il semble que ce que Nietzsche a voulu dire et ce qui est effectivement dit, en raison du contexte et de l'instinct qui dans chaque cas est amené à « philosopher »<sup>2</sup>, sont parfois deux choses différentes. Dans le cas qui nous préoccupe ici, une « intuition » unique (l'innocence) et un même idéal (l'affirmation), donc ce que Nietzsche « veut dire », récupéré par ces deux tendances de sa pensée, aboutit à deux formules en apparence identiques, mais dont l'une est comme le négatif, ou le pendant idéaliste de l'autre. Le « ciel du hasard » et le ciel du *fatum* sont deux ciels distincts. Confronté à l'horizon de l'éternel retour, la leçon de Zarathoustra est que « vouloir libre », devant l'inéluctable, c'est-à-dire conscient d'être soi-même pris dans le jeu de la nécessité, la libération passe par l'identification assumée et l'adhésion sans condition au *fatum* : non plus vouloir créateur et destructeur, mais amour dionysiaque, pure affirmation : « à tout prendre : je veux éventuellement n'être plus autre chose que pure adhésion ! »<sup>3</sup> L'éternel retour renvoie à la doctrine de Nietzsche-Zarathoustra, le penseur militant pour une réforme de la culture qui place ses espoirs dans une volonté

<sup>1</sup> En ce sens, rappelons qu'ils apparaissent tous deux presque immédiatement après la lecture de l'ouvrage de K. Fischer sur Spinoza et la carte à Overbeck où Nietzsche affirme voir en Spinoza un « précurseur ».

<sup>2</sup> *PBM*, 6.

<sup>3</sup> *GS*, 276 ; *KSA*, 3, p. 521 ; *OPC*, 5, p. 177. Répétons-le, cette adhésion ne fait pas de l'*amor fati* un quietisme pour autant. La position qui est « dépassée » dans l'*amor fati* est celle qui consiste à vouloir « corriger l'existence », à vouloir expurger du devenir le « mal », que celui-ci se présente sous la forme du non-sens de la souffrance (idéalisme chrétien) ou sous la forme du discours métaphysico-moral lui-même (« idéalisme » de Zarathoustra). Si l'*amor fati* est incompatible avec le vouloir créateur, ce n'est donc pas en raison de son contenu « doctrinal », mais parce qu'il émane d'un vouloir « théorique », un vouloir dont le théâtre est la conscience et l'activité essentielle, la réflexion.

toute-puissante, l'*amor fati* représente la réconciliation immédiate et le dernier mot de la sagesse du philosophe de la probité.

Le « savoir » du surhomme diffère donc de l'hyperconscience au principe de l'*amor fati*. La « doctrine » qu'il fait sienne, loin de paralyser son potentiel créateur, aurait plutôt pour fonction de le libérer. Ainsi, s'il y a une tension dans l'œuvre nietzschéenne, elle se situe non pas tant du côté de la cohérence interne de la figure du surhomme, mais entre celle-ci, ou disons entre la doctrine de Zarathoustra, et celle de l'*amor fati*<sup>1</sup>.

La critique nietzschéenne de la culture judéo-chrétienne s'effectue sur deux fronts. D'une part, au nom du principe « apollinien » de la maîtrise et de la force de volonté de l'individualité noble, c'est le ressentiment et l'instinct « plébéien » de la volonté épuisée qui est condamné<sup>2</sup>. D'autre part, au nom de la lucidité courageuse se prolongeant dans

<sup>1</sup> En insistant dans son analyse du *Zarathoustra* sur la difficulté pour Nietzsche de réconcilier son projet éthique avec sa lucidité, S. Rosen touche, selon nous, au problème central de sa philosophie. Il souligne à juste titre l'apparente contradiction chez Nietzsche entre les conclusions auxquelles aboutit son entreprise critique et le projet d'une « transvaluation » des valeurs : « *Nietzsche is faced with the impossible task of giving value to life, consciousness, and intentional activity on the basis of the perturbations of [...] force [...]. This in turn leads Nietzsche to identify chance with necessity and value with power. The result is an incoherent synthesis of amor fati [...] and a doctrine of creative transvaluation* » (*op. cit.*, p. xi-xii). Or, selon Rosen, cette contradiction disparaît si on prend soin de distinguer entre ce qui constituerait un enseignement ésotérique de Nietzsche — le chaos comme vérité ultime et le caractère illusoire de toute interprétation (« *order and life are valueless modifications of chaos* » ; *ibid.*, p. xiii) —, et, vu la nature éminemment délétère de cet enseignement, un enseignement exotérique, un noble mensonge au sens platonicien — la doctrine de Zarathoustra — visant à la fois à précipiter l'autodestruction du nihilisme tout en entretenant l'espoir d'un nouveau éthique sous le signe du surhumain (cf. entre autres, p. 246-247). On peut dire, en effet, que nombre de propositions qui relèvent de la probité semblent former une doctrine « ésotérique ». Et l'*ego fatum*, qui en est le produit, pourrait correspondre à une pensée ésotérique au sens où l'entend Nietzsche : une pensée qui « considère [les choses] *de haut en bas* » (*PBM*, 30). De même, nous l'avons vu, il va de soi que Nietzsche n'est pas toujours à la hauteur de sa probité et donc, qu'en un sens, il lui arrive de vouloir se tromper lui-même ainsi que ses lecteurs. Toutefois, la tension constante qui traverse l'œuvre, la mauvaise conscience de Nietzsche-Zarathoustra, l'invitation à lire ses livres comme l'histoire d'un perpétuel dépassement de soi qui se veut aussi une quête identitaire plaident contre cette libre disposition des idées dans le sens d'un jeu réfléchi avec la vérité et le mensonge que lui prête Rosen (par exemple : « *Nietzsche is forced to lie for the sake of the salvation of humanity from the noble nihilism of unmitigated truth* » ; *ibid.*, p. 16). Nietzsche ressemble beaucoup plus à Pascal qu'à Platon : s'il y a une tension au cœur de sa pensée, elle ne provient pas du fait qu'il manierait une double doctrine avec la froide assurance d'un stratège-philosophe préparant une révolution éthico-politique, mais résulte d'une confrontation intérieure entre deux pathos ou deux vouloirs conflictuels.

<sup>2</sup> L'aphorisme 212 de *Par-delà bien et mal* est en ce sens on ne peut plus clair : les philosophes y sont décrits non pas tant comme des « amis de la vérité », mais comme ceux qui, cherchant « une nouvelle grandeur de l'homme », se font la mauvaise conscience de leur temps. Or puisque, dit Nietzsche, il n'y a « rien de plus répandu en notre temps que la faiblesse de la volonté », le concept de « grandeur » du philosophe d'aujourd'hui désignera « l'homme maître de ses vertus, en qui surabonde l'énergie du vouloir » (*KSA*, 5, p. 145-147 ; *OPC*, 7, p. 131-133). Dans la *Généalogie*, Nietzsche donnera à cette opposition la formule symbolique de « Rome contre la Judée » (*GM*, I, 16). Dans ce même paragraphe, Nietzsche considère la figure de Napoléon, de la forte individualité, comme une réincarnation de l'idéal

l'affirmation dionysiaque, Nietzsche condamne le mensonge moral qui cache à ses yeux une volonté « d'anémier la vie »<sup>1</sup>. Bien sûr, puisque mensonge et faiblesse de volonté vont ensemble, on ne peut dire que ces deux campagnes soient mutuellement exclusives. Toutefois, les principes respectifs au nom desquels chacune est menée le sont. Contre la négation nihiliste de la vie, le retour à l'affirmation requiert selon Nietzsche à la fois le courage de la vérité et la reconquête du pouvoir créateur de la volonté. Or l'hyperconscience à laquelle aboutit le premier est incompatible avec la seconde. Sa pensée est traversée d'une tension fondamentale en ce qu'elle ne cède ni sur l'un, ni sur l'autre. Aussi produit-elle, d'un point de vue nietzschéen, deux figures partielles de l'affirmation : le surhomme à la volonté puissante, mais dont le « savoir » est encore « idéaliste », et le sage lucide de l'*amor fati*, mais qui a perdu l'innocence nécessaire à la création.

Pour qui serait en quête d'un dernier mot de l'œuvre nietzschéenne, il se trouve selon nous dans cette tension fondamentale. Il s'agit en quelque sorte du « *fatum* spirituel » de Nietzsche<sup>2</sup>. Enseignement aporétique, certes, mais peut-être d'autant plus riche en leçons philosophiques. Notre objet n'est toutefois pas ici l'œuvre dans son ensemble, mais celle du philosophe de la probité. Or, à ce chapitre, on peut tirer une conclusion définitive : l'épreuve de lucidité poussée à la limite, l'effort de coïncidence de la pensée avec elle-même, ne permet d'autre sagesse que celle de l'*amor fati*<sup>3</sup>. Dans une perspective

---

aristocratique romain. Ajoutons qu'en tant qu'incarnation de l'idéal de la volonté forte (l'« *imperium romanum* qui se dressait *aere perennius* [plus durable que l'airain] » ; *AC*, 58), Rome était, selon Nietzsche, hostile au phénomène dionysiaque, « phénomène que les Romains redoutaient plus que tout, comme une monstruosité étrangère qui bouleversait le fondement de la sensibilité romaine : c'était pour eux comme une trahison à l'égard de Rome, comme une incorporation à l'étranger » (*GS*, 43 ; *KSA*, 3, p. 410 ; *OPC*, 5, p. 74).

<sup>1</sup> *EH*, « Pourquoi je suis un destin », 8 ; *KSA*, 6, p. 373 ; *OPC*, 8\*, p. 340. La formule symbolique de l'opposition est ici celle de « *Dionysos contre Le Crucifié* » (*ibid.*, 9).

<sup>2</sup> À cet égard, notons que cette tension est déjà préfigurée dans deux « essais » de 1862 (*Fatum et histoire et Liberté de la volonté et fatum*, in *Nietzsche, écrits autobiographiques (1856-1869)*, trad. M. Marcuzzi, Paris, PUF, « Épiméthée », p. 189-197), où on voit le jeune étudiant aux prises avec le désir de dégager un espace de jeu pour l'exercice d'une volonté libre auquel semble s'opposer déjà une intuition profonde de la primauté du *fatum*.

<sup>3</sup> En empruntant une autre voie que la nôtre, et malgré une interprétation différente des concepts centraux de la « doctrine de Zarathoustra », K. Löwith en est arrivé cependant à une conclusion analogue : « la dernière volonté de Nietzsche n'est pas seulement une volonté d'éternisation de soi, mais tout autant une volonté de rupture radicale d'avec l'individuation, ce qui est déjà le problème de *La naissance de la*

nietzschéenne, on peut dire que pour la conscience « décadente » platonico-chrétienne, dont le rapport à la vie, en raison de l'idéalisme sacerdotal, est toujours médiatisé par la représentation, tout projet d'affirmation créatrice, de législation radicalement nouvelle<sup>1</sup>, ne pourra, hormis quelques heureuses exceptions, échapper à la « décadence ». Celle-ci constitue en effet le destin de la culture occidentale, dans la mesure où elle est enfermée dans les limites prescrites par l'organisation instinctuelle instaurée par le renversement « judéo-socratique », limites qui valent tout autant contre le projet zarathoustrien de réforme de la culture<sup>2</sup>. Pour la culture de la décadence, un retour à l'affirmation ne saurait être préparé de l'« intérieur » : « L'Occident tout entier a perdu ces instincts d'où naissent des institutions, d'où naît un *avenir* »<sup>3</sup>. Plus encore, le philosophe de la probité doit reconnaître que le projet volontariste d'échapper à la décadence relève déjà lui-même de la décadence<sup>4</sup>, et ne peut que remplacer un idéalisme par un autre. Nous avons vu, en ce sens, qu'une leçon importante du *Zarathoustra* réside dans la mauvaise conscience de Zarathoustra. Sa probité fait en sorte qu'il ne peut adhérer totalement à sa propre doctrine. Aussi, en ce qui a trait à l'avènement de ce rédempteur au vouloir créateur, Zarathoustra, comme Nietzsche, laisse-t-il parfois entendre que le philosophe

---

*tragédie* (10 et 16), et sa doctrine dans son ensemble l'essai de rattacher l'existence divorcée de l'homme, au bord extrême du néant, à l'être du monde nécessaire par nature » (*op. cit.*, p. 243).

<sup>1</sup> Dans un plan de *La volonté de puissance*, Nietzsche prévoyait consacrer un livre entier au « problème du législateur » : « Comment doivent être constitués les hommes qui inversent les valeurs ? » Or, la réponse esquissée, qui évoque l'alchimie ou le tour de passe-passe, trahit une difficulté réelle : « Des hommes qui possèdent tous les caractères de l'âme moderne, mais qui sont assez forts pour les *métamorphoser* (*umwandeln*) en santé pure » (2(100), automne 1885-automne 1886; *KSA*, 12, p. 109; nous soulignons).

<sup>2</sup> Comme l'affirme D. W. Conway : « *It is not simply the case, as Zarathustra lamented, that decadent individuals and institutions are littered across the landscape of late modernity. Decadence actually suffuses the epoch itself [...]. We might say, then, that decadence enframes late modernity, [...] while simultaneously circumscribing the domain of human praxis. This means that individuals who toil in the twilight of the idols "naturally" inherit as their own the decadence that defines the epoch [...]. In matters of decadence, there is no "us vs. them", as Zarathustra wishfully taught. There is only "us", and this "us" is inexorably expending its residual stores of vitality* » (*loc. cit.*, p. 24). Nietzsche, on le sait, reconnaît volontiers sa propre « décadence » : « Je suis, tout autant que Wagner, un enfant de ce siècle, je veux dire un *décadent* » (*CW*, avant-propos; *KSA*, 6, p. 11; *OPC*, 8\*, p. 17).

<sup>3</sup> *CI*, « Divagations d'un "inactuel" », 39; *KSA*, 6, p. 141; *OPC*, 8\*, p. 135.

<sup>4</sup> Rappelons ce passage essentiel : « De la part de philosophes et de moralistes, c'est s'abuser que croire échapper à la *décadence* du seul fait que l'on prend parti contre elle. Il n'est pas en leur pouvoir d'y échapper : ce qu'ils choisissent comme moyen, comme planche de salut, n'est en fin de compte également qu'une manifestation de la *décadence* » (*CI*, « Le problème de Socrate », 11 ; *KSA*, 6, p. 72 ; *OPC*, 8\*, p. 74) ; « La lutte contre [le nihilisme] le renforce » (5(57), été 1886-automne 1887; *KSA*, 12, p. 206; *OPC*, 12, p. 207); cf. aussi 14(94), printemps 1888.



d'aujourd'hui ne peut tout au plus qu'attendre<sup>1</sup> et espérer. Pour Nietzsche, comme pour la conscience occidentale, platonico-chrétienne, dont la volonté propre est un « vouloir-savoir », il ne peut y avoir en définitive d'autre « rédemption » que dans la poursuite jusqu'à son terme de la voie de la lucidité. Et la rédemption qu'elle y trouve n'est pas le dépassement de la mauvaise conscience par la restitution de l'innocence créatrice, mais par l'hyperconscience qui l'inscrit dans l'ordre de la fatalité.

## 2.7. La tension au cœur de la pensée nietzschéenne : tension de la philosophie ?

Peut-être n'y a-t-il rien dans l'œuvre de Nietzsche qui témoigne davantage de son appartenance à la tradition de la pensée occidentale que cette tension qui la traverse, dans la mesure où elle constitue une espèce de mise en scène du problème autour duquel prend d'une certaine façon naissance la philosophie elle-même : celui du rapport entre la vérité et la valeur, où s'enracine le problème de la possibilité d'un fondement rationnel au discours éthique. Ce projet philosophique est né lorsque Socrate a demandé aux sophistes de fournir des raisons, déployant ainsi au-dessus d'eux le spectre de l'universel, et a été poursuivi par Platon qui voulut installer le philosophe à la tête de la cité. Même si pour Nietzsche l'identification du vrai au bien est précisément ce qui a fait le lit du nihilisme (qu'advient-il des valeurs si la vérité ne s'avère être qu'une « fable »?), il n'en reste pas moins un philosophe « classique » en ce sens qu'il continue de cumuler, après les avoir dissociées, les fonctions de gardien de la vérité et de la valeur. De ce point de vue, il n'y a donc rien de plus authentiquement philosophique que

---

<sup>1</sup> « Un nouveau savoir n'a pas de mécanisme bien rodé à sa disposition, à plus forte raison pas d'accoutumance plaisante ou passionnée! Mais *tout* cela peut se développer! bien que cela revienne à attendre des arbres dont une génération ultérieure *recueillera les fruits* — pas nous ! Telle est la résignation de celui qui sait! Il est devenu plus pauvre et plus débile, plus impropre à l'action, dépouillé pour ainsi dire de ses membres — il est devenu *voyant* » (7(172), fin 1880; *KSA*, 9, p. 352; *OPC*, 4, p. 630).

la figure nietzschéenne du « philosophe-législateur », et c'est aussi une des leçons du nietzschéisme que rien n'est plus problématique.

De son propre aveu, Nietzsche ne cesse de s'expliquer avec Socrate<sup>1</sup>, de la même manière, pourrait-on ajouter, que tout philosophe doit constamment s'expliquer avec sa propre exigence de lucidité. La bipolarité que nous avons trouvée au cœur de la pensée nietzschéenne se retrouve d'une certaine façon chez tout penseur ; c'est en un sens la philosophie elle-même qui est bipolaire. Mais là où l'exigence de vérité n'est pas pour elle-même thématifiée — elle est loin de l'être toujours —, il n'y a que le « système » du philosophe qui apparaît. En ayant donné à lire les tourments que lui cause sa probité, on peut dire que c'est la mauvaise conscience des philosophes que Nietzsche a donnée en spectacle. Mauvaise conscience qui est le prix que doit payer celui qui se définit par le service de la vérité lorsqu'il choisit d'interrompre le « dialogue intérieur »<sup>2</sup> pour « monter sur la scène »<sup>3</sup>. En tant qu'elle se réclame de la plus haute rigueur, la pensée philosophique contient nécessairement un appel au silence. Aussi le geste de création constitue-t-il toujours le problème personnel du philosophe, son cas de conscience par excellence. Selon Nietzsche, il lui est même éventuellement toujours fatal<sup>4</sup>.

Le problème de la réconciliation de la lucidité et de l'éthique n'est qu'un cas particulier de ce problème plus général de la réconciliation de la volonté de vérité et de la volonté de l'œuvre au cœur de la philosophie. Compte tenu de l'importance de l'enjeu, et donc de la responsabilité qui l'accompagne, c'est peut-être aussi, du moins pour la philosophie moderne, son problème fondamental. Celui-ci traverse traverse la pensée nietzschéenne : comment le philosophe qui, en tant qu'il est avant tout un

<sup>1</sup> « Socrate, pour l'avouer une bonne fois, m'est si proche que j'ai presque toujours un combat à livrer avec lui » (6(3), été 1875 ; KSA, 8, p. 97 ; OPC, 2\*\*, p. 335).

<sup>2</sup> *Le Sophiste*, 263 e.

<sup>3</sup> Rappelons ce passage : « Dans toute philosophie il arrive un moment où la "conviction" du philosophe monte sur la scène » (PBM, 8 ; KSA, 5, p. 21 ; OPC, 7, p. 26).

<sup>4</sup> Ainsi, Nietzsche dira de Platon, qui « ne demeura pas sur la voie socratique » (4(287), été 1880 ; KSA, 9, p. 171 ; OPC, 4, p. 451), qu'il « perdit patience » (4(286), *ibid.* ; p. 170 ; p. 450 ; cf. aussi A, 542) ; de même, au sujet des philosophes en général : « Tous nos grands maîtres et prédécesseurs ont fini par s'arrêter, et le geste de la fatigue qui s'arrête n'est ni le plus noble, ni le plus gracieux » (A, 575 ; KSA, 3, p. 331 ; OPC, 4, p. 289).

chercheur, est d'abord le critique des opinions reçues et des illusions<sup>1</sup>, peut-il aussi, contre sa disposition « naturelle » en quelque sorte, se faire législateur ? En termes nietzschéens, comment celui qui dit « non » peut-il être aussi non seulement celui qui *dit* « oui », mais celui qui *fait* oui<sup>2</sup> ? C'est en cette entreprise, principalement à travers le personnage de Zarathoustra, que la philosophie nietzschéenne peut donc être lue comme l'exposition du cas de conscience de la philosophie. Mais parce que Nietzsche estime sa probité plus que son œuvre, y compris ses ambitions législatrices, parce qu'elle constitue en quelque sorte son « démon » à lui, on trouve aussi dans sa pensée un service de la vérité sans compromis, qui renonce au cumul platonicien des compétences pour ainsi dire, en abandonnant l'éthique à la spontanéité de la vie créatrice, pour ne conserver dans le champ de la philosophie, à la manière de Spinoza, que l'effort de lucidité. On comprend, en ce sens, que ce ne soit plus dans l'acte de législation éthique, mais plutôt dans l'*amor fati* qu'il faille chercher la sagesse proprement philosophique et, du coup, « l'état suprême que puisse atteindre un philosophe ».

<sup>1</sup> Le philosophe, « en tant que critique de toutes les mœurs, [...] est le contraire de l'homme moral » (A, 496 ; KSA, 3, p. 291 ; OPC, 4, p. 256); « Qu'on passe en revue les instincts et les vertus propres du philosophe — son instinct de douter, son instinct de nier, son instinct d'attendre ("éphectique"), son instinct analytique, son instinct d'exploration, de recherche, de risque, son instinct de comparer, de rapprocher, sa volonté de neutralité et d'objectivité » (GM, III, 9; KSA, 5, p. 357; OPC, 7, p. 302); « La philosophie comme critique nous dit le plus positif d'elle-même : entreprise de démythification » (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 121).

<sup>2</sup> Comme le formule Nietzsche lui-même : « Le problème psychologique que pose le personnage de Zarathoustra est de savoir comment celui qui, à un degré inouï, dit non, *fait* non, à tout ce à quoi l'on a toujours dit oui jusqu'alors, peut être en même temps le contraire d'un esprit négateur » (EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres », APZ, 6 ; KSA, 6, p. 344-345 ; OPC, 8\*, p. 314). Problème, comme nous avons essayé de le montrer, que ne résout pas Zarathoustra. Comme le suggère J.-L. Marion, commentant ce passage : « comment comprendre que le refus et la dénégation puissent offrir un visage du *oui/amen* ? [...] [Dans ce passage] la réponse ne se trouve pas explicitement formulée. Au contraire, Nietzsche répète et approfondit le paradoxe, pour, d'un coup, passer à Dionysos. [...] Doit-on comprendre qu'à la question que pose Zarathoustra, et qu'il *est*, ne répond jamais qu'un autre, qui se substitue à lui — Dionysos ? » (op. cit., p. 107, note 20).

## Conclusion

Que nous laisse donc la philosophie de Nietzsche ? D'abord une critique radicale : du Bien et de la Vérité, certes, mais surtout de la volonté qui y tend. L'idée n'existe pour nous, ne nous apparaît que parce qu'elle est l'objet de la réflexion ou du désir, qui sont donc premiers, sinon dans l'ordre de l'être, du moins dans celui de la connaissance. Que cette primauté ait toujours été ignorée des philosophes, tel est le reproche principal que leur adresse Nietzsche. La « question préalable » n'a jamais été posée : le problème du sens de la volonté de vérité est logiquement antérieur à celui de la vérité. En cette mise au jour de la nature problématique de la volonté de vérité, de la véracité au cœur de la tradition platonico-chrétienne, consiste donc la contribution proprement nietzschéenne à la critique philosophique. L'amour de la vérité n'est plus la voie de la lucidité. Plus lucide que l'amour de la vérité, il y a pour Nietzsche le pur exercice de la puissance de la pensée, la probité. La probité repose sur cette capacité de la pensée à n'être déterminée par aucune valeur, c'est-à-dire sur son autonomie absolue.

On objectera que s'il est une leçon de la réflexion nietzschéenne, c'est bien celle de l'hétéronomie de la pensée. On oublie alors que si la généalogie dévoile les origines, elle n'annule pas la pensée. Hétéronomie ne signifie pas réduction. Que le corps pense, que la vie valorise, tel est en effet le mouvement premier, l'impulsion initiale de l'esprit. Ce que l'évolution de la volonté de vérité démontre toutefois, c'est que ni le corps ni la vie n'obligent à conclure. Les mêmes forces qui sont à l'origine de la morale et de la philosophie sont à l'origine du doute et de la critique. L'œuvre de Nietzsche le montre : d'un côté son « corps » veut conclure, ses instincts « cherchent à philosopher », de l'autre son esprit, sa probité, résiste. Et plus il résiste, plus il résiste facilement. L'effritement historique du dogmatisme philosophico-moral en témoigne, ainsi que l'évolution de la réflexion nietzschéenne. La conscience grandissante de la nature « subjective » de la raison depuis Descartes jusqu'à celle de son enracinement dans le

corps chez Nietzsche, loin de la réduire aux dimensions du corps ou du sujet élève bien plutôt ces derniers aux dimensions de la raison. Le sujet ou le corps s'emparent de la raison d'autant plus qu'elle les ignore. Aussi l'« irrationalisme » de Nietzsche, comme toute critique de la raison, ne fait-il qu'en accroître la puissance en intégrant ce qui l'excède au sein de cette « raison élargie » dont parle Merleau-Ponty<sup>1</sup>. Comme pour Spinoza, la liberté de l'esprit ne tient pas pour Nietzsche dans le fantasme d'une faculté pure et toute-puissante, « comme engendrée d'elle-même », mais dans l'exercice d'une puissance réelle qui, bien qu'elle conduise à le rattacher au monde qui le détermine, ne se réalise pleinement que lorsqu'elle ne tire ses conclusions qu'à partir d'elle-même, dans l'ordre de la pensée. La probité est cette résolution de la pensée à ne jamais laisser une autre puissance qu'elle-même conclure.

Mais la probité n'est pas une puissance éternelle ou une vertu naturelle de l'esprit. Elle a une histoire et une origine. En tant qu'elle prend la relève de la véracité, elle appartient à l'espace intellectuel platonico-chrétien. En levant le voile sur l'idéal ascétique qu'il représente, et donc sur le type de volonté auquel il doit son organisation, elle se trouve nécessairement confrontée à sa propre origine réactive. La progression de son travail le montre, qui va dans le sens contraire de la création, qui dissout, ou à tout le moins ébranle, toute croyance sur son passage : plus la lucidité s'accroît, plus il devient difficile pour Nietzsche de croire et de se croire. Ce que la probité atteint irrémédiablement, c'est la propriété plastique de la vie. La création du personnage de Zarathoustra, les dithyrambes de Dionysos, l'humour, le ton hyperbolique, le jeu et l'insouciance d'*Ecce Homo* révèlent un besoin chez Nietzsche de s'étourdir, de se déprendre de soi en empruntant une identité fictive, dans le but de réduire l'écart creusé par la lucidité entre la conscience et la vie.

---

<sup>1</sup> « [La] tentative pour explorer l'irrationnel et l'intégrer à une raison élargie [...] reste la tâche de notre siècle » (« L'existentialisme chez Hegel », in *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, « Pensées », 1965, p. 109).

Lorsque Nietzsche affirme que la « sagesse fixe des limites même à la connaissance »<sup>1</sup>, il faut y voir une thèse solidement et cruellement ancrée dans une expérience personnelle. Sagesse grecque de la mesure, qui n'est possible qu'en tant que sagesse « naturelle » ou instinctive. En revanche, pour l'héritier de l'*hybris* de la volonté de vérité platonico-chrétienne, qui n'arrive à la sagesse que par la connaissance, elle contient la formule d'un échec. C'est à la connaissance, au regard lucide de sa probité que Nietzsche la doit. En ce sens, elle arrive trop tard comme dirait Hegel. De la même manière que le nihilisme est la conséquence nécessaire du discours de la décadence, l'impossibilité d'une réconciliation avec les forces affirmatrices de la vie est la conséquence de sa probité. Ne reste plus dès lors que la possibilité de se réconcilier avec sa lucidité, ce qui est aussi, indirectement, une façon de se réconcilier avec la vie. Tel est selon nous le sens de l'*amor fati* : par sa résolution d'embrasser pleinement cette conscience élargie par deux mille ans de volonté de vérité, Nietzsche ne pose pas le principe d'une éthique nouvelle, mais prend acte du fait que la seule réconciliation possible pour le philosophe, et pour la conscience platonico-chrétienne en général, est d'assumer jusqu'en ses conséquences ultimes son effort de lucidité. Il y retrouve non pas l'innocence créatrice de la vie, mais celle du rattachement au *fatum*, cette « seconde » innocence que les discours peuvent recouvrir, mais qu'ils ne peuvent détruire.

---

<sup>1</sup> *CI*, « Maximes et traits », 5 ; *KSA*, 6, p. 59 ; *OPC*, 8\*, p. 61.

## Bibliographie

### Monographies

ANDLER, Charles, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 3 tomes, Paris, Gallimard, 1958.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, trad. J. Benoist-Méchin revue et complétée par O. Mannoni, Paris, Grasset, 1992.

ASSOUN, Paul-Laurent, *Freud et Nietzsche*, Paris, PUF, « Quadrige », 1998.

BEAUFRET, Jean, *Dialogue avec Heidegger. Philosophie moderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1973.

BLONDEL, Éric, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, PUF, 1986.

CLARK, Maudemarie, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press, 1990.

COMTE-SPONVILLE, André, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995.

CONCHE, Marcel, *Montaigne ou la conscience heureuse*, Paris, Éditions Seghers, 1966.

DANTO, Arthur, *Nietzsche as Philosopher*, New York, Macmillan, 1965.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.

—, *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965.

—, (avec Claire Parnet), *Dialogues*, Paris, Flammarion, « Champs », 1996.

DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.

—, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978.

DERRIDA, Jacques, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984.

DESCOMBES, Vincent, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

DONNELLAN, Brendan, *Nietzsche and the French Moralists*, Bonn, Bouvier Verlag, 1982.

FERRY, Luc, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Paris, Grasset, 2002.

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, « Tel », 1966.

—, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

—, *Dits et Écrits*, 2 volumes, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001.

—, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Seuil/Gallimard, « Hautes études », 2001.

FRIEDRICH, Hugo, *Montaigne*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968.

GADAMER, Hans-Georg, *Nietzsche l'antipode. Le drame de Zarathoustra*, trad. C. David, Paris, Éditions Allia, 2000.

GILMAN, Sander L. (éd.), *Begegnungen mit Nietzsche*, Bonn, Bouvier Verlag, 1985.

GRANIER, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.

HAAR, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, « Tel », 1993.

—, *Par-delà le nihilisme*, Paris, PUF, « Perspectives critiques », 1998.

HABERMAS, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.



HEIDEGGER, Martin, *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, « Tel », 1958.

—, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, « Tel », 1962.

—, *Questions III*, trad. A. Préau, R. Munier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1966.

—, *Nietzsche*, 2 volumes, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

HELLER, Erich, *The Importance of Nietzsche*, The University of Chicago Press, 1988.

HELLER, Peter, *Studies on Nietzsche*, Bonn, Bouvier Verlag, 1980.

JASPERS, Karl, *Nietzsche et le christianisme*, Trad. J. Hersch, Paris, Les Éditions de Minuit, 1949.

—, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, trad. H. Niel, Paris, Gallimard, 1950.

KAUFMANN, Walter, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1974.

KESSLER, Mathieu, *L'esthétique de Nietzsche*, Paris, PUF, « Thémis », 1998.

—, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Paris, PUF, « Thémis », 1999.

KOFMAN, Sarah, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Payot, 1972.

LAMPERT, Laurence, *Nietzsche's Teaching. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*, New Haven-London, Yale University Press, 1986.

—, *Nietzsche's Task. An Interpretation of Beyond Good and Evil*, New Haven-London, Yale University Press, 2001.

LYOTARD, Jean-François, *Des dispositifs pulsionnels*, Paris, UGE, « 10/18 », 1973.

- LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- LÖWITH, Karl, *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*, trad. A.-S. Astrup, Paris, Hachette, « Littératures », 1991.
- MAGNUS, Bernd, *Heidegger's Metahistory of Philosophy : Amor Fati, Being and Truth*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970.
- MARION, Jean-Luc, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- MONTINARI, Mazzino, *Friedrich Nietzsche*, trad. P. D'Iorio et N. Ferrand, Paris, PUF, « Philosophies », 2001.
- MOREL, Georges, *Nietzsche II : Analyse de la maladie*, Paris, Aubier, 1971.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1971.
- NANCY, Jean-Luc, *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983.
- NEHAMAS, Alexander, *Nietzsche : Life as Literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- OVERBECK, Franz, *Souvenirs sur Nietzsche*, trad. J. Champeaux, Paris, Éditions Allia, 1999.
- PATZER, A. (éd.), *Franz Overbeck, Erwin Rohde. Briefwechsel*, Berlin, 1990.
- PODACH, Erich F., *L'effondrement de Nietzsche*, trad. A. Vaillant et J. R. Kuchenburg, Paris, Gallimard, 1931.
- PHILONENKO, Alexis, *Nietzsche. Le rire et le tragique*, Paris, Librairie générale française, Le Livre de poche, « Biblio-Essais », 1995.

- ROSEN, Stanley, *The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge University Press, 1995.
- SCHELER, Max, *L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, 1970.
- SCHRIFT, Alan D., *Nietzsche and the Question of Interpretation*, New York-London, Routledge, 1990.
- STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971.
- , *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1993.
- STRONG, Tracy B., *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1975.
- TANNER, Michael, *Nietzsche*, Oxford University Press, 1994.
- VALADIER, Paul, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Les éditions du Cerf, 1974.
- VALÉRY, Paul, « Lettres et notes sur Nietzsche », éd. par M. Jarrety, in *Valéry, pour quoi ?*, collectif, Paris, Les impressions nouvelles, 1987.
- WILLIAMS, Bernard, *Truth and Truthfulness*, Princeton University Press, 2002.
- WILLIAMS, W. D., *Nietzsche and the French*, Oxford, Basil Blackwell, 1952.
- WOTLING, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995.
- WURZER, William S., *Nietzsche und Spinoza*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1975.
- ZWEIG, Stefan, *Nietzsche*, trad. A. Hella et O. Bournac, Paris, Stock, 1999.

## Articles

- ALTIERI, Charles, « *Ecce Homo* : Narcissism, Power, Pathos, and the Status of Autobiographical Representations », in *Why Nietzsche Now ?*, éd. par D. O'Hara, Bloomington, Indiana University Press, 1985, p. 389-413.
- BIRAULT, Henri, « “En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux” », in *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars 1962, p. 25-64.
- BLONDEL, Éric, « Les guillemets de Nietzsche : philosophie et généalogie », in *Nietzsche aujourd'hui*, Actes du colloque de Cerisy-la-salle, tome 2, Paris, UGE, « 10/18 », 1973, p. 153-178.
- , « Contre Kant et Schopenhauer : l'affirmation nietzschéenne », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 3, 1998, p. 293-310.
- BRODSKY, Garry M., « Nietzsche's Notion of *amor fati* », in *Continental Philosophy Review*, n° 31, 1998, p. 35-57.
- BUTLER, Judith, « Circuits of Bad Conscience. Nietzsche and Freud », in *Why Nietzsche Still ?*, éd. par A. D. Schrift, University of California Press, 2000, p. 121-135.
- CHAMPEAUX, Jeanne, « Fatalisme et volontarisme chez Nietzsche », in *Lectures de Nietzsche*, sous la direction de J.-F. Balaudé et P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, « Le livre de poche », 2000, p. 161-207.
- COHEN-HALIMI, Michèle, « Comment peut-on être “naïf” ? », in *Nietzsche, cahier de l'Herne*, sous la direction de M. Crépon, Éditions de l'Herne, 2000, p. 175-189.
- CONSTANTINIDÈS, Yannis, « Nietzsche législateur », in *Lectures de Nietzsche*, sous la direction de J.-F. Balaudé et P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, « Le livre de poche », 2000, p. 208-282.

- CONWAY, Daniel W., « The Politics of Decadence », in *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 37, supplément, 1999, p. 19-33.
- DE LAUNAY, Marc, *Nietzsche. Œuvres*, tome 1, préface, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2000.
- , « Nietzsche *sine die* », in *Magazine littéraire*, hors-série n° 3, 4<sup>ème</sup> trimestre 2001, p. 7-8.
- FELL, Albert P., « The Excess of Nietzsche's *amor fati* », in *The Great Year of Zarathustra (1881-1981)*, éd. par D. Goicoechea, Lanham-New York-London, University Press of America, 1983, p. 81-96.
- FINK, Eugen, « Nouvelle expérience du monde chez Nietzsche », in *Nietzsche aujourd'hui*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, tome 2, Paris, UGE, « 10/18 », 1973, p. 345-364.
- FOUCAULT, Michel, « Nietzsche, Freud, Marx », in *Nietzsche*, colloque de Royaumont, 4-8 juillet 1964, Cahiers de Royaumont, Philosophie, n° 6, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 183-200.
- , « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, p. 145-172.
- GERHARDT, Volker, « Die Moral des Immoralismus », in *Krisis der Metaphysik*, éd. par G. Abel et J. Salaquarda, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1989, p. 417-447.
- KORNBERGER, Martin, « Zur Genealogie des „Ecce Homo“ », in *Nietzsche-Studien*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, vol. 27, 1998, p. 319-338.
- MATHIAS, Paul, « La solitude du surhumain », présentation d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, Flammarion, « GF », 1996, p. 9-39.
- MONTINARI, Mazzino, « Nietzsche lesen : Die Götzen-Dämmerung », in *Nietzsche-Studien*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, vol. 13, 1984, p. 69-79.

- OWEN, David, RIDLEY, Aaron, « *Dramatis Personae*. Nietzsche, Culture, and Human Types », in *Why Nietzsche Still ?*, éd. par A. D. Schrift, University of California Press, 2000, p. 136-153.
- PICKARD, Dean, « Nietzsche vs Habermas : Emancipation, Truth, and Ethics », in *New Nietzsche Studies*, vol. 2, nos 1 et 2, automne 1997, p. 85-109.
- , « Review : Nehamas, *The Art of Living* », in *New Nietzsche Studies*, vol. 3, nos 3 et 4, été-automne 1999, p. 137-144.
- PIPPIN, Robert, « Irony and Affirmation in Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra* », in *Nietzsche's New Seas*, éd. par M. A. Gillespie et T. B. Strong, The University of Chicago Press, 1988, p. 45-71.
- PLANCKH, Marcus, « Scham als Thema im Denken Friedrich Nietzsches », in *Nietzsche-Studien*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, vol. 27, 1998, p. 214-237.
- ROOS, Richard, « Règles pour une lecture philologique de Nietzsche », in *Nietzsche aujourd'hui*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, tome 2, Paris, UGE, « 10/18 », 1973, p. 283-318.
- SOLOMON, Robert C., « Nietzsche *ad hominem* : Perspectivism, Personality, and *ressentiment* Revisited », in *The Cambridge Companion to Nietzsche*, éd. par B. Magnus et K. M. Higgins, Cambridge University Press, 1996, p. 180-222.
- STRAUSS, Leo, « Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil* », in *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago-London, The University of Chicago Press 1983, p. 174-191.
- TANGUAY, Daniel, « Strauss, disciple de Nietzsche ? À propos d'une hypothèse récente sur le sens "caché" de l'œuvre de Leo Strauss », in *Les Études philosophiques*, n° 1, 2000, p. 105-132.
- TRILLHAAS, Wolfgang, « Nietzsches „Priester" », in *Nietzsche-Studien*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, vol. 12, 1983, p. 32-50.

WEIN, Hermann, « Nietzsche ohne Zarathustra », in *Nietzsche-Studien*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, vol. 1, 1972, p. 359-379.

WHITE, Alan, « The Youngest Virtue », in *Nietzsche's Postmoralism*, éd. par R. Schacht, Cambridge University Press, 2001, p. 63-78.

WOTLING, Patrick, « Les questions que les philosophes ne posent pas », in *Lignes 07*, éditions Léo Scheer, février 2002, p. 250-262.

YOVEL, Yirmiyahu, « Nietzsche and Spinoza : *amor fati* and *amor dei* », in *Nietzsche as Affirmative Thinker*, éd. par Y. Yovel, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1986, p. 183-203.

