

2 M 11.3400.5

Université de Montréal

*La conception de l'histoire chez Nietzsche*

par

Sandra Bozas

Département de philosophie

Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de M.A.

en philosophie



Août 2005

B

29

U54

2006

V.025

**Direction des bibliothèques**

**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

Ce mémoire intitulé :  
« La conception de l'histoire chez Nietzsche »

présenté par :

Sandra Bozas

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jain Macdonald  
président – rapporteur

Jean Grondin  
directeur de recherche

Bettina Bergo  
membre du jury

## Table des matières

Résumé.....	iii
Abstract.....	iii
Table des matières.....	iv
Introduction.....	1
I. La « Seconde Considération Inactuelle » .....	3
1. Le contexte historique.....	3
2. L'apparition du thème de l'histoire.....	14
II. La conception de l'histoire du Hegel.....	31
1. « Introduction à la philosophie de l'histoire » .....	31
2. « Phénoménologie de l'Esprit » .....	34
3. Interprétations de Hegel : Kojève et Fukuyama.....	41
4. Objections au point de vue déterministe .....	49
III. La conception de l'histoire de Nietzsche .....	55
1. Réaction à Hegel .....	55
2. Les différences entre Nietzsche et Hegel .....	59
3. Volonté de vérité et volonté de puissance : le rôle de historien.....	63
4. Objections au point de vue volontariste .....	73
IV. La continuité en histoire : l'oubli et l'action.....	79
Conclusion .....	87
Bibliographie.....	89
Abréviations .....	89
Œuvres de Nietzsche .....	89
Littérature secondaire.....	90
Autres sources .....	91

## **Introduction**

Nietzsche écrit la deuxième *Considération Inactuelle* en spécifiant au début qu'elle est inactuelle. Il le dit deux fois<sup>1</sup> comme s'il était d'une importance toute particulière de le remarquer ( sachant qu'il avait déjà écrit une première *Considération inactuelle*). C'est bien parce que celle-ci porte d'une manière expresse sur le temps; la deuxième *Inactuelle* est la seule des *Inactuelles* de Nietzsche qui ne porte pas sur un personnage en particulier (I. David Strauss, III. Shopenhauer, IV. Wagner), mais bien sur l'histoire et donc sur notre rapport au temps. « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie » porte au premier plan la question du statut du passé face au présent; l'importance, selon Nietzsche, du présent face à l'histoire, donc d'une histoire faite à travers le prisme du présent. Nietzsche n'articule pas le présent comme une dissipation dans l'instant, mais plutôt comme une initiative d'ouverture vers le futur, comme un moment de créativité, de création d'une nouvelle culture. Le présent est ce moment bouillonnant, le laboratoire où l'histoire se fait : il n'est pas un appel à une sortie de l'histoire, mais à une continuité de celle-ci, en lui reconnaissant la capacité qu'elle a de promouvoir la création de nouvelles formes de culture continuellement, à travers le temps. Il ne s'agit pas ici d'une continuité temporelle, car il n'y a rien qui est réalisé à travers l'histoire (comme un progrès de l'Esprit, chez Hegel), mais une continuité en esprit, c'est-à-dire la reconnaissance que histoire il y a, que l'être humain

---

<sup>1</sup> CI II, préface, p.94. « Inactuelle, cette considération l'est encore parce que je cherche à comprendre comme un mal, un dommage, une carence, quelque chose dont l'époque se glorifie à juste titre, à savoir sa culture historique, parce que je pense même que nous sommes tous rongés de fièvre historique, et que nous devrions tout au moins nous en rendre compte. » « (...) car je ne sais quel sens la philologie

est placé dans l'histoire, qu'il est historique. Il ne s'agit pas non plus d'une revendication d'une discontinuité de l'histoire, car Nietzsche ne discours jamais sur une différence radicale entre chaque époque, même qu'il fait allusion à des situations similaires, parce que le présent peut être aussi « inactuel » que le passé. En même temps, Nietzsche veut faire reconnaître sa différence spécifique à chaque époque<sup>2</sup>, la raison pour laquelle il peut argumenter en faveur d'un temps nouveau.

Dans la *Deuxième Considération inactuelle*, Nietzsche donne un aperçu de sa conception de l'histoire. Nous nous intéresserons dans ce travail à élucider sa position, à partir de ce texte de jeunesse. Pour Nietzsche, ce n'est au début qu'une révolte face à la domination des études historiques en Allemagne, mais peu à peu il réfléchit aux raisons profondes de son opposition à la manière hégélienne de comprendre l'histoire. Et Hegel et Nietzsche tentent de décrire la situation réelle du monde et son évolution à travers le temps. Nous procéderons dans notre analyse à une comparaison de ces deux positions sur l'histoire afin de rendre plus aiguë la question de l'histoire. La confrontation avec Hegel est aussi une manière de voir quelle solution une histoire orientée, ayant une direction d'évolution, apporte à l'histoire, et ce pour comprendre à quoi Nietzsche propose ses objections. La *Deuxième Considération inactuelle* contient le point de départ de sa réflexion sur l'histoire, qui est la notion d'oubli. À travers l'oubli, Nietzsche peut affirmer une certaine position sur l'homme, sur sa capacité d'agir comme étant ce qui le caractérise fondamentalement. L'oubli permet à Nietzsche de se rapprocher d'un certain volontarisme qui rompt les ponts créés par une histoire déterministe.

---

classique pourrait avoir aujourd'hui, sinon celui d'exercer une influence inactuelle, c'est-à-dire d'agir contre le temps, donc sur le temps, et, espérons-le, au bénéfice du temps à venir. »

## **I. La « Seconde Considération Inactuelle »**

### **1. Le contexte historique**

Nietzsche fait paraître son premier ouvrage philosophique, *La Naissance de la tragédie*, en 1872, alors qu'il est professeur de philologie classique à Bâle depuis déjà trois ans. Il poursuit ensuite ses publications avec une série de *Considérations Inactuelles* de 1873 à 1876 (il y en aura quatre, malgré le projet initial de Nietzsche d'arriver à dix à force d'une tous les trois mois). C'est le début de la carrière littéraire de Nietzsche, déjà plus philosophique que philologique.

Avec *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche aura mis à l'épreuve le milieu universitaire, l'entourage wagnérien et ses propres capacités. Pour le premier, la réponse est immédiate et consiste en un rejet absolu de son travail, perçu non seulement comme non-philologique mais aussi comme erroné. La querelle von Wilamowitz-Moellendorf, malgré le soutien de son ami (depuis les études universitaires à Leipzig) Rohde, devenu lui-même professeur de philologie, et de Wagner, ne se fera pas sans heurts. Il est mis au ban de la société académique<sup>3</sup>, où même son ancien professeur, grâce auquel il avait obtenu son poste de professeur à Bâle, Ritschl, reste surpris. Nietzsche perd ses auditeurs à l'Université, constate sa rupture finale avec Ritschl, mais ne semble pas se rendre compte de la gravité de la situation puisque le scandale apporte aussi un certain succès : ses amis le soutiennent et ses livres se vendent. Avec les *Considérations*

---

<sup>2</sup> CI II, # 2, p. 106, 107.

<sup>3</sup> CI II, p. 177.



*Inactuelles*, ces deux derniers signes positifs disparaissent à leur tour et Nietzsche commencera alors une véritable vie de solitude et d'incompréhension.

La *Deuxième Considération Inactuelle* est peut-être le signe avant-coureur de ce tournant, à l'époque où les lettres des Wagner commencent à devenir de plus en plus personnelles et portent moins sur ses écrits, comme pour éviter un sujet quelque peu fâcheux. Erwin Rohde, celui qui a risqué une défense publique de Nietzsche en réponse à Wilamowitz, commence à s'impatienter devant son style coloré et provocateur. La deuxième *Inactuelle* est aussi le premier échec financier évident, motif pour lequel, d'ailleurs, la troisième sera publiée chez un nouvel éditeur<sup>4</sup>. Elle paraît en février 1874 sous le titre « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie ».

Ces *Considérations* s'inscrivent, tout comme la polémique engagée plus tôt avec Wilamowitz, dans un « style de l'époque », comme le définit Curt-Paul Janz dans sa biographie de Nietzsche<sup>5</sup>. Non seulement le genre de dissertation sur le mode de l'invective, mais aussi le thème de l'inactuel, à une époque éprise d'études historiques, semblent participer au mouvement de son temps. Comme le rappelle François Guery, « la seconde *Inactuelle* traite un thème presque rebattu en 1874, sur un mode rebelle au courant dominant, sur lequel Nietzsche ajuste ses attaques. Les précédents existent, comme s'il y avait une tradition de l'inactuel. Il les cite, de Schiller à Grillparzer, ancêtres du traitement anti-historien, et aussi, plus près de lui, Wackernagel, Jacob Burckhardt, qui cherchent, avant lui et comme lui, l'utilité et les limites du traitement

---

<sup>4</sup> Dans l'article de Daniel Breazeale, "Nietzsche, Critical History, and *Das Pathos des Richtertums*", *Revue internationale de philosophie*, 2000, 54 (211) on apprend que "the second *Untimely Meditation* was one of Nietzsche's poorest selling books, selling fewer than 700 copies by 1886".

<sup>5</sup> Curt-Paul Janz, *Nietzsche. Biographie*, vol. I, Gallimard, 1984-1985, p.450, où il donne en exemple la polémique de Bachofen contre Mommsen.

historique du passé, ce traitement qui en dit long sur le présent. »<sup>6</sup> La revendication de l'inactuel va de pair, d'un côté, avec un désir d'étudier l'histoire autrement que comme accumulation de faits, selon la méthode positiviste (Niebuhr, Ranke) contre laquelle Nietzsche invoque une histoire militante<sup>7</sup> qui « sert la vie »; d'un autre côté, avec un certain classicisme, contre une histoire qui serait en progrès, bon ou mauvais (Hegel, Hartmann), d'où une histoire dont les individualités les plus exemplaires de l'humanité donnent toujours le ton<sup>8</sup>. Ces deux aspects vont ensemble comme le montre un fragment posthume de l'été-automne 1873 de Nietzsche : « La vie exige qu'on identifie le présent avec le passé, de sorte qu'une certaine violence, une certaine déformation est toujours liée à la comparaison. J'appelle cet instinct l'instinct de ce qui est classique, de ce qui possède une valeur exemplaire : le passé sert de modèle au présent. À cela s'oppose l'instinct traditionaliste, qui s'efforce de saisir le passé comme passé, sans le déformer, sans l'idéaliser. Le besoin de vivre requiert l'instinct classique, le besoin de vérité

<sup>6</sup> François Guery, « Allégories de Nietzsche : leur portée, leur interprétation », *Études germaniques*, avr.-juin 2000, v. 55 (2), p. 293. Schiller, conférence inaugurale Iéna 1789, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, Grillparzer, *Études esthétiques*, (7déc. 1872, lettre enthousiaste à Rohde, Janz, I, p.464), W. Wackernagel 1806-1869, poète, historien de la littérature, Burckhardt, professeur à Bâle également, conférences *Considérations sur l'Histoire universelle* (fin 1870, Janz, I, p.350).

<sup>7</sup> « Cela le situe nettement dans cette génération combative des savants allemands de 1870, qui veulent une histoire militante. », Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, II, p.184.

<sup>8</sup> Les accusés sont nommés ainsi que les défenseurs. Voir, par exemple, du côté des accusés : Ranke CI II, #6, p.132, Niebuhr, CI II, #1, p.100 (sur lequel il tient un propos plus ambigu en vérité), Hegel, CI II, #8, p. 147 (ainsi que subtilement à travers le texte), Hartmann, tout le chapitre 9. Du côté des défenseurs, voir Wackernagel, CI II, #8, p. 145, Burckhardt, #3, p.110, Grillparzer, plusieurs fois (#4, p.119, #6, p.131), Schiller, partout, ainsi que d'autres (Goethe, très souvent, Leopardi, #1, p.102, Hume, #1, p.101, Hölderlin, #7, p.139, etc).

Nous suivons ici Walter Kaufmann, selon qui Nietzsche « *maintains in effect that the gulf separating Plato from the average man is greater than the cleft between the average man and the chimpanzee.* » (p. 151), car la valeur de l'homme comme homme, et non plus comme animal, réside dans sa capacité à se dépasser soi-même, notamment par ses œuvres ou actes exceptionnels restés dans l'histoire de l'humanité. « *What is worthless to start with, cannot acquire value by multiplication. If man's value is zero, no addition of such zeros will ever lead to any value.* » (p.150). « *Man can transcend his animal nature and become a "no-longer-animal" and a "truly human being"; but only some of "the philosophers, artists, and saints" raise to that point (UM III 5).* » (p.152). Dans Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1974.

requiert l'instinct traditionaliste. Le premier soumet le passé à un traitement artistique, il le transfigure par la force de l'art.»<sup>9</sup> D'où la nécessité d'un sentiment « non-historique », autant que d'un sentiment « supra-historique », comme prescription du bon usage de l'histoire, que nous allons examiner de plus près par la suite, dans cette deuxième *Inactuelle*.

Certains ont argumenté que cette *Inactuelle* était ce qu'il y avait de plus actuel pour l'époque de Nietzsche<sup>10</sup>, et il est vrai que Nietzsche parle de ses contemporains et à ses contemporains. Le choix de ses interlocuteurs, les personnes qu'il cite, ainsi que le problème d'une culture historique appartiennent au plus haut point au XIX<sup>e</sup> siècle, cependant, comme nous tenterons de le montrer dans ce travail la question que pose Nietzsche, à savoir la possibilité d'une histoire « au présent », ou bien la question de la valeur comme telle de l'histoire, est une question que nous pouvons toujours considérer comme actuelle.

Il reste néanmoins que Nietzsche se propose à son époque de défier la culture historique dominante. À la date où il écrit, l'Allemagne est pionnière en matière d'études historiques et de méthodes d'écrire l'histoire. « *In the field of history in the years following the France-Prussian war of 1870, German scholarship had achieved great success in its attempt to become « the new science » in European thought. The achievements of the Prussian School (most notably Treitschke, Droysen, and Sybel) as*

---

<sup>9</sup> Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, v. II, t. I, p.369, fragment 29 (29), cité par Jacques Le Rider, *La vie, l'histoire et la mémoire dans la Seconde Considération inactuelle de Nietzsche*, *Revue internationale de philosophie*, 2000, v. 54 (211), p. 82.

<sup>10</sup> Ainsi Harald Weinrich, pense que la CI II fait une apologie de l'oubli en faveur de l'action d'une manière caractéristique du "nihilisme" de l'époque : « *But the thesis was known to the public, and many readers have actually read into Nietzsche's second 'Untimely Meditation* » - which had since become timely – *a philological justification for forgetting cultural memory with the best philosophical conscience and finally they have, in many respects, succeeded in this much more thoroughly than Nietzsche himself*

*well as the flourishing of cultural, ecclesiastical, and ancient history in the works of Burckhardt, von Döllinger, and Mommsen all testified to the dominance of German historical method.*”<sup>11</sup> L'école historique allemande se prononce d'abord contre Hegel et ensuite contre l'herméneutique romantique. D'un côté, elle propose de renoncer à une finalité de l'histoire, de rétablir les faits dans leur droit et montrer que chaque époque a sa propre plénitude de sens, sans être un passage de la manifestation de l'Idée dans l'histoire. De l'autre côté, cette plénitude de sens n'est pas un vécu au-dessus de l'histoire, une simple production créatrice comprise individuellement et par co-généralité, mais bien un sens intelligible qui dépasse les individus et qui forme la réalité historique<sup>12</sup>. Nous remarquons cependant que l'école historique trahit quelque part ses deux présupposés, puisqu'il se retrouve confronté au problème de l'unité de l'histoire du monde, d'une part, et d'autre part, il ne peut interpréter l'expérience comme telle sans un rapport à soi. « La structure ontologique de l'histoire est téléologique même si elle n'a pas de *telos* »<sup>13</sup>, comme on suppose une évolution ininterrompue de celle-ci en la définissant comme culture de l'Occident. Aussi, « le monde de l'histoire repose sur la liberté et celle-ci demeure en dernière instance un secret insondable de la personne (...) »<sup>14</sup>, ce qui force l'historien à se poser le problème de la conscience historique et à renoncer à une pure objectivité des événements. Nietzsche présentera ses objections des

---

*had wanted to do or indeed thought possible* », *Nietzsche's art and power of forgetting*, *Social Science Information*, 1997, 36(1), p. 10 (c'est nous qui soulignons).

<sup>11</sup> Charles R. Bambach, *History and Ontology. A Reading of Nietzsche's Second "Untimely Meditation"*, *Philosophy Today*, Fall 1990, p. 260.

<sup>12</sup> Nous suivons ici l'analyse de Gadamer sur Schleiermacher, Ranke, Droysen, dans *Vérité et méthode*, Éd. du Seuil, IIe partie, chapitre 1. « Ce ne sont pas les plans et les opinions des acteurs qui représentent le sens du devenir; ce sont au contraire les effets historiques qui font connaître les forces historiques », p. 226.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 236, le passage continue ainsi: "Seul l'examen de la conscience par elle-même peut s'en approcher et ici, Dieu est le seul qui puisse savoir. Pour cette raison, la recherche historique ne se

deux côtés, premièrement d'une histoire objective des faits (positivisme), et deuxièmement, d'une histoire évoluant dans un sens téléologique.

La guerre franco-prussienne de 1870 a détruit les illusions d'une grande partie de l'élite culturelle. Cette guerre prend par surprise même les plus proches connaissances de Nietzsche qui étaient bien plus en contact que lui avec le monde politique, comme le baron Carl von Gersdorff, son ami depuis le lycée Pforta, officier au 4<sup>e</sup> régiment de la 1<sup>re</sup> division des gardes prussiennes, les Wagner, dont le beau-frère de Cosima Wagner était ministre de la Guerre en France, et Jacob Burckhardt entre autres. La séparation entre les affaires de l'État, réglées surtout sur les problèmes des dynasties aristocratiques, et la vie du peuple était telle que personne n'avait vu venir cette guerre. « Il en résulta pour la sphère justement la plus cultivée, porteuse des valeurs de civilisation, une indifférence et une véritable incompréhension, que nous ne pouvons, à notre époque profondément politisée, plus guère concevoir »<sup>15</sup>. Avec cette guerre chacun est obligé de choisir son camp et c'est aussi une des raisons pour lesquelles on verra Burckhardt se rapprocher de Nietzsche, et Wagner s'en éloigner. À Bâle, ou bien l'atmosphère était hostile à la guerre, ou bien on soutenait plus la cause française qu'allemande. Malgré cela, Nietzsche obtint une suspension de ses fonctions à l'Université pour aller participer à cette guerre en tant qu'infirmier (ce qui était une condition de l'Université de Bâle, et non pas un choix qu'aurait fait Nietzsche par mollesse, qui, si cela eut été le cas, aurait pu ne pas partir à la guerre, puisqu'il n'était pas obligé, ayant son domicile en Suisse). Nietzsche tombe malheureusement malade très vite, mais son désir de faire son devoir en tant qu'Allemand était déjà au plus bas. « Il ne vécut donc les combats que durant une

---

proposera pas d'être une connaissance de lois et ne pourra certainement pas invoquer le verdict de l'expérience. L'historien est en effet séparé de son objet par la médiation infinie de la tradition ».

semaine, du 27 août au 2 septembre, mais cela suffit à profondément impressionner une aussi vive sensibilité »<sup>16</sup>. La désillusion de Nietzsche est grande, mais elle ne tient pas, comme le suggère Janz, à la misère de la guerre elle-même, mais plutôt à ses inquiétudes face à la culture, dans un monde changeant<sup>17</sup>. La prise de conscience qui s'opère pendant cette période tourmentée l'amène plutôt à une vision de la direction que prend l'histoire, encore plus que la triste constatation des vicissitudes de l'existence humaine.

Quand Nietzsche écrit la deuxième *Considération Inactuelle*, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », il pense à la culture historique de son époque ainsi qu'aux victoires militaires de son pays. La deuxième *Considération Inactuelle* reproche surtout aux Allemands de s'être laissés emportés par les succès militaires et, ayant trouvé des raisons de louange pour eux-mêmes, d'avoir glorifié du même coup leur race, leur passé, en abusant de l'histoire pour mieux propager l'illusion d'un présent réussi. Dans la première *Considération Inactuelle*, Nietzsche disait déjà qu'« une grande victoire est un grand danger »<sup>18</sup>, car l'euphorie qui l'accompagne fait oublier le contexte particulier qui l'a rendue possible, et ainsi, fausse le jugement sur sa valeur. La victoire militaire de l'Allemagne sur la France n'est pour Nietzsche qu'un fait d'armes sans grande importance, ou, à tout le moins, sans grande importance culturelle; l'« esprit allemand » n'en sort pas plus valorisé. Ce qui manque à cet esprit est une véritable finesse, un style, la marque d'une civilisation, comme celle des Français pourtant

---

<sup>15</sup> Janz, *op. cit.*, v. I, p.329.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 341. Dans une lettre à Ritschi, «je considère la Prusse actuelle comme une puissance extrêmement dangereuse pour la culture », p. 351.

<sup>18</sup> CI I, #1, p.20.

vaincus. Il n'est pour le moment qu'un « mélange chaotique de tous les styles »<sup>19</sup>. Dans la deuxième *Considération Inactuelle*, Nietzsche fait en même temps appel à un nouvel esprit allemand, la création d'une culture, et à l'évaluation de l'histoire comme discipline.

Le problème qu'entretient Nietzsche avec la culture allemande de son époque peut se résumer comme suit (d'après Nietzsche lui-même) : « Imaginons, par exemple, un Grec passant devant cette culture : il comprendrait que, pour les hommes modernes, « être cultivé » et « avoir une culture historique » sont deux choses tellement proches qu'elles finissent par se confondre, et que les deux expressions ne diffèrent que par le nombre des mots. S'il s'aventurait à dire, comme il le pense, qu'on peut être très cultivé sans posséder de culture historique, on hocherait la tête en croyant avoir mal entendu »<sup>20</sup>. Car la culture ne se confond justement pas avec les études historiques, aussi poussées soient-elles, mais avec « l'unité du style artistique dans toutes les manifestations de la vie de ce peuple »<sup>21</sup>. La culture doit être quelque chose de vivant, de concret, et non pas une science, un amas de notions disséquant ce même peuple en croyant mieux le définir. Cependant, il faut remarquer que ce thème de la culture n'est pas pris ici par Nietzsche dans un sens usuel, celui d'une problématique du genre humain, d'un humanisme. Ses propos semblent toujours se porter sur une problématique personnelle et c'est pourquoi il se permet de dire en même temps que le passé est une parole d'oracle<sup>22</sup>, qu'il faut se rappeler le précepte de Delphes, « Connais-toi toi-

---

<sup>19</sup> *Ibid*, p. 22. Voir Nietzsche citant Goethe: "... mais quelques siècles passeront encore avant que l'ensemble de nos compatriotes s'imprègnent d'esprit et de culture au point que l'on dise d'eux : il y a longtemps qu'ils furent des barbares », p. 23.

<sup>20</sup> CI II, # 4, p. 116.

<sup>21</sup> CI II, # 4, p. 117.

<sup>22</sup> CI II, # 6, p. 135.

même »<sup>23</sup>. Comme l'interprète Charles Bambach dans son article *History and Ontology. A Reading of Nietzsche's Second « Untimely Meditation »*, « *In essence, Nietzsche offers in his essay a hermeneutics of the oracular: an interpretation of history which requires not so much knowledge of the past as knowledge of oneself* »<sup>24</sup>. Lorsqu'il enjoint ses lecteurs à renoncer à la culture historique de son temps et chercher plutôt des livres avec des titres comme « Un lutteur contre son temps », il lance un appel personnel, il se place dans une perspective individualiste. « Rassasiez vos âmes de Plutarque et, en croyant à ses héros, osez croire en vous-mêmes »<sup>25</sup>.

Nietzsche ne se propose pas une réévaluation de la culture historique de son époque pour la remplacer par une autre, mais afin d'en changer complètement ses présupposés. L'idée qui le guide est qu'il faut avoir un autre accès au passé que celui proposé par la science, car ce passé n'a d'importance que par ce qu'il manifeste encore de vivant. L'approche scientifique momifie le passé et ainsi l'intérêt pour l'histoire devient nul, parce que l'intérêt de l'histoire tient à son *utilité* pour le présent. Pour l'individu qui s'intéresse à l'histoire, son but ne peut pas être la pure connaissance, car « la connaissance présuppose la vie, et elle a donc à la sauvegarde de la vie le même intérêt que tout être à sa propre conservation. »<sup>26</sup>. Son but est la fortification et la libération de l'individu. Dès le début de l'essai, il compare l'homme avec l'animal pour montrer que le bonheur réside dans l'instant, dans un vécu parfaitement en accord avec un agir. Mais au même moment, il remarque que l'homme, par opposition à l'animal, a

---

<sup>23</sup> CI II, # 10, p. 168.

<sup>24</sup> Charles R. Bambach, "History and Ontology. A Reading of Nietzsche's Second *Untimely Meditation*", *Philosophy Today*, Fall 1990, p. 268. Aussi: "*History is oracular in that it has meaning for life only when we are forced to interpret it.*"

<sup>25</sup> CI II, # 6, p. 135.

<sup>26</sup> CI II, # 10, p. 166.



malheureusement conscience d'être historique, de vivre dans le temps. Il a une mémoire qui lui permet de se rappeler ce qu'il a vécu, d'analyser sa propre situation, de faire des prévisions sur le futur. Cette capacité de rétrospective et de prévision l'entrave dans son action, lui fait prendre moins de plaisir à son acte, le rend plus prudent quant à d'autres actes futurs. Or Nietzsche conclut qu'il faut apprendre à oublier.

Seulement, la conclusion de cet exposé réside dans le fait de prendre en sérieux le problème de l'histoire. Il s'engage dans un examen de la mémoire afin de rendre intelligible une autre perspective sur l'histoire que celles accréditées à son époque. Dès lors, il se propose de prendre position sur cet aspect fatal de l'homme, qui est le poids de la mémoire. Son but initial est de le rapprocher le plus de l'action personnelle, de la possibilité d'agir, de vivre sa vie pleinement, qui est le secours de l'oubli. Il faut admettre l'histoire, car on est historique, on ne naît pas de rien, dans un espace vide, mais déjà dans une culture, entouré d'hommes. Nietzsche aperçoit ici la tension qui s'installe entre le présent, ce qu'on veut vivre, faire, et le passé, qui est toujours là avec nous (ce d'où nous venons et ce dans quoi on va finir par s'inscrire). En examinant les théories de l'histoire, il en vient à rejeter une perspective qui sépare soit l'un, soit l'autre dans un absolu ou un univers indépendant temporel. Un passé révolu, complètement fermé, comme le passé qu'étudie minutieusement l'historicisme, ou bien une histoire qui promeut simplement l'image du présent, qui se veut le miroir du présent (le processus historique comme le prélude des valeurs du présent), ne peuvent pas donner satisfaction à l'être historique que nous sommes. En partant de l'idée d'utilité pour la vie, il veut montrer que ces univers temporels ne peuvent pas être isolés l'un de l'autre, mais qu'ils communiquent plutôt et que c'est seulement dans la mesure où ils communiquent que

cette histoire a un intérêt. En fait, affirmer qu'elle a un intérêt n'est pas seulement pour Nietzsche dire qu'elle a un intérêt particulier pour « soi », mais aussi que c'est la seule histoire qui a un vrai rapport avec la connaissance. Quelque chose peut être connu du passé en tant qu'il est encore capable de communiquer au présent, mais la manière dont cette communication peut se faire est effectivement personnelle, car l'existence passée n'est comprise que par une expérience présente semblable. Par conséquent, l'histoire est aussi incompatible avec les présupposés scientifiques; la connaissance qu'on en tire n'étant pas acquise selon cette objectivité désirée de la science mais de manière analogue, une autre tension se révèle ici, dans l'analyse de Nietzsche, entre subjectivité et objectivité.

La position de Nietzsche sur l'histoire, et la manière analogique suivant laquelle elle semble se déployer, concorde avec l'appel qu'il fait au début de cette *Considération Inactuelle* consistant à chercher dans les études historiques leur utilité pour la vie. « Nous en avons besoin pour vivre et pour agir, non pas pour nous détourner commodément de la vie et de l'action, encore moins pour embellir une vie égoïste et des actions lâches et mauvaises. Nous ne voulons servir l'histoire que dans la mesure où elle sert la vie. »<sup>27</sup>. La manière dont Nietzsche propose de faire l'histoire laisse beaucoup de place à une constante réinterprétation du passé en fonction de ceux qui s'y adonnent. Par la suite dans notre travail, nous chercherons à éclaircir sa position et à voir si son interprétation ne tend pas vers un certain relativisme.

## 2. L'apparition du thème de l'histoire

« On a voulu mettre à part, en marge de l'épistémologie et de l'ontologie de l'histoire, la contribution de Nietzsche à la discussion. La *Seconde Considération intempestive*, publiée en 1874 par Nietzsche, alors titulaire de la chaire de philosophie classique à l'université de Bâle, n'apporte rien à l'examen critique de l'opération historique; rien non plus à celui de la philosophie pré- ou posthégélienne de l'histoire »<sup>28</sup>. Paul Ricoeur introduit ainsi l'essai de Nietzsche sur l'histoire dans son livre *La mémoire, l'histoire, l'oubli* au moment où il veut faire la transition entre les études historiques et un débat plus large sur l'histoire, à savoir la question du statut de l'histoire comme porteuse de vérité. Son emplacement au carrefour de deux débats montre déjà la difficulté du texte de Nietzsche au même moment où ce texte est considéré comme « n'apportant rien » à ces deux débats. Cet écrit est seulement « intempestif » et ne propose qu'un saut hors du débat, « une sortie de l'historique placée sous le signe énigmatique du non-historique »<sup>29</sup>. C'est une « dénonciation » « anti-historiciste et anti-moderne », qui se place à un niveau « expressément pragmatique » et qui n'aboutit qu'à une plus grande ambiguïté : « Mais le bilan demandé par le titre peut-il être établi? C'est la question qui reste posée au terme de l'essai »<sup>30</sup>.

La *Seconde Considération inactuelle* de Nietzsche, « De l'utilité de des inconvénients de l'histoire pour la vie », est, il est vrai, un essai problématique par le mélange de l'historique et du non-historique, ainsi que par l'équivoque placée sur les

---

<sup>27</sup> CI II, Préface, p. 93.

<sup>28</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éd. du Seuil, coll. L'ordre philosophique, 2000, p. 377.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p.377.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 378, p. 379, p. 380, p. 381.

études historiques quant à savoir qui fait et écrit l'histoire. Nietzsche annonce dès le départ que son essai ne prendra en compte que le rapport de l'histoire à la vie, d'où un certain pragmatisme voulu. Cependant, plus l'essai avance plus cette perspective est relayée par d'autres. Nietzsche répète maintes fois qu'il n'y a pas d'autre fin dans l'étude de l'histoire que pour ce qu'elle peut apporter à la vie, mais l'utilité de l'histoire pour la vie prend effectivement plusieurs formes lorsqu'il tente de définir ce qu'est la vie, ou bien à quelle « vie » il se réfère. Il y a une forme de vie décadente et une autre, ascendante. La vie décadente est celle des hommes faibles qui cherchent la connaissance froide et stérile, dont le plus important événement ne suscite qu'une « critique », nés avec les cheveux gris, « des manuels ambulants, en quelque sorte des abstractions concrètes »<sup>31</sup>. La vie ascendante est celle des hommes forts qui sont actifs et puissants, « les héritiers et les descendants des prodigieuses puissances classiques », qui ont la faculté de bien juger, qui bâtissent l'avenir, font des œuvres durables<sup>32</sup>.

Il y a deux manières de s'éduquer : une, qui peut produire une personnalité faible, et une autre, qui produit une personnalité forte. L'état de l'enseignement de l'histoire en Allemagne à l'époque de Nietzsche est, pour celui-ci, arrivé à un niveau de dégradation profonde, car, malgré la croissance des connaissances, la vie s'appauvrit. Les personnes « cultivées » sont devenues plus faibles qu'avant en s'inculquant un fossé entre leur extériorité d'hommes modernes, encrées dans la réalité présente, et leur intériorité chaotique, faite d'accumulations de temps et lieux passés. « De là naît l'habitude de ne plus prendre au sérieux les choses réelles, de là naît la « personnalité faible », sur laquelle ce qui est réel et consistant ne produit plus qu'une faible

---

<sup>31</sup> CI II : p. 128, p. 126, p.142, p.125.

<sup>32</sup> CI II: p. 103, p. 146, p. 129, p. 135, p. 136.

impression; on finit par traiter l'extérieur avec toujours plus de négligence et nonchalance, et l'on approfondit le dangereux fossé entre contenu et forme, jusqu'à devenir insensible à la barbarie [...] »<sup>33</sup>. Son analyse de l'histoire porte donc sur le moyen qu'elle a de fortifier ou bien d'amollir un individu. Cela l'amène à parler de l'histoire comme, d'une part, une histoire qui crée des hommes forts, qui insuffle du courage à ceux qui veulent agir, et d'autre part, une histoire qui atténue la force, qui ne produit que des échos faibles, qui rend vieux avant le temps. Nietzsche présente ainsi ce qu'il appelle « trois formes d'histoire » qui peuvent servir la vie ou bien lui nuire si elles sont mal employées; ces formes d'histoire se placent par rapport à une manière de vivre l'histoire. « C'est ainsi que ma thèse doit être comprise et examinée : *l'histoire n'est tolérable qu'aux fortes personnalités; quant aux faibles, elle ne fait qu'achever de les étouffer* »<sup>34</sup>.

Nietzsche ne semble pas analyser strictement les études historiques, comme l'analyse d'une discipline à part dans le champ plus large des recherches scientifiques, mais plutôt de les ramener toujours vers sa problématique, le rapport de l'histoire avec la vie. Chaque critique d'une méthode historique ou bien d'une manière de faire l'histoire est tantôt par rapport aux historiens, gens de métier, tantôt par rapport à ceux qui vivent dans l'histoire, qui font l'histoire avec leur vie. L'idée de Nietzsche semble faire coïncider l'implication dans la vie réelle avec le fait de pouvoir écrire l'histoire (« seul l'homme d'expérience, l'homme supérieur écrit l'histoire. »<sup>35</sup>), quoiqu'il lui arrive de parler des « grands historiens », de la manière dont on peut définir un grand historien, sans que cela coïncide le moins du monde avec les « grands hommes », eux aussi

---

<sup>33</sup> CI II, # 4, p. 117.

<sup>34</sup> CI II, # 5, p. 125.

exemples d'une « bonne référence » à l'histoire, modèles pour les nouveaux êtres supérieurs appelés à « bâtir l'avenir ». En réalité il s'agit chez Nietzsche de deux problématiques différentes qui sont traitées ensemble. Premièrement, en ce qui a trait au métier d'historien, il présente une manière positive de faire l'histoire, sous ses trois formes. C'est une histoire destinée aux hommes forts, à les protéger et les nourrir, une histoire faite d'archives, d'une analyse des origines qui doit aider à conserver les valeurs d'un peuple, un respect des héritiers pour leurs ancêtres et une histoire critique, qui tranche sur ce qui est à prendre et à laisser du passé tout en proposant de nouvelles valeurs<sup>36</sup>. Deuxièmement, il traite de l'influence de l'histoire sur l'éducation des nouvelles générations et ici, il prend position pour une utilisation mesurée de l'histoire, ou plus clairement de la manière dont il faut user de l'histoire ayant toujours en vue l'action, la vie vécue maintenant, où il parle de la vie comme « métier à apprendre »<sup>37</sup>.

Toutes ces histoires sont des créations des hommes forts, qu'il s'agisse de grands historiens, écrivains, ou de grands hommes, personnages historiques. Ces deux problématiques se rejoignent ainsi dans le fait que l'analyse, que ce soit de ceux qui l'écrivent aussi bien que de ceux qui la lisent et la font, se fait du point de vue du présent, de l'importance de vivre, de « réaliser » sa vie, la vie forte. Nietzsche s'insurge donc contre une manière de faire l'histoire « du point de vue des masses », manière qui rend cette vie pauvre, ayant peu de valeur : « si ces idées sont, dans la fureur d'instruction qui sévit actuellement, assénées au peuple pendant encore une génération, il ne faudra pas s'étonner si celui-ci, écrasé par tant de misérable mesquinerie, meurt

---

<sup>35</sup> CI II, # 6, p. 135.

<sup>36</sup> Par exemple CI II, p. 145-146, où apparaît l'idée d'une histoire qui combine les trois formes d'histoire de Nietzsche.

<sup>37</sup> CI II, # 10, p. 164.

s'ossification et d'égoïsme [...] »<sup>38</sup>. L'histoire du point de vue des grands hommes a un effet contraire, inspire le désir d'une grandeur humaine : « mais pourquoi tu existes, toi, comme individu, cela tu dois te le demander, et si personne ne peut te le dire, tâche donc de justifier pour ainsi dire *a posteriori* le sens de ton existence en te donnant à toi-même un but, un objectif, une haute et noble raison d'être. Meurs pour cet idéal - je ne connais pas de meilleur but, dans la vie, que de mourir pour quelque chose de grand et d'impossible, *animae magnae prodigus* »<sup>39</sup>.

Il est difficile de qualifier cette position sur « la vie » de pragmatisme, car Nietzsche ne suggère pas que cette manière de voir la culture historique soit plus pratique, mais que celle-ci est la seule qui permette effectivement à l'homme de devenir meilleur. Il ne dit pas qu'il n'est pas possible, ni même que cela soit plus difficile ou moins probable, que « la science commence à dominer la vie », mais plutôt que « une vie ainsi dominée ne vaudra pas grand-chose »<sup>40</sup>. Cela semble être moins pragmatique et plus proche des problématiques classiques concernant la vertu liées à une vision de l'homme défini par sa capacité à dépasser sa condition naturelle, donnée (le problème de la valeur chez Nietzsche). Il est vrai qu'une ambiguïté apparaît dans le texte de Nietzsche, puisque celui-ci parle tantôt de lutter contre « la puissance aveugle du réel »<sup>41</sup> pour s'affirmer comme homme (« homme » défini par la rupture avec la nature) et tantôt de « ce maître unique qu'est la nature »<sup>42</sup> où il faut amener les jeunes à apprendre la vie (« homme » défini comme ce qui se rapproche le plus possible de la nature). Il se charge de résoudre cette contradiction plus tard dans sa philosophie par l'hypothèse de la

---

<sup>38</sup> CI II, # 9, p. 157.

<sup>39</sup> CI II, # 9, p. 156.

<sup>40</sup> CI II, # 7, p. 138.

<sup>41</sup> CI II, # 8, p. 149.

volonté de puissance<sup>43</sup>, mais en ce qui concerne notre travail il est important de retenir seulement l'approche pratique, ici présentée d'une certaine manière anti-naturelle, entendue comme « lutte contre l'histoire ».

Nietzsche introduit la notion de « non-historique » comme la dimension la plus importante lorsque se pose le problème de l'histoire. Cette notion que Ricoeur appelait « énigmatique » est en fait le point de départ de toute analyse de l'histoire pour Nietzsche. Il ne se propose pas dans cet essai de faire une nouvelle classification des études historiques, mais de prouver que toute étude historique devrait avoir pour prémisse le « non-historique ». Il montre que non seulement le « non-historique » est à la base des actes des différents acteurs dans l'histoire, mais qu'il l'est également pour les historiens et pour ceux qui liront l'histoire et devront agir à leur tour<sup>44</sup>. Avec ce texte « intempestif » Nietzsche nous oblige à repenser le statut de l'histoire.

Il distingue l'histoire « de l'époque » d'une véritable histoire, qui serait « contre l'époque ». L'histoire « de l'époque », la sienne en particulier, mais celle qui soutient la primauté de sa propre époque en général, ne peut jamais avoir raison, car elle a une portée de sens très limitée. La glorification de l'époque par soi-même ne peut donner quelque chose à apprendre que de manière indirecte, celle-ci étant par définition fautive dans toutes les conclusions qu'elle avance. Nietzsche prend comme exemple

---

<sup>42</sup> CI II, # 10, p. 164.

<sup>43</sup> Pour une explication plus ample sur le sens de ces deux affirmations prises ensemble, voir Wolfgang Müller-Lauter dans *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, « La pensée nietzschéenne de la volonté de puissance », Éd. Allia, 1998, p. 106, qui montre que même si la volonté de puissance est accaparement d'être, que l'interprétation de l'être est propre à chaque volonté de puissance, cela ne rend pas cette interprétation moins « naturelle » puisque l'être ne se donne que comme interprétation et ainsi la volonté de puissance est de même nature que l'interprété.

Voir aussi *Le crépuscule des idoles*, « Flâneries inactuelles », #48 : « LE PROGRÈS À MON SENS – Moi aussi, je parle d'un « retour à la nature », quoique ce ne soit pas proprement un retour en arrière, mais une marche en avant vers *en haut*, vers la nature sublime, libre et même terrible, qui joue, qui *a le droit* de jouer avec les grandes tâches... (...) Mais Rousseau, - où vraiment voulait-il en venir? »



« l'adoration du processus », où l'époque présente est le résultat d'une évolution vers le mieux, car les imperfections ont été corrigées en chemin, mais où le bonheur est toujours à attendre, où ce bonheur « les [les esprits historiens] attend de l'autre côté de la montagne qu'ils sont en train de gravir. »<sup>45</sup>. Cette manière de voir l'histoire implique non seulement un désintéressement pour le passé, autre que comme quelque chose de complètement révolu, mais aussi pour le présent qui est toujours vu en fonction du futur. Pour Nietzsche cette conception n'a pas de sens dans la mesure où elle oublie son fondement, la possibilité d'action de ces esprits historiens tenant au « non-historique » et, ainsi, projette sur la réalité des conclusions fausses<sup>46</sup>.

Un second problème de l'interprétation de l'histoire « de l'époque » vient d'une autre école historique qui tente de montrer l'évolution à travers des généralisations permettant à ses yeux d'atteindre une plus grande objectivité quant au déroulement de l'histoire. C'est une autre perception de l'histoire mais dont Nietzsche trouve qu'il ne peut en ressortir aucun enseignement valable, car les généralisations sont inutiles pour comprendre quoi que ce soit et du passé et d'aujourd'hui (« la signification de l'histoire ne réside pas dans ses idées générales »)<sup>47</sup>. Aussi cette manière de théoriser jusqu'au moindre incident jette les événements historiques dans la trivialité comme le montrent les journaux qui, la guerre à peine terminée, enterrent déjà le sujet sous la paperasse<sup>48</sup>. Les événements ne sont plus des événements véritables, car ils n'ont aucun sens autre

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, # 1, p. 101 sq.

<sup>45</sup> *Ibid.*, # 1, p. 101.

<sup>46</sup> Nous reviendrons plus loin sur ce qu'est l'histoire spéculative hégélienne et les objections profondes de Nietzsche. Pour le moment il s'agit seulement d'établir l'apparition du thème de l'histoire dans la *Deuxième Inactuelle*.

<sup>47</sup> CI II, # 6, p. 132 – 133.

<sup>48</sup> « La guerre est à peine terminée, qu'elle est déjà transformée en papier imprimé et reproduite à des centaines de milliers d'exemplaires, qu'elle est déjà offerte comme la toute dernière épice au palais blasé des assoiffés de l'histoire », CI II, # 5, p. 122.

que de curiosité (privés d'impact réel). La véritable histoire doit par conséquent être comprise comme étant « contre l'époque », car ce n'est qu'ainsi qu'elle peut exercer une influence sur ceux qui la lisent. Parce qu'on est toujours impliqué dans sa propre époque, on a tendance à réduire le passé aux problèmes du présent, c'est pourquoi il faut acquérir une distance par rapport à soi pour comprendre le passé tel qu'il était, dans sa différence. Mais, ni la perspective historiciste ni la philosophie spéculative de l'histoire n'ont réussi à garder cet équilibre, car elles partent de prémisses fausses : pour la première, la projection dans une autre époque pour la comprendre est pensée comme pouvant s'accomplir avec un détachement complet du présent, et pour la seconde, le passé est parfaitement intégré au présent. Ainsi, dire qu'il faut voir l'histoire comme « contre l'époque » est seulement rappeler une tension nécessaire dont il faut tenir compte lors d'une interprétation historique.

Néanmoins, pour Nietzsche, l'histoire n'est histoire qu'en autant qu'elle a une influence sur la vie réelle, donc sur le présent. Même l'idée d'archives bien conçues est subordonnée à cette idée d'une utilité pour le présent, sinon il n'y aurait aucun intérêt à les constituer. Il faut faire attention à tout ce que le passé nous a légué, mais il est plus important de faire en même temps une analyse de l'*origine* de la culture historique : « cette origine *doit* être à son tour soumise à une étude historique, l'histoire *doit* elle-même résoudre le problème de l'histoire, le savoir *doit* retourner son dard contre lui-même (...) »<sup>49</sup>. Dans cette préservation du passé, il ne peut être question d'être éternellement des disciples, ou des descendants, car l'on se portraiture toujours comme des « tard venus », peut-être même trop tard venus, mais des héritiers, des successeurs,

---

<sup>49</sup> CI II, # 8, p. 145.

qui par leurs actes continueront cette histoire<sup>50</sup>. Ainsi les deux objections importantes de Nietzsche aux histoires « de l'époque » sont, premièrement, la récupération du passé dans le présent, sans que cela donne une identité parfaite du présent avec le passé, et, deuxièmement, la restauration de l'événement comme quelque chose de singulier, le rétablissement de celui-ci en son droit dans l'histoire.

Les catégorisations de l'histoire que Nietzsche opère semblent sorties de nulle part, tant elles ont si peu à voir avec les études historiques. Elle s'avèrent ironiques face à ces dernières. Il évoque soit trois formes d'histoire (monumentale, traditionnelle, critique), soit des forces historiques (le supra-historique et le non-historique). Il propose deux plans sur lesquels on peut regarder l'histoire du point de vue de son utilité. Le premier semble une manière classique d'approche, car il s'agit de types d'histoire qu'on peut à la limite envisager écrire. Le deuxième est préférablement prôné comme une « thérapeutique », comme des remèdes au « mal historique », souffrant d'une trop grande culture historique acquise de manière désordonnée (car sans aucun but précis, sans perspective) et hiératique (car n'étant pas soumise à la critique). En fait, les deux plans participent d'une « hygiène de la vie » souhaitée par Nietzsche. Ils participent à cette politique « contre le temps » qui est le but de l'histoire.

À travers chaque interprétation de l'histoire, il s'agit de trouver “l'utilité et les inconvénients de l'histoire pour la vie”. La vie qui se révèle ainsi n'est pas le “vivre à tout prix” des “cerveaux d'animaux apeurés et éphémères, qui naissent toujours aux mêmes misères et s'évertuent quelque temps à retarder leur fin”<sup>51</sup>, mais la vie qui vaut la

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 145-146.

<sup>51</sup> CI II, # 2, p.104.

peine d'être vécue, "comme si la vie humaine était une chose merveilleuse"<sup>52</sup>. L'histoire monumentale montre cette vie dans la grandeur de quelques hommes du passé, grandeur qui fortifie l'homme du présent au moins, sinon seulement, par le fait qu'elle a été possible, avec ce soupçon que, peut-être, elle sera à nouveau possible. Cependant, mal comprendre l'apport de cette conception de l'histoire à la vie peut générer l'effet contraire. Au lieu d'un souffle d'espoir, d'une assurance d'affronter la vie, elle peut engendrer le fanatisme ou une étroitesse d'esprit. Le premier risque est celui des forts, qui étant trop exaltés, deviendraient néfastes. Le deuxième risque est celui des faibles, qui isolent les modèles comme des intouchables, inatteignables, et ainsi, nuisent au présent, à ceux qui maintenant voudraient s'élever vers les mêmes sommets<sup>53</sup>. Nietzsche illustre cette dérive par l'artiste qui est jugé toujours pire que ceux qui sont morts ("car l'esprit créateur a toujours été défavorisé vis-à-vis du simple spectateur qui se garde bien de mettre lui-même la main à la pâte, tout comme le politicien de brasserie a toujours été plus malin, plus juste et plus réfléchi que l'homme d'État exerçant réellement le pouvoir"<sup>54</sup>).

Le respect fidèle du passé va encore plus loin dans l'histoire traditionaliste, où même le plus infime détail d'une situation passée se trouve digne d'intérêt. Cependant, lorsque cette vénération du passé ne tombe pas dans l'excès de la conservation, excès qui ne garde les yeux rivés que sur des choses mortes, qui étouffe la nouveauté, elle est bénéfique à l'individu. Une certaine vénération est salutaire en tant que repère du monde d'où nous venons et dans lequel nous vivons, en tant que justification, donnant un sens à notre existence. Elle est nécessaire à un véritable espoir, suscitant de l'enthousiasme

---

<sup>52</sup> CI II, # 2, p.105.

<sup>53</sup> CI II, # 2, p. 107.

pour l'avenir (« [...] le bonheur de savoir que l'on n'est pas totalement arbitraire et fortuit, mais que l'on est issu d'un passé dont on est l'héritier, [...] que l'on est par conséquent excusé, voire justifié d'exister [...] »<sup>55</sup>). L'histoire traditionaliste, celle qui conserve le passé, est aussi celle qui nous fait réaliser notre appartenance à un milieu, notre univers de pensée, notre horizon. L'activité humaine est inscrite dans un lieu et dans la continuité d'un temps, quoiqu'il ne s'agisse pas, dans ce que Nietzsche dit ici, d'une continuité linéaire. L'histoire traditionaliste défend la reconnaissance d'un milieu culturel, d'une tradition. Le danger d'une telle vision réside aussi dans l'étroitesse du champ qu'elle couvre, car il s'agit souvent d'une race, d'une ville, d'un pays, d'un champ avec lequel il faudra rompre un instant pour mieux le percevoir, pour le voir dans un cadre plus large. Cet acte impie est celui de l'histoire critique, il révèle toute l'injustice de la vie humaine et son insignifiance, pour aider l'homme à être encore plus conscient de lui-même, se « choisir ».

L'histoire critique est celle qui veut « déchirer le voile »<sup>56</sup>, qui veut rompre avec ses racines; « son tribunal n'est pas celui de la raison critique, mais celui de la vie forte », rappelle Ricoeur.<sup>57</sup> Il poursuit : « Cette cruauté est le temps de l'oubli, non par négligence, mais par mépris. Celui d'un présent aussi actif que celui même de la promesse. » Nous avons à faire ici avec l'intervention de l'oubli qui ouvrait la deuxième *Considération Inactuelle*, un oubli qui révoque le passé, ou tout au moins le passé nuisible, pour laisser place à l'initiative du présent. Nietzsche suggère, même s'« il n'est

---

<sup>54</sup> CI II, # 2, p.108.

<sup>55</sup> CI II, # 3, p.111.

<sup>56</sup> CI II, # 3, p.113.

<sup>57</sup> Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, vol. 3, Éd. du Seuil, coll. Points- Essais, 1991, p.428, « ...Car être vivant, c'est être injuste et, plus encore, impitoyable : c'est passer condamnation sur les aberrations, les passions, les erreurs et les crimes dont nous sommes les descendants ».

pas possible de se couper tout à fait de cette chaîne »<sup>58</sup>, qu'on peut se donner une seconde nature, qu'on peut « se donner *a posteriori* le passé dont on voudrait être issu »<sup>59</sup>. L'action du présent métamorphose même le passé; les actes passés seront vus à la lumière des accomplissements présents. Cette vie forte qui s'impose dans l'histoire critique est celle d'une volonté créatrice. Cette troisième forme d'histoire est peut-être la plus dangereuse, car elle permet de modifier ou détruire le passé. C'est curieusement la forme d'histoire la moins développée dans cet essai par Nietzsche et pourtant la plus importante, puisque c'est sur la base de cette possibilité de juger le passé que le présent peut affirmer son indépendance, que l'appel de Nietzsche aux jeunes générations prend un sens<sup>60</sup>. C'est effectivement la question la plus délicate de son texte car elle renferme l'idée la plus libératrice, mais aussi la plus dangereuse, peut-être trop proche de l'inacceptable (parce qu'impliquant une « révision » du passé). Il est vrai que Nietzsche propose l'utilisation de ces trois conceptions de l'histoire en même temps<sup>61</sup>, ce qui aurait pour effet une diminution des « inconvénients » par la remise en question de l'une par l'autre, et, ainsi, un équilibre raisonnable pourrait être espéré<sup>62</sup>. L'analyse même d'inconvénients à côté de l'utilité voulait déjà tempérer les excès possibles lors du

---

<sup>58</sup> CI II, # 3, p. 113.

<sup>59</sup> CI II, # 3, p. 114.

<sup>60</sup> Une explication de cette brièveté est donné dans l'article de Daniel Breazeale, "Nietzsche, Critical History, and *Das Pathos der Richtertums*", *Revue internationale de philosophie*, 2000, 54 (211), qui rapporte que selon les études de Salaquarda sur les manuscrits, ce type d'histoire a été un ajout tardif, p. 59.

<sup>61</sup> CI II, # 10, p.168.

<sup>62</sup> La question est secondaire, mais quant à savoir si ces histoires sont à utiliser ensemble ou chacune à la fois selon la situation, il y plusieurs avis. Pas exemple, Daniel GOLD, « The horizon of history and the production of the « strong personality » », *International Studies in Philosophy*, 31 (3) milite pour la première hypothèse, Jacques Le Rider, « La vie, L'histoire et la mémoire dans la *Seconde Considération Inactuelle* de Nietzsche », *Revue Internationale de Philosophie*, 2000, 54 (211) pour la seconde. Certains pensent qu'il y a une préférence de Nietzsche pour l'une d'entre elles, par exemple, pour l'histoire critique, Daniel Breazeale, "Nietzsche, Critical History, and *Das Pathos der Richtertums*", *Revue internationale de philosophie*, 2000, 54 (211), ou bien pour l'histoire monumentale, Peter Berkowitz, « Nietzsche's Ethics of History », *The Review of Politics*, 1994, 56 (1), etc.

recours à ces types d'histoire. Il ne faut donc pas comprendre cette histoire critique comme poussant au révisionnisme, Nietzsche lui-même met en garde contre cette « tentative toujours dangereuse, parce qu'il est extrêmement difficile de trouver une limite dans la négation du passé »<sup>63</sup>. Mais ce qui nous intéressait ici était cette idée de Nietzsche, celle d'un « retour sur le passé », une possibilité de réécrire le passé, le changer, dont nous analyserons plus loin les conséquences.

Un autre remède au « mal historique » auquel renvoie Nietzsche est celui des forces non-historiques et supra-historiques. C'est là une deuxième catégorisation à propos de l'histoire, résumée à une attitude envers celle-ci, comme c'était le cas avec les trois formes d'histoire, mais sans aucune référence à des actes particuliers du passé. Une version du texte précise : « (...) Il manque une branche à la science : une sorte de thérapeutique supérieure qui étudierait les effets de la science sur la vie et fixerait la dose de science que permet la santé d'un peuple ou d'une civilisation. Ordonnance : les forces non historiques enseignent l'oubli, elles localisent, elles créent une atmosphère, un horizon; les forces supra-historiques rendent plus indifférent aux séductions de l'histoire, elles apaisent et font diversion. (...) »<sup>64</sup>. Les forces non-historiques forment une atmosphère protectrice sans laquelle rien ne peut se développer : « Il nous faudra donc tenir la faculté d'ignorer, jusqu'à un certain point, la dimension historique des choses pour la plus importante et la plus profonde des facultés, car en elle réside le seul fondement sur lequel peut croître quelque chose de bon, de sain, de grand, quelque chose de vraiment humain. »<sup>65</sup>. C'est la nécessité d'un « horizon limité », d'une vue bornée, qui est le point de départ d'une croissance personnelle, la condition qui permettra de se

---

<sup>63</sup> CI II, # 3, p. 114.

<sup>64</sup> CI II, # 10, note 12, p. 207.

fortifier, de devenir meilleur, d'accomplir de belles choses. La plus claire illustration que Nietzsche en donne est celle de l'homme d'action qui n'a jamais à considérer son acte pendant qu'il le fait ou s'apprête à le faire s'il veut le réussir, ajoutant même que cet examen après coup dénote une perte de vitalité<sup>66</sup>.

Les forces supra-historiques sont presque le contraire de ce regard limité, fermé sur soi : elles composent ce regard qui surplombe toute l'histoire, dispensatrice d'éternité et de stabilité. Les esprits supra-historiques « admettent unanimement, contre toutes les règles de l'analyse historique, que le passé et le présent sont une seule et même chose, à savoir un ensemble immobile de types éternellement présents et identiques à eux-mêmes, par-delà toutes les diversités, une structure d'une valeur immuable et d'une signification inaltérable »<sup>67</sup>. Ces forces s'incarnent souvent à travers l'art et la religion. Le supra-historique permet un détachement de sa propre histoire, un élargissement d'horizon qui rend possible une plus juste appréciation des événements auxquels on assiste, une plus grande tolérance, une retenue dans notre jugement sur les autres.

La manière dont l'histoire fait son apparition dans l'essai de Nietzsche nous laisse néanmoins avec le sentiment qu'il ne présente jamais sa propre vision de l'histoire et nous pouvons nous demander s'il y a vraiment une conception unitaire de l'histoire chez Nietzsche. Ricoeur n'a-t-il pas raison de le placer en marge du débat sur l'histoire? Le fait que Nietzsche ne fasse appel à aucun critère transhistorique, comme la nature humaine, qui serait le fil directeur, qu'il n'y ait aucune finalité, aucun but à atteindre, aucun télos de l'humanité (il n'y aurait pas de conception de l'humanité comme un tout),

---

<sup>65</sup> CI II, # 1, p. 98.

<sup>66</sup> CI II, p. 99-100, p. 126-127, p. 138.



rend difficile une discussion sur l'histoire, car celle-ci serait analysée d'un point de vue global, du point de vue d'une histoire d'une humanité. Cependant, Nietzsche semble refuser un point de vue contraire à une vision unitaire de l'histoire tout autant, puisqu'il exclut de briser cette histoire en de nombreuses histoires sans rapport entre elles et sans lien aucun avec l'homme du présent. Il admet que « le prix que nous accordons à l'histoire peut bien n'être qu'un préjugé occidental », mais en même temps il parle d'un intérêt à étudier l'histoire pour le bénéfice de « la vie ».<sup>68</sup> Mais, pareillement à ce que Ricoeur disait plus haut, quel bilan est-il fait au bout de cette analyse « pour la vie »?

En réalité, et nous le verrons par la suite dans notre étude, Nietzsche construit une idée de l'histoire en s'appuyant sur une notion de « vie » et de l'importance du « non-historique » comme moteur fondamental de l'histoire. En réponse à Hegel, pour qui l'essence de la nature humaine réside dans sa liberté et où l'histoire est une progression vers un état de liberté de tous les hommes, Nietzsche bouleverse tout ce schéma en lui ôtant sa rationalité, mais en gardant le principe de départ, celui de la liberté, comme générateur de l'histoire. L'histoire humaine commence effectivement avec une lutte à mort entre deux êtres, où l'un devient maître et l'autre esclave, toutefois, au-delà de la question de l'humanité de l'homme, plus ambiguë chez Nietzsche et qu'on laissera de côté pour le moment, l'histoire chez Nietzsche continue à être déterminée par le maître. L'idée de Nietzsche est de définir deux sortes de « vies », deux manières de *vivre la vie* et de dire laquelle engendre l'histoire, a une importance au-delà d'elle-même pour devoir être remémorée, transmise dans le temps. Par conséquent, il n'y a pas d'évolution de l'être humain dans l'histoire, il y a plutôt une histoire des êtres humains

---

<sup>67</sup> CI II, # 1, p. 101.

<sup>68</sup> CI II, # 1, p. 102.

qui subsiste malgré tout - et c'est dans ce sens qu'on peut parler d'une histoire chez Nietzsche.

Nous sommes partis dans notre analyse de la conception de l'histoire chez Nietzsche de la *Deuxième Considération inactuelle*, car c'est le premier texte de Nietzsche qui exprime son opposition à la vision hégélienne de l'histoire. Cette opposition était pour nous une sortie possible d'une vision globale de l'histoire, d'une histoire universelle qui engloberait tous les peuples. C'était une question importante pour nous dans la mesure où cette question est encore actuelle. On remarque que la possibilité d'une histoire orientée, qui aurait un sens déterminé par le désir de liberté chez l'homme, est une possibilité encore réelle, et nous nous demandions si la conception de Hegel de l'histoire n'est pas toujours pertinente pour le monde actuel. La mondialisation est l'un des aspects qui penche en sa faveur, autant que l'immigration ininterrompue venant des parties du globe moins développées vers le monde occidental, autant que l'idée même des droits de l'homme, si ce n'est aussi celle de démocratie, qui semble faire son chemin partout, même dans les civilisations éloignées de celle occidentale. Ce que Nietzsche nous apportait dans la *Deuxième Considération inactuelle* était une autre possibilité de comprendre l'évolution du monde présent, un autre but de l'histoire.

En pensant à Nietzsche, nous sommes forcés à mettre en doute l'idée d'un universel atteignable par tous les peuples malgré leurs différences. Lorsque nous nous posons la question d'une histoire vécue « du point de vue de la vie », nous admettons une réalité divergente au point d'imaginer qu'il n'y a peut-être pas de rencontre possible entre les différentes civilisations qu'une paix froide et raisonnable, faite de distance

respectueuse que de partage mutuel. Jusqu'où la conception de l'histoire de Nietzsche nous mène et est-elle une vision plus adéquate à ce que l'on vit présentement dans le monde? On constate en même temps une recrudescence des questions identitaires, des communautarismes basés sur une ethnie, une religion, la revendication d'un trait culturel particulier, et la montée de la population surtout ailleurs que dans le monde occidental. Cependant ces revendications se font à travers les normes du monde occidental, et surtout à partir de l'idée de « droits de l'homme », dont Nietzsche pense si peu. Les questions identitaires ne sont plus à la recherche d'une essence, au nom d'une « race », d'une nature intrinsèque (ce qui est déjà, peut-être, l'apport de Nietzsche, sa philosophie ayant fait son effet maintenant), mais d'un choix, au nom de la liberté d'être ce que l'on veut. Ensuite la croissance démographique ne signifie pas forcément une plus grande diversité, tenant compte du fait que le nombre de langues, par exemple, a diminué, que la mondialisation implique aussi une certaine uniformisation. Et pourtant, des peuples différents paraissent revendiquer de différentes visions du monde.

Sous quelle forme peut être envisagée l'histoire reste une question ouverte, mais nous nous sommes tenus à nous pencher sur ces deux visions en particulier, parce qu'il nous semble qu'en éclaircissant ces deux positions, nous serons mieux en mesure de juger le monde actuel. Notre analyse sera une analyse comparative pour amplifier, intensifier cette question. Si nous voulons approfondir ce questionnement, il nous semble nécessaire de faire un retour à la conception hégélienne de l'histoire, avant de mieux préciser la position de Nietzsche. Le bilan recherché ne tient pas à choisir une conception de l'histoire contre l'autre conception, mais seulement de permettre une véritable réflexion sur l'histoire.

## **II. La conception de l'histoire du Hegel**

### **1. « Introduction à la philosophie de l'histoire »**

Dans l'*Introduction à la philosophie de l'histoire*, Hegel applique ses conclusions philosophiques à l'histoire. Pour comprendre le déroulement de l'histoire, son but, son essence, il faut avoir un regard philosophique, spéculatif, et non pas considérer l'histoire comme on l'avait fait jusque là, en racontant les faits tels qu'on les a vécus. C'est une manière d'écrire l'histoire qui, même si elle effectue une certaine médiation entre les faits et leur exposition, entre le passé et le présent, reste néanmoins à la surface des choses, ne saisissant pas l'*esprit* de cette histoire qu'elle raconte. Ce que la philosophie apporte à l'histoire est le concept de raison, le fait que la raison est l'essence de toute chose réelle et ainsi le principe même de l'histoire: ce qui est une hypothèse pour la science historique est une conviction pour la philosophie<sup>69</sup>. Il faut remarquer que la preuve de cette raison est en fait cette conviction même<sup>70</sup>, ce qui justifierait la manière dont Hegel rapproche cette raison séculière d'une autre, divine<sup>71</sup>. Le fait est que Hegel ne peut que parler d'un *credo*, puisqu'il n'y a aucune preuve autre que le développement même de l'idée et que, par conséquent, « la preuve » n'apparaît

---

<sup>69</sup> « La seule idée qu'apporte la philosophie est cette simple idée de la raison que la raison gouverne le monde et que par suite l'histoire universelle est rationnelle. Cette conviction et cette vue, constituent une *présomption* par rapport à l'histoire comme telle; ce n'en est pas une en philosophie. Il y est démontré par la connaissance spéculative que la raison [...] est comme forme *infinie*, la mise en action de ce contenu. », Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1963, p. 22.

<sup>70</sup> En s'adressant à ses auditeurs: « En effet si l'on n'apporte pas tout d'abord à l'histoire universelle la pensée, la connaissance de la raison, il faudrait du moins posséder la foi solide, invincible qu'il y a de la raison dans cette histoire [...] », *Ibid.*, p. 22.

<sup>71</sup> par exemple cette affirmation: « Car la raison est l'intelligence de l'œuvre divine », *Ibid.*, p. 39.

que lors de l'accomplissement du développement, qu'ainsi on ne peut partir que d'un *credo*<sup>72</sup>.

Cette raison exprimée dans l'histoire, ou cet esprit, est par essence liberté, ce qui ne dépend que de soi, ainsi l'histoire sera la manifestation de la liberté, la progression dans la prise de conscience de la liberté. Cependant, pour que cette prise de conscience puisse se faire, cette idée ne doit pas rester au stade d'une idée abstraite, générale, elle doit passer par une particularisation: pour que ce principe, « plan d'existence », « loi », « essence cachée et non-développée » puisse venir à l'existence, s'actualiser, être réellement, il doit passer par l'activité particulière des hommes. Ce n'est qu'à travers les besoins, inclinations, passions des hommes que quelque chose peut être accompli: « Il n'arrive donc rien, rien ne s'accomplit, sans que les individus qui participent à cette action, se satisfassent aussi [...] »<sup>73</sup>. Puisque l'existence personnelle implique une activité particulière qui tient aux intérêts personnels, toute activité est "intéressée". Hegel réfute ainsi la vision kantienne d'une morale du désintéressement, en promouvant la passion comme ce par quoi tout se révèle, ce par quoi les contingences particulières sont en fait surmontées: « mais celui qui consacre son activité à une chose, n'est pas seulement intéressé d'une façon générale, il s'y intéresse »<sup>74</sup>. C'est pourquoi celui qui est mené par une passion accomplit des choses qui le dépassent lui-même, car il s'oublie

---

<sup>72</sup> Comme le rappelle Paul Ricoeur, dans son chapitre "Renoncer à Hegel", T&R III, p.352: "Ce *credo* philosophique résume aussi bien la *Phénoménologie de l'Esprit* que l'*Encyclopédie* et y reprend la réfutation obstinée de la scission entre un formalisme de l'idée et un empirisme de fait. Ce qui est, est *sensé* – ce qui est sensé, *est*. Cette conviction, qui commande toute la philosophie hégélienne de l'histoire, ne peut être introduite que de façon abrupte, dans la mesure où c'est la système entier qui la prouve.". C'est le mérite de Hegel d'avoir insisté sur l'aspect spéculatif pour comprendre quoi que ce soit de réel, en montrant l'insuffisance d'une histoire des faits ou d'une histoire réfléchissante dans laquelle on ne retrouve que les idées qu'on y a mis. Il n'y a pas de faits en eux-mêmes signifiants, il n'y a pas de preuve autre que ce qui est vécu, développé, conscientisé, alors même que son départ n'est que *foi*.

<sup>73</sup> Hegel, *op. cit.*, p. 31. Aussi, sur la même page : « [...] nous devons dire d'une façon générale que *rien de grand* ne s'est accompli *dans le monde* sans passion ».

lui-même, se sacrifie pour sa passion. Les grands hommes sont ceux qui ont des grandes passions, et qui en sacrifiant tout le reste arrivent ainsi à accomplir de grandes choses<sup>75</sup>.

« L'histoire universelle n'est pas le lieu de la félicité. Les périodes de bonheur y sont ces pages blanches [...] »<sup>76</sup>. Ce qui reste dans l'histoire, ce sont les aventures et les mésaventures des grands hommes, car en eux la tension est la plus grande, l'antithèse la plus visible. Leurs plus grandes passions travaillent contre eux, leur destin ne peut être que malheureux. Eux-mêmes, ils ne sont que le mouvement d'une époque qui était là en germe et qui éclôt à travers eux: ils sont ceux qui saisissent l'esprit du temps, l'esprit de leur temps<sup>77</sup>. Car si Hegel insiste sur l'inévitable tragique du destin d'un grand homme, ce n'est que parce que c'est la tragédie qui est nécessaire, c'est à travers le malheur, ce négatif, qu'on arrive à progresser, qu'on a une histoire. L'histoire est nécessairement une histoire des malheurs et c'est la raison pour laquelle on ne peut l'analyser avec sérénité que si on croit qu'on apprend quelque chose, que lorsqu'on voit que tous ces malheurs ont servi à quelque chose, que si on comprend combien les grands hommes sont eux-mêmes dépassés par leurs actes. L'histoire du développement de l'idée est le travail du négatif: ce négatif est nécessaire pour que l'idée se réalise, devienne effective, c'est *la ruse de la raison*.<sup>78</sup>

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>75</sup> Cette défense de la passion tourne à la dérision lorsque Hegel s'en prend aux « donneurs de leçons » : « d'où il suit aussitôt que lui le maître d'école vaut mieux que ces gens, car il n'a pas de ces passions et en donne comme preuve qu'il n'a pas conquis l'Asie, ni vaincu Darius et Porus, mais qu'il vit certes bien et laisse vivre aussi », *Ibid.*, p. 36.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 35 : « un instinct qui accomplit ce qu'un soi le temps réclamait », « c'est pourquoi les hommes de l'histoire universelle, les héros d'une époque, doivent être reconnus comme les sages; leurs actes, leurs discours sont ce qu'il y a de mieux à leur époque ».

<sup>78</sup> « Ce n'est pas l'idée générale qui s'expose à des contraintes et à la lutte, à des dangers; elle se tient en arrière hors de toute attaque et de tout dommage. C'est ce qu'il faut appeler *artifice de la raison* quand elle laisse agir à sa place les passions, en sorte que ce par quoi elle parvient à l'existence, éprouve des pertes et souffre des dommages », *Ibid.*, p. 37.

Parce que la liberté ne s'acquiert qu'à travers un combat, que le combat, la confrontation des opposés, est ce qui fait avancer dans une quelconque direction, la liberté n'est pas *naturelle*, elle est l'aboutissement d'étapes, du travail.<sup>79</sup> Ainsi la réalisation concrète de la liberté ne peut se faire que dans le cadre de l'État, car c'est lui seul qui réussit à tenir ensemble les inclinations particulières de chacun et à les diriger vers cette raison qui est au-dessus d'elles, lui seul qui peut unir le subjectif et la raison universelle. « Mais bien mieux cette limitation est la condition même d'où sortira la délivrance; et l'État comme la société sont des conditions dans lesquelles bien plutôt la liberté se réalise »<sup>80</sup>.

## 2. « Phénoménologie de l'Esprit »

La position de Hegel quant à l'histoire est d'abord introduite dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, où il expose le cheminement que la conscience-de-soi doit parcourir pour arriver à être *pour* soi et *en* soi. Alexandre Kojève résume ce cheminement dans un livre intitulé *Introduction à la lecture de Hegel*, où ses cours professés à l'École des Hautes Études, dans les années trente, ont été recueillis et publiés. En suivant son compte-rendu, on comprend mieux comment Hegel est arrivé à ses affirmations célèbres sur l'histoire relatées plus haut. Kojève montre ainsi que l'évolution téléologique de l'histoire de Hegel part d'un présupposé sur la nature de l'homme. Ce qui définit l'homme en tant qu'humain c'est sa capacité à transcender sa

---

<sup>79</sup> « La liberté en tant qu'idéal de l'immédiat et du naturel n'est pas comme un état immédiat et naturel, mais doit bien plutôt être acquise et conquise [...] », *Ibid.*, p. 43.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 42.

nature biologique, à s'affranchir de sa qualité purement animale en prouvant son autonomie et sa liberté. Cependant pour se prouver à soi-même sa propre liberté, l'homme a besoin d'un autre homme pour le reconnaître. Sa dimension humaine ne peut se révéler face à une chose, car même si le désir d'une chose le dévoile comme un « sujet » opposé à un « objet » et produit ainsi une certaine conscience de soi, cette conscience reste déterminée par le monde naturel et n'est pas encore une conscience de soi vraiment humaine. Ce n'est que lorsque le désir porte sur un autre désir, que cette conscience prouve qu'elle est indépendante de la nature. « Ainsi, dans le rapport entre l'homme et la femme, par exemple, explique Kojève, le Désir n'est humain que si l'un désire non pas le corps, mais le Désir de l'autre (...) », ce qui amène Kojève à dire que « l'histoire humaine est l'histoire des Désirs désirés »<sup>81</sup>.

Le moi humain par opposition au moi animal ne se maintient pas dans une identité avec soi-même, il est plutôt action, « négativité-négatrice ». « Autrement dit, l'être même de ce Moi sera devenir, et la forme universelle de cet être sera non pas espace, mais temps. (...) Il est l'acte de transcender le donné qui lui est donné et qu'il est lui-même. Ce Moi est un individu (humain), libre (vis-à-vis du réel donné) et historique (par rapport à soi-même). Et c'est ce Moi, et ce Moi seulement, qui se révèle à lui-même et aux autres en tant que Conscience de soi. »<sup>82</sup> Pour se révéler à lui-même comme moi humain, il a besoin de s'engager dans une lutte de pur prestige avec un autre homme, car

<sup>81</sup> Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Éd. Gallimard, Coll. Tel, 1947, p. 13.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 12. Pour une explication plus précise de la nature de l'homme vu essentiellement comme action, devenir et non pas être, p. 168 : « Pour qu'il y ait Conscience-de-soi, pour qu'il y ait philosophie, il faut qu'il y ait *transcendance* de soi par rapport à soi en tant que *donné*. Et ceci n'est possible, d'après Hegel, que si le désir porte non pas sur un être *donné*, mais sur un *non-être*. Désirer l'Être, c'est se remplir de cet Être donné, c'est s'asservir à lui. Désirer le non-Être, c'est se libérer de l'Être, c'est réaliser son autonomie, sa Liberté. Pour être anthropogène, le Désir doit donc porter sur le non-être, c'est-à-dire sur un autre *Désir*, sur un autre vide avide, sur un autre *Moi*. Car le Désir est *absence* d'Être, (avoir faim, c'est être *privé* de nourriture) : un Néant qui *néantit* dans l'Être, et non un Être qui *est*. »



les deux désirent être reconnus comme capables de surmonter leur état animal, veulent risquer leur vie, pour avoir la possibilité d'une reconnaissance qui soit véritablement reconnaissance (c'est-à-dire que l'homme a besoin d'être reconnu comme homme par un autre homme, pas par un animal, donc quelqu'un qui a le même désir que lui). Il s'en suit une lutte, et encore, une lutte pour la mort, car ce n'est que par la disposition à risquer sa propre vie que chacun prouve sa capacité à nier le donné, à se surmonter, car ce n'est que par les autres qu'on peut obtenir satisfaction. Ce schéma tient à décrire une situation concrète selon Hegel, car cet homme n'est pas seulement un « premier homme » théorique, mais bien un être historique. Par conséquent, la naissance de l'histoire est due à la lutte pour la reconnaissance : son but et sa fin sont la liberté acquise, et donc reconnue, de tous par tous.

L'histoire selon Hegel se déroule en trois étapes : une première période qui découle de la lutte pour la mort, à la fin de laquelle apparaissent un maître et un esclave, et qui est dominé par ce maître, une deuxième période qui représente le progrès du monde accompli par l'esclave dans son travail, et une troisième, où le résultat des luttes et du travail permet l'apparition de l'individu, synthèse de la maîtrise et de la servitude, moment où la conscience de soi est pleinement satisfaite et se comprend parfaitement. L'histoire est donc la dialectique de la maîtrise et de la servitude et elle s'achève aussitôt que l'homme prend conscience de toutes ses possibilités, qu'il devient l'homme pleinement conscient de soi. Tout commence avec cette première lutte pour la mort dans laquelle les deux acteurs ont deux attitudes différentes (la situation où l'un des deux est tué, ou bien les deux meurent sont exclues, car il n'y aurait aucune conséquence) : un des deux a peur et préfère conserver sa vie, même s'il perd sa liberté, car il accepte

maintenant d'être asservi à l'autre et de le reconnaître lui comme libre, son maître. Cependant le maître n'est pas entièrement satisfait, puisqu'il n'est alors reconnu que par un esclave et non pas par un autre être libre comme lui. Cette situation ne fait que placer le maître dans une impasse existentielle, car il n'y a pas de solution à son problème : il n'acceptera jamais de reconnaître d'autres comme maîtres, car il ne peut accepter que d'autres lui soient supérieurs; dans ce cas, il choisira la mort. Le maître qui a été jusqu'ici le catalyseur de l'histoire, devient maintenant insignifiant pour le cours des choses. C'est effectivement l'esclave qui fait avancer l'histoire à partir de maintenant.

Tandis que le maître s'occupe de la guerre, l'esclave travaille, d'abord pour son maître (pour Hegel il faut travailler *pour* quelqu'un, à la fin de l'histoire ce sera pour l'État, la communauté<sup>83</sup>). En travaillant pour son maître, l'esclave devient un intermédiaire entre celui-ci et la nature. Mais en travaillant, l'esclave parvient à une certaine distance avec la nature aussi, puisqu'il réussit à la modifier par son travail et cela en fonction d'une idée non naturelle, la crainte du maître. Le maître ne change qu'à travers l'esclave, car sa manière de nier le donné est une manière radicale et toujours la même : c'est l'esclave qui ayant un contact réel avec la nature, change effectivement le monde et aussi soi-même. Par la science qu'il découvre, les techniques qu'il maîtrise, il arrive à concevoir une *idée* de la liberté, sa liberté, alors même qu'il sait qu'il n'est pas libre, car assujetti au maître. L'esclave ne s'occupe pas seulement des sciences, mais aussi de philosophie. En s'apercevant que son travail le rend plus libre face à la nature, il essaie de justifier par la pensée sa situation de fait paradoxale. La première idéologie,

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 190: "dans la conception hégélienne, le travail ne peut être vraiment Travail, une Action spécifiquement *humaine*, qu'à condition de s'effectuer en fonction d'une *idée* (d'un « projet »), c'est-à-dire d'autre chose que le *donné*, et – en particulier – que le donné qu'est le travailleur lui-même ». De

selon Hegel, qui tend à justifier l'existence d'une liberté tout en restant esclave, n'ayant pas le courage d'affronter le maître et de risquer sa vie, est en philosophie le stoïcisme, qui affirme que l'homme est libre indépendamment des conditions extérieures de vie, car il suffit de se penser libre, car tous sont libres en esprit.

Cette position jette l'esclave dans une impasse, car son idée de liberté n'est pas réalisée réellement et il ne peut avoir aucun impact sur la vie réelle, tout continue selon les règles du maître<sup>84</sup>. Alors apparaît le scepticisme, pour qui rien en dehors de sa propre personne ne compte, tout le monde extérieur est nié et ainsi le maître est nié. Mais ce solipsisme est suicidaire et il n'aurait rien d'intéressant s'il n'ouvrait pas sur une prise de conscience où la contradiction entre l'idée de liberté et l'impossibilité d'agir pousse à tenter de changer le monde à nouveau. C'est l'idéologie chrétienne qui est trouvée comme remède : effectivement la liberté est un idéal dans une vie de servitude, mais cela est la condition humaine de tous sur cette terre, la liberté n'étant réalisable que dans le monde de l'« au-delà ». Cette dernière idée est celle qui l'emporte définitivement sur toutes, car les maîtres eux-mêmes finissent par l'accepter et ainsi on se retrouve avec seulement des serviteurs de Dieu et non plus des maîtres et des esclaves.

Les maîtres acceptent cette idéologie sans qu'il y ait de luttes sanglantes, parce que eux-mêmes avec le temps étaient devenus décadents. Le monde païen qui avait permis les guerres de prestige des uns sur les autres culmine dans l'Empire romain (les plus forts l'emportant sur les plus faibles jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de vrai concurrent)

---

toute manière, le travail pour le travail ou pour soi-même est un cercle qui ne fait pas sortir la conscience de soi et ne peut se prouver humaine.

<sup>84</sup> Hegel spécifie qu'une impasse est à nouveau atteinte parce que l'esclave s'ennuie. Kojève, p. 180-181 : « Cette idéologie empêche donc l'Homme d'agir : elle l'oblige de se contenter de *parler*. Or, dit Hegel, tout discours qui reste discours finit par *ennuyer* l'Homme. (...) C'est pourquoi Hegel dit : « l'être vrai de l'homme est son *action* ». Ne pas *agir*, c'est donc ne pas être en tant qu'être vraiment *humain*. C'est être en tant que *Sein*, en tant qu'être donné, naturel. C'est donc déchoir, c'est s'abrutir. »

qui par son étendue laisse beaucoup de maîtres sans occupation guerrière, engageant petit à petit des mercenaires pour défendre ses frontières. Hegel, selon Kojève, pense que l'invention du droit privé des Romains représente l'avènement du monde bourgeois<sup>85</sup>. Le maître pacifié devient propriétaire terrien, devient un particulier, une « personne juridique ». Comme guerrier, il représentait la dimension universelle de l'homme, il était reconnu non pas comme un tel, mais comme citoyen de l'État païen, prêt à donner sa vie pour cet État, il était reconnu de manière anonyme, universelle, impersonnelle. Sous l'Empire, il est reconnu en tant que particulier, tout comme l'esclave qui n'avait pas eu une reconnaissance de citoyen, qui menait une existence purement subjective, était un particulier. Ainsi la conversion au monde chrétien se fait sans problèmes, car les esclaves étaient devenus des esclaves sans maîtres, et les maîtres, des maîtres sans esclaves, d'où aussi l'affranchissement graduel des esclaves par leurs maîtres.

Après une longue période de temps, le christianisme lui-même est perçu comme insuffisant. Cette nouvelle idéologie, qui avait permis l'égalité de tous, n'était pas cependant la libération attendue, car, même s'il y avait désormais égalité entre maîtres et esclaves dans le monde, cette égalité était une égalité dans la servitude, car tous étaient serviteurs de Dieu, d'un maître absolu. Comme il devient évident ici, pour Hegel c'est une impossibilité métaphysique de se libérer sans aucune lutte *sanglante*, car cette libération doit être réalisée et achevée dans le monde. Dans le christianisme, la crainte de la mort s'est perpétuée sous la forme du désir de la vie éternelle. L'apparition de l'intellectuel au XVIIIe siècle ruine cette dernière croyance, en donnant lieu à l'athéisme. Mais l'intellectuel, qui n'est maintenant ni un maître ni un esclave, n'est

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 189.

pourtant rien encore, car il ne fait que *concevoir* une liberté possible dans le monde d'ici-bas. C'est la Révolution française qui achève cette étape de l'histoire en permettant au bourgeois de se libérer de lui-même<sup>86</sup>. Une synthèse se produit à la fin de ce processus entre l'idée de l'individu libre, particulier reconnu universellement par tous (dernière idéologie, celle des intellectuels du Siècle des Lumières), et la lutte des travailleurs, « bourgeois », révolutionnaires, réalisant cette idée : l'individu, comme citoyen d'un État universel et homogène (l'empire napoléonien), comme choisit de le nommer Kojève<sup>87</sup>. Napoléon est l'homme pleinement satisfait, mais il ne le *sait* pas. Par conséquent, Hegel voit ici la troisième étape de l'histoire, une période de la philosophie allemande qui permet à l'homme d'être aussi entièrement conscient de soi. « C'est donc Hegel, l'auteur de la PhG, qui est en quelque sorte la conscience-de-soi de Napoléon. Et puisque l'Homme parfait, pleinement « satisfait » par ce qu'il *est*, ne peut être qu'un Homme qui *sait* ce qu'il est, qui est pleinement *conscient-de-soi*, c'est l'existence de Napoléon en tant que *révélée* à tous dans et par la PhG qui est l'idéal réalisé de l'existence humaine. (...) Le phénomène qui achève l'évolution historique et qui rend aussi possible la Science absolue est donc la « conception » (*Begreifen*) de Napoléon par Hegel. »<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> Le « bourgeois » à cette étape (d'athéisme), n'est plus l'esclave de Dieu, mais de l'argent, c'est-à-dire de lui-même (de l'argent, du Capital, car il ne peut pas travailler pour soi, il travaille pour l'argent en tant que « propriétaire privé »).

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 195.

### 3. Interprétations de Hegel : Kojève et Fukuyama

C'est à partir d'une idée de Kant sur la possibilité d'une histoire universelle, que Hegel développe sa vision de l'Histoire. Kant, dans un essai intitulé *Idée d'une histoire universelle au point du vue cosmopolitique* (1784), imagine la possibilité d'une histoire d'ensemble de l'humanité qui serait orientée, aurait une finalité<sup>89</sup>. Malgré la liberté des vouloirs particuliers de chaque homme, la nature semble avoir prédisposé l'homme en tant qu'espèce, et non en tant qu'individu, à développer toutes ses possibilités en allant « du plus bas degré d'animalité jusqu'au degré suprême d'humanité »<sup>90</sup>, c'est-à-dire que l'homme, à travers l'histoire, évolue et progresse vers sa plus grande liberté, qui se réalise dans l'organisation la plus rationnelle et juste des sociétés. Ce développement orienté de l'histoire tient au fait que des germes des lumières subsistent à chaque étape de l'histoire et qu'un pas de plus est franchi à chaque fois sur le chemin vers la liberté de tous<sup>91</sup>. La modification des constitutions politiques modernes laisse présager qu'une organisation globale rationnelle sera un jour possible, comme une Société des Nations : « (...) une société dans laquelle la *liberté sous des lois extérieures* se trouvera liée, au plus haut degré possible, à une puissance irrésistible, c'est-à-dire une *constitution civile parfaitement juste*, doit être pour l'espèce humaine la tâche suprême de la nature »<sup>92</sup>.

---

<sup>89</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, "Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique", Gallimard, Folio, 1985, p. 477 (VIII 17) : « L'histoire, qui se propose de raconter ces manifestations phénoménales (les actions humaines), quelle que puisse être la profondeur en laquelle sont cachées leurs causes, donne cependant à espérer qu'en considérant *globalement* le jeu de la liberté du vouloir humain, elle peut y découvrir un cours régulier et que, de cette façon, ce qui chez les sujets particuliers paraît confus et irrégulier pourra cependant être reconnu au niveau de l'espèce entière comme étant un développement constant, bien que lent, de ses dispositions originelles. »

<sup>90</sup> CFJ, *Idée...*, VIII 25, p. 488.

<sup>91</sup> CFJ, *Idée...*, VIII 30, p. 494.

<sup>92</sup> CFJ, *Idée...*, VIII 22, p. 484.

L'homme étant lui-même ce qu'il se fait par sa propre raison, indépendamment de l'instinct, à chaque génération il semble travailler pour les générations futures. Mais il est vrai qu'il ne participe à une société qu'avec une certaine résistance, et c'est, en fait, cette résistance que Kant appelle « l'insociable sociabilité » de l'homme, qui provoque la créativité de l'homme et ainsi les changements historiques<sup>93</sup>. C'est malgré la folie des hommes que l'histoire réalise sa fin. Hegel reprend cette idée lorsqu'il inscrit l'histoire dans une « ruse de la raison » et, en suivant les recommandations de Kant qui faisait appel à des nouveaux philosophes qui soient aussi historiens, il l'applique à une analyse concrète de l'histoire. Ce qui était pour Kant une hypothèse à prouver, devient pour Hegel la réalisation même de l'histoire. Comme le montre Francis Fukuyama dans son livre *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, « l'histoire humaine ne doit donc pas être considérée seulement comme une succession de différentes civilisations ou niveaux de culture matérielle, mais – de façon plus importante – comme une succession des différentes formes de conscience. »<sup>94</sup>.

Fukuyama, après Alexandre Kojève, est en quelque sorte le représentant moderne de la théorie hégélienne de l'histoire. Pour lui aussi, l'histoire n'est pas un amas d'événements arbitraires, mais une évolution cohérente de l'espèce humaine qui va dans le sens de la démocratie libérale. Il compare en cela la démocratie libérale avec l'État constitutionnel de Hegel ou bien avec l'État universel et homogène de Kojève, pour faire apparaître l'actualité et la pertinence de cette théorie. Ce qu'il importe de comprendre c'est l'idée selon laquelle toute l'histoire n'est qu'un rapport entre des systèmes de pensée, et par conséquent un système de pensée qui satisfait

---

<sup>93</sup> CFJ, *Idée...*, VIII 21, p. 482.

<sup>94</sup> Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Champs Flammarion, 1992, p. 88.

fondamentalement les hommes gagne la suprématie, suprématie qui peut se traduire en une fin de l'histoire. Fukuyama, comme Hegel et Kojève, soutient que l'histoire est « un *vaste dialogue entre les sociétés*, au cours duquel celles qui sont affectées de graves contradictions internes s'effondrent et sont remplacées par d'autres qui réussissent à dépasser ces contradictions »<sup>95</sup>. Fukuyama admet donc que si on peut trouver des contradictions dans la démocratie libérale qui ne peuvent pas être résolues dans le cadre de ce même système, sa théorie ne tient plus, mais tout son livre est un engagement à démontrer l'absence ou l'inconcevabilité de telles contradictions radicales.

On peut ainsi remarquer que Fukuyama s'éloigne de Hegel lorsqu'il s'agit du degré de déterminisme que cette théorie requiert. Il ne tient plus à un rigoureux enchaînement des étapes que l'histoire doit parcourir pour arriver à son point final. Pour Fukuyama, il s'agit plutôt d'une évolution constante qui n'est telle que par une sélection continue des systèmes d'organisation sociale, chacun arrivant à s'imposer en défaveur d'un autre par sa meilleure capacité à satisfaire l'époque. Si pour Hegel il fallait absolument passer par tous les régimes politiques connus dans le passé afin de parvenir à un État stable et viable, avec Fukuyama on peut même concevoir un saut d'une forme à une autre, pourvu que cette dernière ait déjà fait son apparition quelque part (il n'est pas nécessaire que cette nouvelle forme d'organisation sociale soit réellement implantée dans un pays particulier, mais plutôt qu'elle soit conçue et populisée par quelques-uns). De la sorte, un pays du tiers monde, par exemple, peut bien devenir une démocratie, sans avoir à passer par le féodalisme, le christianisme, ensuite le capitalisme. Son argument découle principalement de l'avancement de la science qui ne peut être refusé, mais seulement adopté même par les pays qui ont un retard

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 88. (souligné par nous).



technologique. Peut-être même seront-ils avantagés, car ils adopteront toujours la dernière technologie et auront donc une possibilité de modernisation plus rapide. Fukuyama voit un certain déterminisme dans l'histoire, non pas parce que celle-ci se déroulerait en ligne droite, comme chez Hegel, mais parce que « il n'y aurait plus de progrès possible dans le développement des institutions fondamentales et des principes sous-jacents, parce que toutes les grandes questions auraient été résolues »<sup>96</sup>.

La fin de l'histoire est imaginée différemment par ces trois penseurs. Hegel évoque un État relayé par des organisations de la société civile, des corporations, *Stände*, de toutes les classes de métiers, et c'est à travers ces corporations que les citoyens peuvent avoir un contact réel et satisfaisant avec l'État et l'ensemble des lois leur accordant leurs droits et devoirs. Kojève, ayant lui-même travaillé pendant de nombreuses années comme bureaucrate de la Communauté européenne, ne voyait aucune nécessité dans des niveaux intermédiaires d'organisation, car l'alliance des grands États représentait déjà la reconnaissance universelle de la liberté, dans la reconnaissance réciproque des peuples et de leurs états. Pour Kojève, l'histoire avait évolué jusqu'au point où la politique traditionnelle volontariste était perçue comme beaucoup de bruit pour rien, le politicien n'avait plus à concevoir de grandes idées, mais à comprendre l'air du temps et l'interpréter correctement. Le rôle des politiciens devenait ainsi un rôle de gestion, de bonne administration des ressources et des énergies, et non pas un leadership, une initiative révolutionnaire, bref la fin de l'histoire était la bureaucratie. Cette vision se distingue de celle de Hegel, parce que ce que proposait Kojève se conciliait parfaitement avec le libéralisme anglo-saxon, que Hegel déplorait. S'il était question pour les deux d'une défense des droits individuels, pour Hegel ces

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 12.

droits n'étaient jamais pris dans un sens restreint cherchant à satisfaire tous les égoïsmes, mais dans le sens où chacun avait à se prouver être un individu au sens fort du terme. Un individu était le résultat de la synthèse entre la maîtrise et la servitude, dont Hegel avait montré l'aboutissement dans le niveau de conscience de soi que se permettait désormais l'époque.

Cette divergence est manifeste dans la manière dont chacun imaginait ce qui allait se passer à la fin de l'histoire : pour Kojève, l'état de paix et de stabilité se propagerait jusqu'à faire revenir les hommes à une condition de nouveau animale, heureuse et insouciant, pour Hegel, il y aurait encore des guerres sanglantes même si l'histoire était arrivée à sa fin. La raison pour laquelle Hegel pensait qu'il y aurait encore des guerres était la peur du bourgeois de dégénérer en un être égoïste et mesquin qui pousserait les citoyens à se prouver à eux-mêmes qu'ils sont encore capables du sacrifice de soi, d'engager des luttes à mort, d'où la nécessité pour les États d'avoir un service militaire obligatoire<sup>97</sup>. La violence comme telle n'a jamais été pour Hegel confondue avec le problème de la civilisation puisque le début même de l'histoire n'était dû qu'à une première lutte, lutte qui avait pour but et résultat la société. Cependant, comme le rappelle Fukuyama, l'accusation de militarisme de Hegel est une exagération des propos de celui-ci, puisque Hegel n'a jamais préconisé la guerre que pour ses effets bénéfiques

---

<sup>97</sup> Cette idée d'un danger nécessaire même après que les hommes ont conquis leur liberté, était déjà présente chez Kant, voir ici *Idée...*, *op. cit.*, VIII 26, p. 489, où il discute de la loi d'équilibre qu'il faut trouver pour éviter les désastres provoqués par les luttes entre États : « (...) à introduire une force unifiée qui donne du poids à cette loi, et, par suite, une situation cosmopolitique de la sécurité publique des États d'où tout danger ne soit pas exclu afin que les forces de l'humanité ne s'assoupissent pas complètement, mais qui n'aille pas non plus sans un principe d'égalité de leurs actions et réactions mutuelles, afin qu'elles ne se détruisent pas les unes les autres. » (la phrase est soulignée par nous).

et non pas en elle-même, pensant qu'une guerre courte et efficace serait salutaire à chaque génération (on verra plus loin sa différence avec Nietzsche sur ce point)<sup>98</sup>.

Quant à Kojève, l'idée que l'histoire s'est arrêtée avec la bataille de Iéna voulait dire qu'une partie du monde (le monde occidental) était entrée dans une phase « post-historique » et que les autres pays, encore dans l'histoire, ne feraient que s'aligner sur cette position avec le temps. « Dans et par cette bataille, l'avant-garde de l'humanité a virtuellement atteint le terme et le but, c'est-à-dire la *fin* de l'évolution historique de l'Homme »<sup>99</sup>. La fin de l'histoire implique la disparition de l'homme et de la philosophie, car n'ayant plus rien à débattre, elle entraînerait « la disparition définitive du Discours (*Logos*) humain au sens propre ». C'est pourquoi le retour à l'animalité semblait possible à Kojève, disant aussi que le seul terrain où les nations auront encore à s'affronter sera celui des Coupes de football ou autres occasions de ce genre. Un voyage au Japon vers 1959 pourtant, où il a été confronté au formalisme de la société japonaise et à ses nombreuses coutumes qui ne cherchent qu'à illustrer un « snobisme à l'état pur », le fait changer d'avis et il affirme que l'homme post-historique pourrait encore être en tant qu'homme s'il continue « à *détacher* les « formes » de leurs « contenus », en le faisant non plus pour transformer activement ces derniers, mais afin de *s'opposer* soi-même comme une « forme » pure à lui-même et aux autres, pris en tant que n'importe quels « contenus » »<sup>100</sup>.

Pour Fukuyama, le problème de la fin de l'histoire tient en dernière analyse au résultat de la lutte pour la reconnaissance. La question qu'il faut se poser est celle de savoir si cette lutte a finalement abouti à une situation universellement satisfaisante ou

---

<sup>98</sup> Fukuyama, *op. cit.*, p. 369.

<sup>99</sup> Kojève, *op. cit.*, note à la seconde édition, p. 436.

bien si elle n'est pas encore terminée, cas où l'histoire risquerait de reprendre. Il voyait une fin dans la démocratie libérale, car cela lui paraissait être l'issue la plus équilibrée de la lutte pour la reconnaissance. Le premier argument de Fukuyama en faveur d'une histoire orientée dans un sens précis d'évolution était aboutissement technologique, la physique moderne, qui laissait penser qu'un retour à la barbarie n'est plus possible. La physique moderne était un argument incontestable dans la mesure où l'explication qu'il en donne montre que le choix pour ce progrès ne naît pas de l'amour du progrès, mais que c'est justement à cause de l'hostilité réciproque et du désir de préserver sa souveraineté que les états l'adoptent, et cela en tant que rivaux militaires, mais aussi par désir de prospérité économique<sup>101</sup>, mais ce n'était pas un argument suffisant. Le problème majeur reste la solution que l'évolution historique a apporté à la lutte pour la reconnaissance, car ce n'est qu'à partir de ce problème que toute l'histoire peut avoir un sens. Fukuyama y voit l'objection la plus significative dans l'œuvre de Nietzsche, pour qui cette lutte n'était pas finie et n'avait aucune vocation à finir. Fukuyama s'apprête alors à analyser les formes que le désir de reconnaissance peut prendre, en partant de *La République* de Platon, jusqu'à aujourd'hui.

Platon introduit dans *La République*, à côté du désir et de la raison, une troisième partie de l'âme, le *thymos*, source de l'estime de soi, du courage comme de la colère, de la fierté et de la honte, une sorte de sentiment de justice, de reconnaissance de sa propre valeur. Fukuyama en parle pour le rapprocher du désir de reconnaissance chez Hegel,

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 437.

<sup>101</sup> Fukuyama, *op. cit.*, p. 102, pour la question de la rivalité militaire qui contraint les États à se moderniser s'ils veulent garder leur autonomie, « La physique moderne s'impose d'elle-même à l'homme, qu'il le veuille ou non (...) ». Voir p. 105, pour la question économique, de productivité, « C'est l'exigence de rationalité qui impose l'uniformité au développement social des sociétés en cours d'industrialisation. (...) ».

mais plus particulièrement pour résoudre le problème politique que ce sentiment génère. « Presque tous ceux qui ont réfléchi sérieusement sur la politique et le problème d'un ordre politique équitable ont dû se mesurer aux ambiguïtés morales du *thymos*, en essayant d'utiliser ses aspects positifs et en cherchant à neutraliser son côté obscur »<sup>102</sup>. Le *thymos* peut aussi bien donner naissance à la tyrannie et c'est cet aspect très orgueilleux qui a attiré l'attention des penseurs sur les dangers inhérents à cette passion de l'homme. Fukuyama nomme *megalothymia* le désir d'être reconnu comme supérieur aux autres et *isothymia* le désir d'être reconnu comme leur égal. La source la plus probable de problèmes à la fin de l'histoire, et plus particulièrement pour Fukuyama, de la démocratie, est la *megalothymia*, qui, en tant que désir de gloire et d'honneur des plus ambitieux, n'est pas clairement apaisée par l'état de reconnaissance universelle qui s'instaure à la fin de l'histoire. La démocratie offre, selon Fukuyama, une série d'exutoires où cette passion peut encore se manifester tout en ne mettant pas en danger la stabilité politique. Ces exutoires sont, comme le disait aussi Kojève, les sports, l'art, mais plus significativement les affaires, où l'ambition de quelques-uns (seule raison qui justifierait vraiment l'intensité du travail<sup>103</sup>) contribue à la prospérité générale au lieu de lui nuire en causant de nouvelles guerres. Historiquement, la *megalothymia* a été remplacé par l'*isothymia*, et la preuve de Fukuyama est le fait qu'il est proprement inacceptable de parler maintenant en termes de *megalothymia* dans une société foncièrement bourgeoise.

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 261 : "En fait, leur comportement est irrationnel en termes strictement utilitaires: ils travaillent si dur qu'il ne sont jamais en état d'utiliser leur argent; ils ne peuvent pas profiter de leur loisirs parce

#### 4. Objections au point de vue déterministe

La recherche d'une vue globale de l'histoire chez Hegel était surtout une manière de trouver un sens à l'existence humaine, et l'affirmation d'une évolution vers la liberté tenait au désir de résoudre les conflits survenus à travers les époques, en espérant qu'une période de paix et de stabilité était possible si l'on pouvait concevoir la manière la plus raisonnable de gouverner les peuples. Étant instruit par l'histoire, on concluait que les hommes avaient trouvé, après maints tâtonnements, ce qui les satisfaisait le mieux, dans une organisation politique qui garantissait la liberté et l'égalité de tous. Malgré ce message optimiste, des doutes sur la conclusion de cette vision de l'histoire autant que sur son bien-fondé, sont apparus après Hegel et ce sont ces objections importantes que nous allons analyser maintenant, puisque ce sont en partie les objections auxquelles Nietzsche tâche de répondre.

L'historien chez Hegel était d'abord et avant tout un philosophe, car l'écriture de l'histoire n'est pas un simple alignement de faits, mais une conception visant à reconstruire, à formuler, l'enchaînement de ces événements, le mécanisme selon lequel ces faits se déroulent. Une vision était nécessaire, pensait Hegel, pour rendre compte de l'histoire, car les faits par eux-mêmes ne peuvent rien dire de significatif. En excluant une manière empiriste de faire l'histoire, Hegel croyait lui rendre justice. Toutefois, son histoire spéculative laisse ouverte la question de la pertinence de cette histoire quant à la vérité de ce qui s'est réellement passé. Si une histoire spéculative peut bien relier des actions au premier abord arbitraires, elle est néanmoins peu convaincante pour justifier

---

qu'ils n'en ont pas; et ils ruinent chemin faisant leur santé et leur perspectives de retraite confortable, parce qu'ils sont destinés vraisemblablement à mourir jeunes ».

elle-même ses choix d'interprétation et ses présupposés. Il est difficile d'admettre qu'un unique historien, fût-il philosophe, ait trouvé le pourquoi des choses, surtout quand, après lui, peu d'autres en ont découvert la même « vérité ».

Un premier problème serait le choix de cette vérité, la marche de l'histoire vers la liberté, comme explication principale de l'évolution historique. On peut se demander pourquoi choisir la liberté et non pas autre chose, tant cette vérité reste difficile à démontrer. S'il faut trouver une constante dans l'histoire pour dire qu'elle a un sens, on peut tout aussi légitimement trouver d'autres constantes, vérités qui se confirment empiriquement également et n'ont pas encore été invalidées, mais cela ne prouve pas leur justesse <sup>104</sup>. La manière dont Hegel rapproche ses présuppositions sur l'histoire d'un plan divin, de la Providence, n'aide pas à comprendre comment lui-même peut être persuadé qu'il a raison, car il ne dispose pas de la perspective divine. Le fait que l'on ait souvent reproché à Hegel de faire une histoire théologique n'est pas si absurde si l'on pense au statut indéterminé de ses affirmations, plus proches d'une Révélation que d'une constatation empirique. Si son compte rendu de l'histoire est plus proche de la philosophie, comme le soutient Hegel, il faut se demander si cette approche présente effectivement une cohérence externe, aussi bien qu'interne.

La description de l'histoire de Hegel visait à confirmer la réalisation concrète de conclusions philosophiques; son histoire incluait une dimension de prédiction du futur. C'est pourquoi, à notre époque, un auteur comme Fukuyama est obligé, en reprenant les

---

<sup>104</sup> L'explication de l'histoire par l'idée de la liberté n'échappe pas au soupçon de l'arbitraire si on ne prouve pas qu'elle est une cause nécessaire et suffisante. Elle n'est pas nécessaire, car on peut tout aussi bien trouver d'autres causes (d'autres constantes dans l'histoire) et elle n'est pas suffisante, car la liberté ne semble pas avoir été la motivation de tous les peuples dans l'histoire, ou en tout cas, pas principalement, ce qu'on va montrer plus loin. Pour Fukuyama, la liberté est une cause suffisante, mais pas nécessaire, d'où le statut de simple hypothèse qui reste à être vérifiée.

thèses de Hegel, de soumettre cette théorie à un test empirique. Fukuyama reconnaît qu'un critère trans-historique ne suffit pas. Il est forcé dès lors d'admettre un déterminisme plus souple de l'histoire que celui de Hegel. Si, chez Hegel, la liberté des acteurs à faire l'histoire est quasiment nulle, chez Fukuyama, ceux-ci conservent une part imprévisible d'action, et on ne peut pas vraiment trancher et dire que la partie a déjà été jouée, mais on attend encore la confirmation de ce qui n'est pour le moment qu'une hypothèse plausible. L'histoire, même si elle est déterminée par les idées, ne peut pas s'éloigner complètement de l'étude des faits; elle aura toujours un côté empirique. Et c'est justement en regardant les faits que plusieurs autres philosophes ont émis des doutes quant à la cohérence externe de la philosophie de l'histoire de Hegel. Est-ce que le monde évoluait vraiment vers l'État constitutionnel imaginé par Hegel, l'histoire faisait-elle la première place au problème de la liberté? Cela semblait déjà au départ un problème particulier au monde occidental, sa généralisation au reste du monde s'avérant abusive. Mais le problème reste que ce monde occidental lui-même ne paraît plus confirmer cette évolution prédite d'Hegel.

Paul Ricoeur dans le troisième volume de *Temps et récit* suggère même le contraire :

« Or, l'histoire contemporaine, loin d'avoir comblé cette lacune de la philosophie du droit, l'a au contraire accentuée; nous avons vu se défaire, au XX<sup>e</sup> siècle, la prétention de l'Europe à totaliser l'histoire du monde; nous assistons même à la décomposition des héritages qu'elle avait tenté d'intégrer sous une unique idée directrice. L'eurocentrisme est mort avec le suicide politique de l'Europe au cours de la Première Guerre mondiale, avec le déchirement idéologique produit par la Révolution d'octobre, et avec le recul de l'Europe sur la scène mondiale, du fait de la décolonisation et du développement inégal – et probablement antagoniste – qui oppose les nations industrialisées au reste du monde »<sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup> T&R III, p.369.



L'idée même de l'effectuation de la liberté dans le monde occidental est de moins en moins assurée. L'histoire pourrait bien avoir d'autres motivations, en plus de paraître moins régie par la passion des grands hommes que par de multiples forces anonymes. L'échec de la colonisation est un exemple de la difficulté d'affirmer une supériorité du monde occidental sur le monde oriental, un progrès qui justifiait jusque là l'intervention dans l'organisation sociale des autres peuples. Toujours selon Ricoeur, « En dépit de la séduction de l'idée, la ruse de la Raison n'est pas la *peripeteia* qui engloberait tous les coups de théâtre de l'histoire, parce que l'effectuation de la liberté ne peut être tenue pour l'intrigue de toutes les intrigues. La sortie de l'hégélianisme signifie le renoncement à déchiffrer la suprême intrigue »<sup>106</sup>.

L'impossible totalisation de l'Esprit des peuples sous un Esprit du monde, que défend Ricoeur dans sa critique de Hegel, est une sauvegarde de la différence qui était absorbée dans le développement de l'esprit. Sa critique s'étend ainsi à la cohérence interne de la doctrine de Hegel. Pour Ricoeur, ce qui devient inacceptable est la manière dont le passé est compris dans le présent, présent qui porte lui-même le germe d'un futur anticipé. Cette homogénéité de l'esprit à travers le temps cache des différences insurmontables entre le passé et le présent, celle de la trace « qui signifie sans faire apparaître », selon l'expression de Ricoeur et qui, à cause de ces différences fondamentales, permet une réinterprétation continuelle du passé en passant par le point de vue du présent. Ricoeur appelle Hegel lui-même un « événement de pensée » qui ne rendrait que plus évidente la finitude de la conscience historique. « Cette finitude de l'interprétation signifie que toute pensée pensante a ses présuppositions qu'elle ne maîtrise pas, et qui deviennent à leur tour des situations à partir desquelles nous pensons,

---

<sup>106</sup> T&R III, p. 371.

sans pouvoir les penser pour elles-mêmes »<sup>107</sup>. Par suite, on ne peut plus regarder l'histoire comme une série de déductions logiques, qui, reprises à n'importe quel moment, donneraient le même résultat. L'histoire ne permet pas un recouvrement parfait de la vérité et sera toujours forcée de revenir aux traces, aura toujours besoin d'une médiation par la tradition, en tant que tradition vivante, comme dira Gadamer.

Pour Gadamer, la difficulté à de la pensée de Hegel viendrait du fait que celui-ci transforme le dialogue avec le passé en un objet pour la pensée, et que, ce faisant, il ne procède pas à une véritable dialectique, mais à un vaste monologue<sup>108</sup>. La philosophie de la réflexion trouve sa limite dans le formalisme auquel elle aboutit inmanquablement. « Le point d'Archimède qui permettrait de faire sortir de ses gonds la philosophie hégélienne ne peut jamais être trouvé dans la réflexion »<sup>109</sup>. Pour expliciter cette idée, Gadamer s'appuie sur la réfutation de Platon du sophisme, qui ne peut pas être une réfutation par arguments, par l'invocation du mythe. « De même que l'opinion droite est faveur et don des dieux, de même aussi la recherche et la connaissance du vrai *logos* ne sont-ils pas libre possession de l'esprit par lui-même »<sup>110</sup>. Il revient sur le concept d'expérience chez Hegel pour montrer comment Hegel ne touche qu'à un aspect de celle-ci, la rencontre avec soi-même, la conscience de soi, mais oublie un autre aspect, plus important, la conscience de sa propre finitude qui force à une ouverture perpétuelle

<sup>107</sup> T&R III, p. 372 : « Avouer que la compréhension par soi de la conscience historique peut être ainsi affectée par des événements dont, encore une fois, nous ne pouvons pas dire si nous les avons produits ou s'ils nous arrivent simplement, c'est avouer la finitude de l'acte philosophique en quoi consiste la compréhension par soi de la conscience historique. »

<sup>108</sup> Gadamer, *op. cit.*, p. 392: «La tâche que Hegel s'impose – celle de fluidifier et d'animer les déterminations abstraites de la pensée – signifie que la logique fait retour à la forme où elle s'accomplit dans le langage, que le concept fait retour à la puissance de signifier dans la parole qui interroge et répond, et se fond avec elle; rappel, magnifique, jusque dans l'échec, de ce qu'était, de ce qu'est vraiment la dialectique. La dialectique de Hegel est un monologue de la pensée qui voudrait réaliser d'avance ce qui mûrit peu à peu en tout dialogue authentique. » (souligné par nous).

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 366.

vers des expériences toujours autres. L'expérience est effectivement expérience de quelque chose pour autant qu'il en reste un savoir par la suite, comme chez Hegel, mais elle est en même temps l'expérience du fait que ce savoir ne peut pas être totalisant, que l'expérience nous apprend qu'il faut continuer à faire des expériences. « La vérité de l'expérience contient toujours la référence à une expérience nouvelle »<sup>111</sup>. De ce fait, l'expérience est foncièrement anti-dogmatique et « éminemment douloureuse et désagréable » : « (...) mais ce qu'est l'expérience dans son ensemble ne peut être épargné à personne. L'expérience ainsi comprise présuppose au contraire nécessairement la déception infligée à des attentes multiples et diverses. Ce n'est pas autrement que s'acquiert l'expérience »<sup>112</sup>. Par ce concept d'expérience, Gadamer montre l'impossibilité de restreindre les potentialités du futur, l'attente et le projet étant limités comme les êtres, donc ouverts au changement, indéfinis, ce à quoi correspond l'opération herméneutique. L'écriture de l'histoire est donc plus proche de l'art que de la science, par les nombreuses interprétations qu'elle permet et encourage.

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 378. Aussi, p. 380, "L'expérience est donc expérience de la finitude humaine."

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 379.

### **III. La conception de l'histoire de Nietzsche**

#### **1. Réaction à Hegel**

Le début de l'histoire a été diversement décrit par des philosophies différentes. Kant part d'un postulat éthique universel, Rousseau d'un contrat, Hobbes et Locke d'un postulat pragmatique, où le désir de sécurité l'emporte sur le désir de reconnaissance, désir qui deviendra primordial pour Hegel. Nietzsche se place incontestablement à la suite de Hegel. Pour lui, le début de l'histoire est comme Hegel le décrit, un début sanglant qui donne naissance à la société, société qui ne se forme que parce qu'il y a des maîtres et des esclaves, que les uns dominent les autres. Seulement, si pour Hegel le maître ne joue qu'un rôle de second plan à partir de là dans l'histoire, pour Nietzsche il ne cesse d'avoir un rôle actif, et ce, constamment et à toutes les époques, d'où le refus de Nietzsche d'un *telos*, un but et d'une fin de l'histoire.

Dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche expose comment les maîtres commencent par donner des noms aux choses, en instituant l'ordre des choses à travers le langage<sup>113</sup>. Il est vrai, comme le soutient Hegel, que les maîtres se préoccupent de l'art et les esclaves de la philosophie, mais, dit Nietzsche, il a eu tort de croire que cela voulait dire que l'esclave prenait le dessus en histoire, que la philosophie est plus importante<sup>114</sup>. Les arts sont plus importants que la philosophie en ce qui a trait au problème de l'agent de l'histoire, car les arts viennent avant la philosophie : les arts

---

<sup>113</sup> GM, Premier traité, # 2.

<sup>114</sup> En ce qui a trait aux valeurs dominantes, ce sont les esclaves qui ont pris le dessus de l'histoire par le fait de leur grand nombre, mais si l'on pense à la création des valeurs comme véritable moteur de l'histoire se sont toujours les maîtres qui donnent le ton, puisque les valeurs des esclaves sont créés par réaction à ces derniers; voir GM, Premier traité, # 11.

apparaissent en premier et priment en importance et en influence. Là où le maître agit, l'esclave réagit. Pour Hegel, la littérature, par exemple, est le point de crise où la philosophie arrive à une impasse, une contradiction interne. La littérature est, par sa nature, réaliste, elle exprime le drame vécu au niveau philosophique, elle déploie la contradiction, reprend les réflexions des acteurs, stylise, amplifie l'émotion, lui donne corps. La philosophie précède la littérature, c'est d'elle que tout découle. Pour Nietzsche, la littérature commence par figurer un monde, elle est d'abord créative, imaginative, elle donne naissance à de nouveaux modes d'être et de penser. Les maîtres sont par principe actifs, ils agissent et font les choses intuitivement, ils inventent d'abord et ensuite il en font l'exégèse, rationalisant leur œuvres, les justifiant<sup>115</sup>. Par conséquent, la philosophie vient après la littérature<sup>116</sup>.

Dans la description de l'histoire chez Hegel, le maître sort de l'histoire après sa première bataille. Son sort, celui de combattre toujours en risquant sa vie, l'empêche de produire quoi que ce soit de significatif sur le plan du progrès de l'idée de liberté dans le monde, il n'influence aucun changement de situation dans l'histoire. Soit il combat, soit il devient oisif, c'est-à-dire décadent et insignifiant, pour Hegel. Ses victoires démontrent sa liberté, mais n'ébranlent pas l'ordre instauré du monde, ne donnent pas naissance à des perspectives nouvelles sur l'homme. Chez Nietzsche, le maître devient effectivement oisif lorsqu'il n'a plus besoin de lutter, mais l'oisif agit encore, il produit des choses dans lesquelles il se réifie soi-même, comme les arts. Le maître et l'esclave

---

<sup>115</sup> VP I, I, V, 7, # 426 : « *La foi ou les œuvres?* Ce qui est naturel, c'est qu'aux œuvres, à l'habitude de certaines œuvres, se joigne un certain mode d'évaluation, et finalement une manière de penser; ce qui est anti-naturel, c'est que les œuvres naissent d'un simple jugement de valeur. Il faut s'exercer, non à fortifier des sentiments de valeur, mais à agir; l'important est d'être capable de quelque chose... *Le dilettantisme chrétien* de Luther. La foi, c'est le pont aux ânes! Il y a, au fond, chez Luther et ses pareils, la conviction profonde qu'ils sont incapables d'œuvres chrétiennes; [...] ».

<sup>116</sup> GM, Troisième traité : « Que signifient les idéaux ascétiques? ».

sont séparés de manière radicale dans l'histoire, entre eux il y a une différence de *classe*. Par différence de classe, Nietzsche entend une différence de situation dans le monde, un univers de pensée autre. « Le bien-être du plus grand nombre et le bien-être du plus petit nombre sont des points de vue axiologiques opposés : considérer *en soi*, d'emblée, le premier comme celui qui possède le plus de valeur, c'est ce que nous abandonnerons à la naïveté des biologistes anglais... »<sup>117</sup>. Chez Hegel, le maître n'est pas essentiellement différent de l'esclave, il est celui qui s'est trouvé un peu plus fort lors de la première lutte<sup>118</sup>. Il devient par la suite malheureux de ne pas être reconnu par les êtres comme lui, mais par des esclaves (position qu'il aurait pu avoir s'il ne s'en était pas libéré par son courage). Le maître de Nietzsche n'est pas insatisfait de la non-reconnaissance des esclaves, il la pense impossible et il n'est pas affecté par cette non-reconnaissance.

Le problème des maîtres de Nietzsche n'est pas le face à face avec les esclaves, mais la peur d'être corrompus, c'est-à-dire être touché dans son équilibre intérieur qui lui permet d'être positif face à la vie<sup>119</sup>. Si, chez Hegel, l'esclave fait évoluer toute l'histoire pour en arriver à prendre le pouvoir des mains du maître et s'en libérer, la

---

<sup>117</sup> GM, Premier traité, # 17. Nietzsche parle plus haut dans ce même passage de « race » aussi, mais suivant la même idée. Il mentionne les *biologistes* anglais de manière ironique, puisqu'il dit qu'il parle des *moralistes* anglais. La référence à la biologie n'est pas vraiment une référence à la discipline scientifique, puisque Nietzsche récuse toute réalité au fixisme de la « nature » humaine et défait l'idée de substance en accentuant le côté instable et changeant, le devenir à l'intérieur de toute identité. C'est plutôt une référence à un thème cher à Nietzsche, le corps, comme vrai point de départ pour une réflexion philosophique. Il veut dire qu'une éducation spirituelle implique une éducation physique en même temps, que les idées ne sont rien, n'existent pas, sans être vécues. En fait, l'élévation de l'homme vers un « type » supérieur, qui était le but de la culture dans la *Deuxième Inactuelle*, ne peut se faire qu'à travers une éducation des instincts. La contrainte exercée sur le corps participe de la maîtrise de soi : mettant de l'ordre dans les pulsions, on donne naissance à une *forme* d'existence. La naissance de cette vie ordonnée est la création de certaines valeurs. C'est pourquoi chaque « maître » est une existence particulière, complexe, personnelle, est une « personnalité », comme Nietzsche dit dans la *Deuxième Inactuelle* de ces hommes forts. « L'esclave » est un chaos, une réaction incontrôlée des instincts à d'autres instincts plus forts (c'est-à-dire organisés) qu'eux. Ainsi l'esclave ne peut véritablement *créer* des valeurs.

<sup>118</sup> Kojève, *op. cit.*, p. 171, note: « Car rien ne *prédispose* le futur Maître à la Maîtrise, comme rien ne *prédispose* à la Servitude le futur Esclave; chacun peut se *créer* (librement) comme Maître ou Esclave. Ce qui est *donné*, ce n'est donc pas la *différence* entre Maître et Esclave, mais l'acte libre qui la *crée*. »

<sup>119</sup> GM, Second traité, # 17, l'apparition de la mauvaise conscience.

situation et toute différente chez Nietzsche. Nietzsche est d'accord avec Hegel pour dire que les esclaves ont pris le pouvoir, d'abord avec le christianisme, ensuite avec la Révolution Française<sup>120</sup>, mais cela n'efface pas la distance qui sépare l'esclave du maître et ne change en rien l'objectivité des catégories. Le maître n'a jamais eu peur de perdre le pouvoir en faveur de l'esclave, mais d'être infesté par ce dernier, car c'est bel et bien une différence de nature qui existe entre eux et qui doit être préservée à tout prix.

Le maître et l'esclave sont, chez Nietzsche, deux catégories différentes d'êtres humains, deux manières de vivre la vie. Cependant, cette « objectivité » des catégories, dont nous discutons plus haut, est assez floue et instable dans la réalité et cela pour la simple raison que personne ne veut la reconnaître. Dans l'histoire de Hegel, le problème des catégories était plus simple, car elles n'étaient contestées par personne : une hiérarchie s'était établie lors de la première lutte et cette hiérarchie était respectée comme telle tout au long de l'histoire (le maître continue d'ailleurs de risquer sa vie, de mener d'autres batailles, ce qui le définit comme maître), la hiérarchie était réellement objective. Avec Nietzsche, on remarque que le maître et l'esclave, qui tous deux développent leur propres doctrines, valeurs, essaient de l'imposer aux autres : c'est une histoire où tout le monde triche, ou du moins ils essaient de le faire l'objectivité disparaissant après la première bataille.

En fait selon Nietzsche l'histoire se joue encore et toujours, comme à son début<sup>121</sup>. Il y a des maîtres qui gagnent une bataille, après quoi ils prennent possession du terrain et ils vivent de cette victoire, jusqu'au jour où d'autres maîtres apparaissent disposés à reprendre le combat, à prendre la place des maîtres décadents. Voilà pourquoi

---

<sup>120</sup> GM, Premier traité, # 16.

il y a des changements dans l'histoire, invention de nouvelles valeurs qui se superposent aux précédentes d'autres époques. Le maître garde donc toujours un rôle actif dans l'histoire. Il n'a pas à conclure un armistice avec l'esclave, comme chez Hegel, car il n'est pas profondément mécontent de sa situation, ni n'a quoi que ce soit à apprendre de l'esclave. L'esclave, par contre, invente ses valeurs en réaction à celles de son maître. De ce fait, ce n'est jamais lui qui fait l'histoire (même quand il a le pouvoir, quand il a réussi à imposer ses valeurs, celle de la majorité, puisqu'il est le plus grand nombre), mais toujours le maître.

## 2. Les différences entre Nietzsche et Hegel

Deleuze a raison d'écrire ceci : «à l'élément spéculatif de la négation, de l'opposition ou de la contradiction, Nietzsche substitue l'élément pratique de la *différence*: objet d'affirmation et de jouissance»<sup>122</sup>. Ce que Gilles Deleuze veut surtout sauver de la philosophie de Nietzsche, c'est sa pensée de la différence; ce qui constitue la grande révolution dans sa pensée philosophique est, sans aucun doute, la promotion de la différence sur celle de l'identité. La "différence" est ce par quoi le grand homme s'affirme, c'est le signe de la hiérarchie, c'est l'apparition d'une culture. "Prendre conscience avec délectation de sa différence par rapport à ..." est le premier signe d'une grandeur de l'homme<sup>123</sup>. Cette affirmation suffit à elle seule à comprendre pourquoi Nietzsche ne peut admettre l'interprétation de Hegel des grands hommes et de leur rôle

---

<sup>121</sup> GM, Premier traité, # 17 : « Était-ce là le point final? [...] Ou seulement reportée, reportée pour longtemps?... ». Voir aussi GM, Premier traité, # 11.

<sup>122</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Quadrige, 3e éd., 1999, p. 10.



dans l'histoire: parce qu'il ne s'agit pas du travail du négatif pour un résultat signifiant, parce qu'il n'y a pas de combat à mener avant l'affirmation même, Nietzsche relègue l'interprétation hégélienne dans la position des esclaves<sup>124</sup>.

La lutte n'est pas une lutte entre les maîtres et les esclaves, chez Nietzsche. Cela ne peut être à la rigueur que la vision des esclaves. S'il y a une lutte à mener pour le maître, elle est toujours face à soi-même, en tant que confrontation avec une résistance, des obstacles, qui le force à se dépasser lui-même, à gagner en liberté<sup>125</sup>. Néanmoins, l'acquisition de la liberté se comprend comme un développement intérieur vers moins de médiations intermédiaires et non pas plus, comme chez Hegel. « La complication plus grande, la différenciation plus nette, la coexistence d'organes et de fonctions plus évolués, la disparition des chaînons intermédiaires - si c'est là la *perfection*, c'est qu'il y a dans la vie organique une volonté de puissance, grâce à laquelle les forces dominatrices, formatrices, impérieuses augmentent sans cesse leur domaine, et à l'intérieur de ce domaine simplifient les formes; l'impératif est en *croissance* [...] »<sup>126</sup>. Moins de chaînons intermédiaires impliquent plus de forces opposées les unes aux autres, et de ce fait une personnalité plus forte pour les maîtriser.

---

<sup>123</sup> PBM, # 260.

<sup>124</sup> Deleuze toujours: « On ne saurait trop insister sur le point suivant: *combien les notions de lutte, de guerre, de rivalité ou même de comparaison sont étrangères à Nietzsche et à sa conception de la volonté de puissance*. Non pas qu'il nie l'existence de la lutte; mais celle-ci ne lui paraît nullement créatrice de valeurs », et un peu plus loin: « la lutte n'est pas le principe ou le moteur de la hiérarchie, mais le moyen par lequel l'esclave renverse la hiérarchie », p. 93.

Voir VP II, L IV, #457.

<sup>125</sup> VP I, II, II, 1, # 72: « "Utile", au sens de la biologie darwinienne, signifie: qui se montre avantageux dans la lutte contre autrui. Pour ma part, le sentiment de *plus*, la sensation de *devenir plus fort*, abstraction faite de la lutte, me paraît le *progrès* véritable; c'est de cette sensation que peut naître la volonté de lutter ».

<sup>126</sup> VP I, II, II, 2, # 95. Voir aussi VP II, IV, V, 3, # 457 : « [...] *le sentiment suprême de la puissance* est concentré dans le type classique. N'avoir que des réactions difficiles; une grande lucidité; aucun sentiment de lutte ».

Si Nietzsche admet, comme Hegel, la présence du tragique dans la vie des grands hommes, ce n'est pourtant pas à cause de la même vision des choses: "ce qui est tragique, c'est la joie"<sup>127</sup> et non pas les souffrances endurées du destin. Comme dans son analyse des Grecs, Nietzsche parle du tragique comme de la perplexité du spectateur face à la vérité de l'existence, à son horreur plutôt, qui est son manque de sens, son injustice, son inégalité, spectateur qui sort victorieux de cette confrontation, d'où la joie. Le destin d'un grand homme n'est tragique que parce que sa joie est si particulière, incommunicable. Nietzsche ne confond pas cette joie spontanée, momentanée, avec la recherche d'un quelconque bonheur: s'il parle d'affirmation et de jouissance, il ne parle jamais de bonheur, mais plutôt d'héroïsme<sup>128</sup>.

"Les plus grands événements et les plus grandes pensées – mais les plus grandes pensées sont les plus grands événements – sont ce qu'on comprend le plus tard: les générations qui leur sont contemporaines ne *vivent* pas ces événements, - elles vivent en passant à côté.[...]"<sup>129</sup>. Un autre trait spécifique aux grands hommes qui font l'histoire c'est qu'ils ne sont pas reconnus par leur époque et les contemporains ne vivent pas avec eux ces grands événements de pensée, comme le croyait Hegel, car ils ne vivent pas du même esprit, puisque celui-ci en est un qu'ils n'arrivent pas à comprendre dès qu'il apparaît, mais seulement avec le temps. Alors cet esprit ne s'incarnera dans l'État que lorsqu'il aura perdu sa vigueur, que lorsqu'il sera devenu momifié, ossifié dans une forme figée<sup>130</sup>. Pour Nietzsche, l'État empêche le développement d'une vie personnelle,

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, p.20; p. 19: « Le tragique est seulement dans la multiplicité, dans la diversité de l'affirmation *comme telle*. Ce qui définit le tragique est la joie multiple, la joie plurielle. [...] ».

<sup>128</sup> Voir *Schopenhauer éducateur*, CI III, # 4, p. 48 et *sq.*

<sup>129</sup> PBM, # 285, p. 273.

<sup>130</sup> VP I, L II, #526 : « [...] quand se manifeste la tendance à éterniser l'État, le nombre des individualités diminue et la stérilité du tout devient manifeste [...] ».

pousse à la conformité et donc à l'inexistence, à une vie qui ne nous appartient plus, qui ne nous justifie personnellement d'aucune manière. C'est pourquoi il s'écrie: "Aussi peu d'État que possible! Je n'ai pas besoin de l'État; [...] Je veux, pour ma part, jouer autant que possible le rôle de l'État. J'ai telles et telles dépenses, tel et tel revenu, tels et tels besoins, tant à donner. [...] Ce *qui vous manque*, c'est de savoir vivre une vie personnelle et de savoir opposer aux privations votre richesse et votre goût de dominer. La statistique prouve que les hommes deviennent de plus en plus semblable<sup>s</sup> entre eux, c'est-à-dire..."<sup>131</sup>.

En prenant à partie l'État, Nietzsche s'insurge aussi contre l'idée de progrès, jusqu'à s'exclamer avec moquerie: "L'"humanité" n'avance pas, elle n'existe même pas encore."<sup>132</sup>, pour ajouter un peu plus loin, en enfonçant le clou, "l'homme n'est pas en progrès sur l'animal". Montrer qu'il y a une humanité ne veut pas nécessairement dire qu'on engage une compétition avec les autres animaux, pour illustrer qu'on est plus parfait. La bataille contre le naturel ne se gagne pas en échappant du stade de nature vers celui de l'esprit (Hegel), mais en jouant avec cette nature, en transformant cette nature dans une nature autre: essayer ses possibilités comme humain, être créatif avec ce qu'on a, c'est cela le stade de la culture. Cette attaque contre le progrès est aussi une attaque contre le savoir, contre cette idée qui glorifie la connaissance au détriment de la vie. Dans sa *Deuxième considération inactuelle*, Nietzsche s'attache surtout à démontrer l'importance de l'oubli, de ne pas savoir, pour agir, pour être créatif, pour faire l'histoire. D'une manière ironique à l'adresse d'Hegel, il finit cette considération par

---

<sup>131</sup> VP II, L III, #260. Voir aussi VP II, L III, # 50 : « Les classes dirigeantes pourries ont gâté l'image du maître. Confier la justice à l' « État », c'est une lâcheté, causée par l'absence du *grand homme* qui serait la mesure des choses. [...] ».

<sup>132</sup> VP II, L III, #28.

l'injonction d'un retour aux Grecs, cela même que Hegel déplorait comme impossible. Mais le souci de Nietzsche est d'accentuer ce rapport diachronique à l'histoire, surtout dans un temps dominé par la culture historique qui est un héritage de Hegel. Il veut montrer que rien n'est perdu de ce qui a été grand : "Ainsi par un énorme détour, nous en revenons à l'attitude *naturelle* (celle des Grecs). Il a été démontré qu'il est impossible de fonder une civilisation sur le savoir"<sup>133</sup>.

### 3. Volonté de vérité et volonté de puissance : le rôle de historien

Dans la *Deuxième Considération Inactuelle*, Nietzsche se place dans un rapport ironique avec l'historiographie, et par la suite avec Hegel, comme le suggère Paul Ricoeur dans son livre *Temps et récit*<sup>134</sup>. Nietzsche ne propose pas une histoire évoluant en trois étapes, ni même une analyse épistémologique « neutre », mais trois « figures culturelles », comme les désigne Ricoeur. « Dans la philosophie de Nietzsche, ces deux modalités intempestives<sup>135</sup> sont inséparables : une estimation généalogique est du même mouvement une évaluation de la culture. Or, ce transfert de sens a pour effet majeur de substituer à toute considération épistémologique sur les conditions de l'histoire, au sens de l'historiographie, et plus encore à toute tentative spéculative pour écrire l'histoire mondiale, la question de savoir ce que signifie *vivre historiquement*. » L'idée de Nietzsche est que tout traitement savant de la question de l'histoire passe à côté de ce

---

<sup>133</sup> VP II, L IV, # 176.

<sup>134</sup> T&R III, p. 427.

<sup>135</sup> T&R III, p. 424, Les deux modalités intempestives sont: rompre avec « le problème du savoir » (l'utilité pour la vie, la méthode généalogique) et rompre avec « l'histoire » (la « culture » historique, le sens historique).

qu'est effectivement l'histoire, reste en deça de l'histoire réelle. Il ne fait pas de traité sur l'histoire, mais se montre « psychologue ».

Son approche est toute faite de décentralisations et d'anecdotes. Ce qui est important, se montre dans les exemples, et dans ces exemples d'hommes du passé, les détails les plus insignifiants révèlent le plus. Nietzsche se permet de parler de l'espace entourant un personnage important de l'histoire (géographie, climat, aussi nourriture, habits, coutumes à l'époque), mais aussi et *surtout* de ses manies personnelles, des choses les plus curieuses qui ont été transmises sur ce personnage. Contrairement à Hegel où les grands hommes sont déterminés par les concepts, par l'époque qui les dépasse, Nietzsche cherche la manifestation de la liberté de ces individus qu'il considère comme le réel moteur de l'histoire. Quand il parle de l'utilité pour la vie de l'histoire, il ne veut pas amener l'histoire vers l'utilitarisme : il critique l'utilitarisme comme une théorie à la vue plus courte que l'histoire spéculative, une autre théorie qui gomme la liberté d'agir spécifiquement humaine. Si l'histoire n'a pas de télos, c'est parce que le but est donné à chaque fois par ceux qui initient un cycle de valeurs, et il change lorsque de nouvelles valeurs s'imposent. C'est une question d'efficience, mais dans un jeu où l'on se donne ses propres règles.

Ce qui importe à Nietzsche, au plus haut point, c'est une sortie de ces déterminismes que suggèrent les histoires prônant une évolution linéaire, un processus téléologique. Il veut laisser une place à l'initiative en même temps qu'au hasard. En conséquence, l'interprétation du passé ne devrait pas être une simple étude des sources historiques, mais devrait permettre de saisir les circonstances des événements importants au moment où les jeux n'étaient pas encore faits, où les possibilités étaient encore

ouvertes. Il devient de ce fait évident que Nietzsche cherche à arriver à un autre type d'histoire que ses contemporains, une histoire qui s'intéresse moins à savoir comment le passé a engendré le présent qu'à ce que le passé était au moment où il était le présent. Il préconise donc une histoire qui explore le champ des possibilités d'action, d'où l'importance pour Nietzsche de faire un parallèle avec les acteurs du passé, ainsi que l'importance de l'historien qui rend ces faits.

Si la liberté des acteurs est reconnue, la manière d'écrire l'histoire change aussi. Le rapport entre l'histoire et l'historien qui la raconte prend de l'importance, car ce n'est que par la compréhension que l'historien a des acteurs de l'histoire qu'une histoire existe. Pour Nietzsche, l'histoire va au-delà des simples faits, elle réside dans sa capacité de communication et non pas dans les faits eux-mêmes. Les faits ne présentent aucun intérêt par eux-mêmes dans l'étude actuelle de l'histoire, ce ne serait que vaine curiosité<sup>136</sup>. Ce qui compte, c'est de comprendre comment d'autres hommes ont vécu, agit, ce qui compte, c'est l'inspiration que l'histoire peut fournir au présent, sa fécondité.

Cette histoire que Nietzsche nous propose de considérer se caractérise par une approche non historique dans la mesure où la recherche qui s'engage sur le passé tient plus à une expérience d'un vécu que de la patiente attention aux documents, et de l'accumulation d'informations. Le passé est considéré en tant qu'expérience propre, qu'ouverture de soi-même vers une tradition qui nous parle encore. Dès lors on peut voir

---

<sup>136</sup> Sur ce point, voir Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Seuil, Points, 1954, p. 238 : « Aussi longtemps qu'elle se maintient à ce premier niveau, l'histoire va se trouver en butte à la sévère critique qu'adresse à la curiosité le moraliste, qu'il s'appelle saint Augustin, Descartes ou (héritier de l'un et de l'autre) Bossuet : « ... cette insatiable avidité de savoir l'histoire!... Si c'est pour en tirer quelque exemple utile à la vie humaine, à la bonne heure! Il le faut souffrir et même le louer, pourvu qu'on apporte à cette recherche une certaine sobriété. Mais si c'est, comme on le remarque dans la plupart des curieux, pour se repaître l'imagination de vains objets, qu'y a-t-il de plus inutile que de se tant arrêter à ce qui n'est plus, que de rechercher toutes les folies qui ont passé dans la tête d'un mortel, que de rappeler avec tant de

dans ce choix de Nietzsche un désir de revaloriser le travail de l'historien et avec lui l'importance du *récit*, qui vaut ici plus que les événements eux-mêmes.

C'est l'une des objections majeures qu'il présente contre l'historicisme lorsqu'il discourt dans la deuxième *Inactuelle* sur l'objectivité qu'on peut atteindre dans le traitement de l'histoire. Il montre que l'objectivité dont se réclame l'historicisme est une objectivité stérile, que, si l'on enlève le travail de l'historien, ce qui reste n'est pas d'une plus grande précision, car on nous offre plutôt des généralisations qui n'instruisent pas : « (...) mais si des phrases telles que celle ci-dessus rapportée<sup>137</sup> devaient avoir force de loi, il faudrait objecter qu'alors le travail de l'historien serait perdu; car ce qu'il reste de vrai dans des formules de ce genre, après déduction de ce résidu obscur et irréductible dont nous avons parlé, ce ne sont que des choses bien connues et même triviales, dont chacun peut prendre conscience à partir des expériences les plus limitées. Mais ennuyer avec cela des peuples entiers (...) ». En citant Grillparzer et Schiller, Nietzsche rapproche le travail de l'historien de celui de l'artiste qui, par les astuces de son art, arrive à créer une histoire à partir d'éléments éparpillés dans la réalité. Pour l'historien la même tâche se présente à lui, car les faits n'ont à première vue aucun lien nécessaire, ni des causes suffisantes. Il doit lui-même procéder à l'agencement des faits dans un tout cohérent, produire un lien là où les choses sont sorties du hasard pour des raisons inaccessibles, inconnues.

Nietzsche compare l'écriture de l'histoire à la création d'un drame, où ce qui compte n'est pas la fin de la pièce, mais le développement. De même en histoire, ce ne

---

soin ces images que Dieu a détruites dans sa cité sainte, ces ombres qu'il a dissipées, tout cet attirail de la vanité qui de lui-même s'est replongé dans le néant d'où il était sorti? »

sont pas les idées générales qui lui donnent sa signification, mais le fait d'extraire du passé un autre univers humain : « varier ingénieusement un thème connu, peut-être tout à fait ordinaire, un air quotidien, pour le hausser au rang d'un symbole universel et faire ainsi sentir dans l'original tout un monde de profondeur, de puissance et de beauté »<sup>138</sup>. Ce « monde de profondeur » est le but inavoué de l'histoire, car ce qu'on cherche à comprendre ce sont d'autres être humains dont l'existence était analogue à la nôtre, et ainsi leur « monde ». Savoir comment ils sont parvenus à faire ce qu'ils ont fait, à accomplir de grandes choses, peut inspirer l'homme du présent en lui ouvrant le chemin de possibilités insoupçonnées.

En fait, « l'histoire est inséparable de l'historien », selon une expression d'Henri-Irénée Marrou. Dans son livre *De la connaissance historique*, il écrit, en faisant un parallèle entre l'histoire et la peinture, « dans le Balthazar Castiglione de Raphaël au Louvre, je retrouve à la fois tout Raphaël et tout l'auteur du *Cortigiano* »<sup>139</sup>. La vérité de l'histoire tient à son approche créative du passé, il faut qu'elle puisse imaginer un monde semblable à celui du présent pour rendre intelligible les conditions de possibilité d'actions qui nous échappent. Dans ses *Opinions et sentences mêlées*, Nietzsche dit : « Faut-il donc, avec cette connaissance, refuser, à ceux qui viennent plus tard, le droit de faire revivre leur propre âme dans l'âme des œuvres anciennes? Non, car ce n'est qu'en leur donnant notre propre âme que nous les rendons capables de vivre encore : c'est *notre sang* qui les amène à nous parler »<sup>140</sup>.

---

<sup>137</sup> Sur la même page, Nietzsche cite Ranke : « tous les faits et gestes des hommes sont effectivement soumis à ce mouvement silencieux et souvent imperceptible, mais puissant et irrésistible qu'est la marche des choses », CI II, # 6, p. 132.

<sup>138</sup> CI II, # 6, p. 133.

<sup>139</sup> Marrou, *op. cit.*, p. 223.

<sup>140</sup> HTH II, *Opinions et sentences mêlées*, #126.



L'histoire racontée dépend de l'historien qui la relate, parce qu'il n'y a pas de transmission sans interprétation. Cependant cette interprétation ne peut pas être coupée du présent dans lequel vit l'historien. Penser que l'on peut se transposer dans l'esprit d'une autre époque en faisant abstraction de la sienne est une illusion, car pour comprendre cette situation autre, il faut se mettre soi-même à la place de l'autre, ainsi on emporte inévitablement son propre horizon dans cet horizon autre. C'est l'explication de Gadamer, qui spécifie : « Celui qui détourne ainsi son regard de lui-même n'a justement pas d'horizon historique, et quand Nietzsche montre que la connaissance historique porte préjudice à la vie, sa critique ne concerne pas en vérité la conscience historique comme telle, mais l'aliénation qu'elle subit, quand elle prend pour sa véritable essence la méthodologie de la science historique moderne »<sup>141</sup>. Gadamer reprend l'analyse de Nietzsche dans la seconde *Inactuelle* sur la nécessité pour l'homme d'avoir un horizon limité, qui caractérise son mode de vie spécifiquement historique, pour montrer que l'histoire est forcément une « fusion d'horizons », qu'elle dépend de l'historien, car c'est la seule manière dont le présent rencontre le passé. Le passé vit donc dans le présent, mais non pas à la manière hégélienne, totalement récupéré dans le présent, mais de manière partielle, le passé étant encore libre (comme le présent), susceptible à différentes interprétations, car il tient de la compréhension et de l'intelligence des individus qui s'y intéressent.

Le problème se pose quant à la vérité de ce qui est ainsi mis en lumière du passé. Retrouver le passé, n'est pas le retrouver comme il était, car cela est impossible à savoir,

---

<sup>141</sup> Gadamer, *op. cit.*, p. 327.

c'est pourquoi on peut dire que le passé « change » avec chaque interprétation<sup>142</sup>. L'histoire ne se fait pas sous l'égide d'une « volonté de vérité » qui sacrifie tout au savoir, il ne s'agit pas de lois à trouver, ni de preuves ou de démonstrations de connaissances véridiques. Cette volonté de vérité est une « volonté de rendre pensable tout ce qui est » : « c'est ainsi que j'appelle votre volonté! / Tout ce qui est, vous voulez d'abord le *faire* pensable : car vous doutez, avec une juste méfiance, que ce soit d'ores et déjà pensable »<sup>143</sup>. Comme le rappelle Marrou, l'histoire s'appuie sur un certain acte de foi, où l'interprétation du passé tient plus du domaine du probable, que de la certitude<sup>144</sup>. Il n'y aura jamais de certitude, mais on peut au moins tirer ce qu'il y a de plus raisonnable, vraisemblable, un réel auquel on puisse *croire*<sup>145</sup>.

Ce n'est pas une volonté de vérité, mais une volonté de puissance qui fait l'histoire, cette volonté de créer, cette volonté qui libère. D'où le fameux mot de Nietzsche : « ce qui a besoin d'être démontré pour être cru ne vaut pas grand chose »<sup>146</sup>. Deleuze explique que chez Nietzsche il s'agit d'une « pensée qui pense *contre* la raison » et non pas comme Kant d'une obéissance stricte à la raison. Ce n'est pas de l'irrationalisme, mais une plus profonde exploration de ce qu'on appelle penser. « Ce

<sup>142</sup> *Aurore*, L IV, # 307 : « Un historien n'a pas affaire à ce qui s'est réellement passé mais seulement aux événements supposés (...) Tous les historiens racontent des choses qui n'ont jamais existé, sauf dans la représentation ».

<sup>143</sup> Z, II, 12.

<sup>144</sup> Confiance, mais pas crédulité, d'où l'importance du jugement de l'historien.

<sup>145</sup> Marrou, *op. cit.*, p.128 : « Encore une fois, prenons garde à ne pas confondre rigueur et roideur d'esprit : c'est une fausse rigueur que de réduire le rationnel à l'apodictique, que de restreindre la possession de la vérité aux seules conquêtes de la déduction *more geometrico* et de la vérification expérimentale des hypothèses de l'induction; recherche pusillanime de la sécurité : de peur de se tromper, on réduit la raison à l'impuissance. » Ce « raisonnable » selon Marrou est aussi ce qui attire l'histoire du côté de l'esprit de finesse et contre celui de géométrie, distinction de Pascal que Marrou reprend ici.

<sup>146</sup> *Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate », #5. De la même manière qu'il ne s'agit pas d'avoir raison dans une conversation, mais de dialoguer avec quelqu'un; on ne parle pas contre l'autre, mais avec l'autre : « Dans la bonne société, on ne doit jamais vouloir avoir raison complètement et à soi seul comme le veut toute logique pure. », GS, # 82.

qu'on oppose à la raison, c'est la pensée elle-même (...) »<sup>147</sup>. Parce que « penser dépend des forces qui s'emparent de la pensée »<sup>148</sup>, penser peut être un pâtir, une inactivité, lorsqu'elle est prise par des forces réactives, aussi bien qu'un agir, une activité, lorsqu'elle est tenue par des forces actives. Dans ce deuxième cas, la pensée est un événement<sup>149</sup>, elle est en mesure de créer quelque chose d'affirmatif. Mais pour qu'elle le fasse, pour qu'elle soit puissante, il faut qu'elle en soit contrainte. « Or elle n'atteindra jamais cette puissance, si des forces n'exercent sur elle une violence. Il faut qu'une violence s'exerce sur elle en tant que pensée, il faut qu'une puissance la *force à penser*, la jette dans un devenir-actif. Une telle contrainte, un tel dressage, est ce que Nietzsche appelle « Culture ». ». C'est la différence entre culture et méthode que Deleuze renforce ici : « Les Grecs ne parlaient pas de méthode mais de *paideia*; ils savaient que la pensée ne pense pas à partir d'une bonne volonté, mais en vertu de forces qui s'exercent sur elle pour la contraindre à penser »<sup>150</sup>. C'est une formation de soi, une *paideia* que Nietzsche demande dans la deuxième *Considération Inactuelle* comme but de l'histoire (« utilité »).

Il est maintenant plus aisé de comprendre pourquoi Nietzsche fait l'éloge de l'oubli dans un texte où il traite de l'histoire. Car l'histoire, pour être féconde, doit servir à la formation de l'individu, sinon on peut aussi bien ne pas avoir d'histoire. Si, d'une part, Nietzsche prône l'oubli de la culture historique régnante qui s'enorgueillit de son savoir sur le passé, du progrès de la civilisation, comme plus sain pour l'individu maintenant, d'autre part, il soutient qu'un certain *sens historique* est nécessaire pour le

---

<sup>147</sup> Deleuze, *op. cit.*, p.107.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 123 sq.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p.123. C'est en ce sens que Ricoeur avait appelé Hegel un « événement de pensée ».

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 124.

développement de ce même individu<sup>151</sup>. L'histoire, sous ses trois formes, monumentale, traditionaliste, critique, est scrutée du point de vue de la « vie ». Dans la même mesure où il fallait oublier pour avancer, pour agir, pour construire quelque chose de nouveau, il faut comprendre l'apport de l'oubli dans le contexte de la compréhension historique.

La question de Nietzsche est de savoir « pour qui » il y a de l'histoire, à qui elle sert et pourquoi. « L'histoire intéresse avant tout l'homme actif et puissant (...) »<sup>152</sup>. En cela Nietzsche est rejoint par Henri-Irénée Marrou, pour qui l'histoire ne peut servir qu'aux personnalités fortes, à ceux qui élargissent leur propre horizon à travers elle, qui n'y cherchent pas des enseignements à suivre à la lettre, des dictons sur la façon dont il doit juger les choses<sup>153</sup> : « il faut maintenir vivante en soi, entretenir et raviver la conscience de l'engagement existentiel de la pensée. Ne pas se laisser envahir passivement par cette personnalité étrangère, (...) ne pas laisser suffoquer le soi-même par autrui, ne pas cesser d'exister, d'être Quelqu'un... ».<sup>154</sup> C'est la même mise en garde qu'avance Nietzsche lorsqu'il parle du pouvoir exemplaire de l'histoire monumentale : il ne faut pas voir dans ces modèles de grandeur des instances indépassables sinon ils risquent de devenir des « effets en soi », des vies qui touchent au merveilleux, empêchant ainsi tout esprit nouveau créateur. Ces exemples du passé ne servent que les « hommes forts » du présent, des êtres susceptibles d'atteindre la même grandeur par leurs actes.

---

<sup>151</sup> « Mais s'il est vrai, comme nous aurons à l'établir, qu'un excès de connaissances historiques nuit à l'être vivant, il est tout aussi nécessaire de comprendre que la vie a besoin du service de l'histoire », CI II, # 2, p. 103.

<sup>152</sup> CI II, # 2, p. 103.

<sup>153</sup> Marrou, *op. cit.*, p. 244, 261.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 255.

L'histoire traditionaliste, celle qui conserve le passé, est aussi celle qui nous fait réaliser notre appartenance à un milieu, notre univers de pensée, notre horizon. L'être humain est limité dans ses possibilités de connaître et d'agir, il ne peut fonctionner que dans un certain cadre, « s'enfermer dans un horizon limité »<sup>155</sup>. Ici l'illusion va de pair avec l'histoire, ensemble elles assignent une place à l'individu. Ce qu'il s'agit de voir dans cette vision de l'histoire est la nécessité d'avoir un monde dans lequel se déployer. Cette reconnaissance d'un milieu est pareille à celle qui s'attache au langage. Même si Nietzsche constate que les mots sont imprégnés de connotations métaphysiques, que la grammaire dénote une certaine logique, il ne propose jamais d'inventer un autre langage, mais bien d'utiliser le nôtre comme il faut, c'est-à-dire d'exposer les présuppositions sur lesquelles il repose, de rendre conscient le processus de création des choses à travers les mots, d'où la généalogie comme méthode historique<sup>156</sup>. C'est cet aspect que souligne Nehamas dans son livre *Nietzsche. Life as Literature*, lorsqu'il dit : « *On this reading, Nietzsche must use metaphysically tainted language in order to show that it is impossible not to use metaphysically tainted language. He does not criticize this language directly, since we cannot do without it, and he does not offer alternatives to it, since there are none. He simply lays its vulnerabilities bare* »<sup>157</sup>. Et pour souligner le fait

---

<sup>155</sup> CI II, # 10, p. 166.

<sup>156</sup> « (...) cette systématisme et cette parenté innées de concepts, précisément. Leur pensée est en fait bien moins une découverte qu'une reconnaissance, un re-souvenir, un retour au foyer, dans une économie d'ensemble de l'âme lointaine et vieille comme le monde, à partir de laquelle ces concepts ont pris leur essor autrefois : - la philosophie est dans cette mesure un atavisme de tout premier ordre. », Nietzsche dans PBM, # 20. Voir aussi pourquoi le retour sur le passé n'aboutit jamais à l'essence des choses, mais à l'histoire de leur création, des significations par-dessus d'autres significations, voir Michel Foucault dans *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* : « Que derrière les choses il y a « tout autre chose » : non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu'elles sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères. », *Lectures de Nietzsche*, Librairie Générale Française, Le livre de poche, 2000, p.105.

<sup>157</sup> Alexander Nehamas, *Nietzsche. Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1985, p. 94.

qu'il ne s'agit pas d'une révolution du langage chez Nietzsche, il ajoute: "*Linguistic reform is not part of the revaluation of all values*"<sup>158</sup>.

Mais si l'appartenance à un univers culturel est nécessaire pour se guider, l'histoire critique affirme qu'il faut aussi savoir s'en débarrasser au bon moment, ne pas s'y sentir attaché, entravé dans son action. Car il est plus important de pouvoir être créateur, d'imprimer sa propre empreinte aux choses. « Délivrer dans l'homme le passé et métamorphoser tout le « il était », jusqu'à ce que la volonté dise : « Mais c'est ainsi que je le voulais. C'est ainsi que je le voudrai. / Voilà ce qui leur paraissait être rédemption, et je leur ai appris à nommer ceci seul rédemption »<sup>159</sup>. « Vouloir libère », dit aussi Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*<sup>160</sup>, créer libère. Alors ce ne sera que pour cette libération qu'il jettera un regard en arrière. Comme l'indique également Nehamas, "*Through a new way of life, he believes, even the past can be changed*"<sup>161</sup>.

#### 4. Objections au point de vue volontariste

Une critique valable de Nietzsche vient d'un hégélien, Francis Fukuyama. Il met en question, dans la théorie nietzschéenne de l'histoire, le désir que les « maîtres », ou bien les individus les plus ambitieux, comme les nomme Fukuyama, aient à vouloir

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>159</sup> Z, III, 12.

<sup>160</sup> Z, II, 2. « Et ce que vous appeliez monde, il faut que vous commenciez par le créer : il doit devenir votre raison, votre image, votre volonté, votre amour! Et ceci pour votre félicité, ô! vous qui accédez à la connaissance. ».

<sup>161</sup> Nehamas, *op. cit.*, p. 160. Nehamas lie cette manière de regarder le passé à l'idée que, d'après lui, Nietzsche parle de la vie comme d'une histoire littéraire, qu'il parle de lui-même comme d'un personnage de roman, où l'individu se compose au fur et à mesure comme une histoire qui se suit, comme un ensemble de nécessités. Aussi : « Nos actes nous transforment; ...*La première conséquence de toute action, c'est qu'elle travaille à nous édifier, - physiquement aussi, bien entendu.* », VP II, L IV, # 294.

recommencer l'histoire, à s'engager dans de nouvelles luttes renversant les valeurs. Pour Fukuyama il est clair que notre époque est extrêmement bourgeoise<sup>162</sup> et que l'avènement de la démocratie a changé essentiellement la structure de la société, la fierté « thymotique » des aristocrates s'étant convertie « à la perspective d'une vie pacifique d'acquisition matérielle illimitée »<sup>163</sup>. Il donne en exemple le Japon où « ce marché a été passé ouvertement : l'État en voie de modernisation établit certains membres de l'ancienne classe guerrière des *samourais* en hommes d'affaires, dont les entreprises devinrent les *zaibatsous* du XX<sup>e</sup> siècle. » Le régime politique démocratique réussit à réconcilier et les maîtres et les esclaves, car il obtient un équilibre entre les ambitions des uns et des autres. L'égalité de tous est universellement reconnue, mais aussi la liberté de tous de poursuivre leur bonheur de la manière dont ils l'entendent. Ces deux principes existent dans la société démocratique dans une perpétuelle tension il est vrai, mais jusqu'ici en équilibre, ce qui ne laisse présager pour le moment aucune autre meilleure forme de régime politique stable et viable.

Une deuxième critique importante vient de Paul Ricoeur qui se demande à quoi sert finalement cette histoire qui n'existe que pour le présent, pour qui elle est, mais surtout pourquoi en faire une histoire si cette histoire renonce à une objectivité scientifique, mettant ainsi en doute sa légitimité. Hegel ne se confrontait pas à un problème de légitimité de l'historiographie, car elle était justifiée par la Providence. Or Nietzsche refuse tout but autre que celui de « servir le présent ». Certes, cette histoire

---

<sup>162</sup> Voir Fukuyama, *op. cit.*, p. 301: « Penser que l'ordre européen qui émerge de la guerre froide puisse revenir au comportement de rivalité des grandes puissances du siècle passé est se montrer tout à fait inconscient du caractère profondément bourgeois de la vie de l'Europe actuelle. (...) Ils savent mutuellement que leur voisins sont trop douillets et trop engagés dans la consommation pour risquer la mort; tous ces pays sont remplis d'entrepreneurs et de capitaines d'industrie, mais manquent de princes ou de démagogues dont les ambitions seules suffiraient à déclencher les guerres ».

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 219, ainsi que la citation suivante.

faite à partir du point de vue du présent repose sur le passé. Nietzsche critique une histoire qui ne serait que le miroir flatteur de l'époque présente autant qu'il critique la remémoration d'un passé sans lien avec le présent, mais cet entre-deux n'existe que pour servir le présent, sa validité tient à son utilité. L'histoire ne se montre véridique que d'une manière toute relative. Pour Ricoeur, cette approche ne rend pas compte du rôle principal de l'histoire qui est sa visée éthique. S'il est vrai que l'histoire s'adresse au présent, il n'est pas moins vrai que cette histoire soulève du même coup le problème de la responsabilité face au passé, ou bien, selon son expression, de la dette envers les morts. L'histoire achève une obligation face au passé, des contemporains face aux prédécesseurs, d'une manière si essentielle qu'on pourrait imaginer avec Ricoeur même une histoire sans contemporains, car c'est la dette qui prime.

La critique de l'objectivité scientifique en historiographie doit s'accompagner, pour Ricoeur, d'une critique symétrique, celle de la subjectivité. L'historien est obligé de faire preuve de jugement, d'évaluer les événements du passé et de donner l'interprétation la plus probable des faits, se transposant dans la subjectivité d'un autre<sup>164</sup>. Le problème se pose dans la mesure où l'histoire raconte souvent des situations qui ne sont pas connues entièrement, dont il ne reste pas de témoins ni de témoignages. « Le discours substitué est foncièrement antimimétique; il n'existe pas, il produit du caché : il dit ce que les autres pourraient dire »<sup>165</sup>. L'effort de reproduction de passé de l'historien est rejoint par la responsabilité du lecteur devant cet héritage légué. En parlant de Michel de Certeau pour qui l'écriture de l'histoire est comme la mise en

---

<sup>164</sup> MHO, *op. cit.*, p. 440, note 59, sur la « bonne subjectivité » : « Je mettais alors l'accent successivement sur le jugement d'importance, sur l'appartenance de l'historien à la même histoire, à la même humanité que les hommes du passé, sur le transfert dans une autre subjectivité adoptée comme une sorte de perspective ».



tombeaux des morts du passé, Ricoeur nous montre le côté performatif de l'histoire : « la performativité assigne au lecteur une place, qui est une place à remplir, un « devoir-faire » »<sup>166</sup>. L'histoire est plus qu'une redécouverte des faits passés, elle est un devoir de mémoire. « N'est-ce pas l'ambition de tout historien d'atteindre, derrière le masque de la mort, le visage de ceux qui jadis ont existé, ont agi et souffert, et tenu des promesses qu'ils ont laissées inaccomplies? Ce serait là le vœu le plus dissimulé de la connaissance historique. Mais son accomplissement toujours différé n'appartient plus à ceux qui écrivent l'histoire, il est entre les mains de ceux qui font l'histoire. »<sup>167</sup>

Tout en rappelant que l'action, l'innovation dans le présent, est plus importante pour l'homme que la mort, sa propre mort aussi, Ricoeur pense qu'il y a néanmoins une dissymétrie fondamentale entre la mémoire et l'oubli, et lorsqu'il approche celui-ci, c'est toujours avec beaucoup de précaution. Il achève son livre *La mémoire, l'histoire, l'oubli* sur une réflexion sur le pardon. Il montre à quel point celui-ci est difficile, mais aussi nécessaire. Il considère qu'il faut pouvoir délier l'agent de son acte comme pour accorder un crédit à ce qu'il pourrait accomplir dans le futur, à permettre à l'agent de se reconstruire<sup>168</sup>. On ne pourra cependant jamais rendre ce pardon institutionnel, il n'est que personnel, ce pourquoi Ricoeur pense que le *dissensus* au cœur de l'histoire ne devrait pas être effacé, pour que chaque génération y réfléchisse et fasse son propre bilan. Le bilan entre la mémoire et l'oubli ne peut pas être achevé, car l'oubli ne peut avoir une issue heureuse que dans une mémoire heureuse, pour autant que les promesses du passé se transmettent dans le futur. « Admettre qu' « il n'y a pas à vue humaine de

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 448.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 478.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 649.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 638.

point de vue supérieur d'où l'on apercevrait la source commune au détruire et au construire » : tel avait été plus haut le verdict de l'herméneutique de la condition historique prononcé sur l'oubli : « De cette grande dramaturgie de l'être, disions-nous pour conclure, il n'y a pas pour nous de bilan possible » »<sup>169</sup>.

Comme Nietzsche manque de satisfaire à un critère d'objectivité en histoire (sans déterminisme, pas de but téléologique), ainsi qu'à un critère éthique (puisque le rapport au présent est purement individuel), il est légitime de se demander si la conception de l'histoire de Nietzsche ne postule un relativisme en histoire. Pour Nietzsche, le traitement de l'histoire semble d'abord le travail de l'artiste, dont le résultat est « une œuvre vraie sur le plan artistique, non sur le plan historique »<sup>170</sup>. Toutefois il relie ce travail à la justice, en précisant que l'homme fort, créateur, qui bâtit l'avenir, est le seul capable de juger l'histoire, la vérité ayant sa source dans la justice<sup>171</sup>. De la sorte, Nietzsche rejoint Ricoeur sur la nécessité d'être juste pour une bonne interprétation de l'histoire. Mais la conception de la justice chez Nietzsche ne s'accompagne pas d'une considération morale.

La justice ne peut exister sans l'art, car, seule, elle risque d'être destructrice. Or accompagnée d'un « instinct de construction »<sup>172</sup>, elle est par delà bien et mal. « La justice, fonction d'une puissance aux vastes visées, qui voit plus loin que des perspectives mesquines du bien et du mal, et qui conçoit de façon plus large *l'avantage* qu'elle veut atteindre – l'intention d'obtenir ce qui *dépasse* telle ou telle personne »<sup>173</sup>.

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 654.

<sup>170</sup> CI II, # 6, p. 131.

<sup>171</sup> CI II, # 6, p. 128.

<sup>172</sup> CI II, # 7, p. 136.

<sup>173</sup> VP II, IV, III, # 130. Voir aussi GM, Second traité, # 11 : « être juste est toujours une attitude positive », l'homme actif a « le regard *le plus libre* ».

La justice, qui est aussi le critère de la bonne interprétation de l'histoire, est donc une sorte de vision en grand des actions des hommes. Par conséquent, comme il n'existe pas de vision globale du monde, cette vision doit être la vision de quelqu'un en particulier, quelqu'un qui comprend un grand nombre de perspectives, qui a accumulé en soi une multitude de vues sur les choses, un homme fort et actif. Il n'y a aucune contradiction dans l'affirmation de Nietzsche quand au lien entre le juste et l'artiste, sachant que l'homme le plus fort est aussi celui le plus créatif. C'est pourquoi Nietzsche les appelle aussi les *législateurs*, mot qui suggère les faiseurs de normes, valeurs, ainsi que les distributeurs de justice.

#### **IV. La continuité en histoire : l'oubli et l'action**

En comparant Nietzsche à Hegel, nous avons tenté de clarifier de quelle manière Nietzsche envisageait l'histoire. Si Nietzsche parle d'un oubli fondamental dans la deuxième *Considération Inactuelle*, un oubli qui nous permettrait d'être libres de notre futur autant que de nos origines, il reste qu'il n'envisage jamais la possibilité d'une vie nouvelle au sens absolu ni de reprendre à l'identique une forme du passé. « On reconnaît la *supériorité* de l'homme grec, de l'homme de la Renaissance, mais on voudrait la copier sans en reproduire les causes ni les conditions d'existence »<sup>174</sup>. Selon Nietzsche, il n'est pas possible de faire retour en arrière, car les conditions de vie elles-mêmes devraient être retrouvées aussi, ce qui le place dans une perspective résolument moderne. D'un autre côté, Nietzsche ne cesse de faire appel à la tradition, et ses attaques constantes envers la modernité suggèrent une position plutôt conservatrice : « Tout ce qui est bon est héritage, ce qui n'est pas hérité est imparfait, n'est qu'un commencement... »<sup>175</sup>.

Cette hésitation à choisir entre les anciens et les modernes a été soulignée par Luc Ferry et Alain Renaut dans un article intitulé « *Ce qui a besoin d'être démontré ne vaut pas grand-chose* »<sup>176</sup>. Cet article soulève un problème majeur chez Nietzsche : celui du sens de son rapport à l'histoire une fois que toute dialectique hégélienne a été refusé, mais gardant néanmoins une continuité.

---

<sup>174</sup> VP II, L IV, # 411.

<sup>175</sup> *Crépuscule des Idoles*, "Flâneries inactuelles", # 47.

<sup>176</sup> *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, ouvrage collectif, Éditions Grasset & Fasquelle, Le livre de poche, 1991 : Luc Ferry et Alain Renaut, « Ce qui a besoin d'être démontré ne vaut pas grand-chose », p.135 – 160, citation p. 154.

« Comment ne pas s'étonner, tout d'abord, de ce qu'a de singulièrement *dialectique*, au sens hégélien du terme, la logique de la séquence constituée par les « anciens Hellènes », la modernité (telle qu'elle émergerait dès Socrate), puis la postmodernité du « grand style »? Comment ne pas voir en effet dans la réaction socratique-moderne le moment du négatif, et dans la recomposition consciente et réfléchie d'une aristocratie l'accomplissement d'une *Aufhebung*, sursumant l'opposition des Hellènes et de Socrate (de l'action et de la réaction) dans l'avènement d'un troisième terme intégrant le moment de la conscience et de la rationalité, et dépassant donc, en même temps que l'ascétisme mutilant, la spontanéité animale de l'origine? Observation qui soulève bien des questions internes à l'exégèse nietzschéenne : celle, historique, qui touche aux réactions complexes et paradoxales entre Hegel et Nietzsche; mais surtout celle de savoir comment une logique dialectique, impliquant l'idée du progrès, peut s'intégrer dans un modèle qui, comme celui de l'Éternel Retour, nie par définition une telle idée ».

Puisque Nietzsche rejette la dialectique, on peut bien se demander comment il fait pour garder le lien avec le passé tout en voulant créer quelque chose de complètement nouveau. Si on regarde de plus près l'idée même de liberté chez Nietzsche, on remarque que son volontarisme est teinté de fatalisme, et que l'un fonctionne par rapport à l'autre<sup>177</sup> : la liberté est décrite « comme quelque chose qu'à la fois on a et on n'a *pas*, que l'on *veut*, que l'on *conquiert*... »<sup>178</sup> Il apparaît que toute maîtrise inclut déjà chez Nietzsche une part de servitude. Ainsi l'équilibre des deux n'est plus à chercher et à obtenir après un long parcours comme chez Hegel, c'est plutôt une tension présente dans chaque acte.

La continuité de l'histoire n'est pas une question de dialectique, mais d'héritage, dit Nietzsche. Elle consiste dans la reconnaissance d'un même espace culturel : il ne suggère pas de lire l'histoire de différents peuples, mais celle des Grecs. Cependant, si l'héritage permet de garder le lien avec le passé de manière à ce que ce passé nous parle encore (« il y a des jugements et des appréciations de valeur dont nous avons hérité sous

---

<sup>177</sup> Pour plus de détails sur cette question, voir Jeanne Champeaux, « Fatalisme et volontarisme chez Nietzsche », p.161-207 dans *Lectures de Nietzsche*, sous la direction de Jean-François Balaudé et Patrick Wotling, Librairie Générale française, Le livre de poche, 2000.

<sup>178</sup> *Crépuscule des Idoles*, "Flâneries inactuelles", #38 : "Car, qu'est-ce que la liberté? C'est avoir la volonté de répondre de soi. C'est maintenir les distances qui nous séparent. C'est être indifférent aux chagrins, aux duretés, aux privations, à la vie même. C'est être prêt à sacrifier les hommes à sa cause, sans faire exception de soi-même. (...) L'homme libre est *guerrier*. (...) ».

forme de sentiments »<sup>179</sup>), l'héritage a ses limites (« on n'hérite que de sentiments, non de pensées »<sup>180</sup>). La limite est dans les pensées, ces pensées nouvelles qui apparaissent sans faire de bruit et qui, avec le temps, finissent par s'intégrer dans le mode de vie comme de nouvelles habitudes, elles deviennent des « instincts ». C'est cette « seconde nature » qui vient remplacer la première nature dans la deuxième *Inactuelle* lors de l'histoire critique. Il n'y a pas de synthèse, mais une sédimentation, pas de dialectique, mais des changements d'humeurs, d'instincts, de passions. « Il faut savoir reconnaître les événements de l'histoire (...), comme il faut savoir diagnostiquer les maladies du corps »<sup>181</sup>, explique Foucault.

Pourquoi n'y a-t-il pas de retour possible? Parce que « le corps » a changé. « Pourquoi redoutons et détestons-nous un retour possible à la barbarie? (...) – Mais notre *instinct de connaissance* est trop puissant pour que nous puissions encore apprécier un bonheur sans connaissance, ou le bonheur d'une illusion forte et solide; nous souffrons à la seule idée d'un tel état! (...) La connaissance s'est transformée chez nous en une passion »<sup>182</sup>. C'est également l'argument de Fukuyama dans son chapitre *Les barbares ne sont pas à nos portes*, qui montre ainsi que le cours de l'histoire en est bien un, que l'histoire a une direction. Personne aujourd'hui ne renoncerait à l'époque moderne, et cela pas seulement dans le cas des peuples moins développés économiquement qui ayant intérêt à se défendre vont toujours adopter les dernières

---

<sup>179</sup> *Aurore*, L I, #35.

<sup>180</sup> *Aurore*, L I, #30.

<sup>181</sup> Foucault, *op. cit.*, p. 107.

<sup>182</sup> *Aurore*, L V, # 429.

technologies, mais aussi dans le cas des peuples avantagés par les temps modernes, qui ne voudront jamais renoncer à leur condition de prospérité<sup>183</sup>.

Cependant, si Nietzsche et Fukuyama sont d'accord sur l'inéluctabilité de la démocratie dans le monde, sur le fait qu'elle est bel et bien une réalité, ils ne partagent pas de tout le même sentiment la concernant. Pour Fukuyama, la démocratie est la moins pire des formes d'organisation politique conçues jusqu'à maintenant et la plus raisonnable. Pour Nietzsche, elle n'exprime qu'une forme de décadence de l'humanité. « La démocratie européenne n'est que pour une faible part un déchaînement de forces. Elle est avant tout un déchaînement de paresse, de lassitudes, de *faiblesses* »<sup>184</sup>. Il voit dans cet « épuisement » une annonce d'une nouvelle renaissance, là où les conflits entre États reprendront. Plus qu'une militarisation de l'Europe, qui ne sortirait pas celle-ci de la décadence à long terme, Nietzsche préconise et prévoit des *guerres de l'esprit*<sup>185</sup>. « La lutte *suprême* : il faut une *arme* nouvelle »<sup>186</sup>. Ce sont ces guerres de l'esprit dont Fukuyama redoutait la possible apparition, cas dans lequel l'histoire ne serait pas arrivée à sa fin. Ce à quoi Nietzsche porte une guerre est l'idée même des « droits de l'homme » qui est à la base de la démocratie. À son avis, les conflits entre les peuples viendront du refus de l'égalité des conditions entre les hommes. « Notre attitude en *politique* est devenue plus naturelle; nous apercevons des problèmes de puissance, des quantités de puissance en balance avec d'autres quantités. Nous ne croyons plus à un droit qui ne

<sup>183</sup> Fukuyama, *op. cit.*, p. 110: «Le problème vient de ce que ces nouveaux désirs, créés par l'homme lui-même aux temps historiques, sont infiniment élastiques et fondamentalement impossibles à satisfaire. »

<sup>184</sup> VP II, III, II, 4, # 256. Voir aussi # 259: « [...] L'Europe est un monde qui s'effondre. La démocratie est une *forme décadente* de l'État. »

<sup>185</sup> VP II, III, II, 4, # 265 : « [...] Même dans les choses de l'esprit, je veux la guerre et les conflits, je préférerais encore le despotisme le plus rigoureux (comme école de la souplesse d'esprit) à l'atmosphère humide et tiède d'un âge de « liberté de la presse » dans lequel l'esprit s'affadit, s'abêtit et se détend. Sur ce point je suis resté tel que j'étais, « intempestif » ».

<sup>186</sup> VP II, III, II, 4, # 266.

reposerait pas sur la force de se faire respecter; nous ressentons tous les droits comme des conquêtes »<sup>187</sup>.

La question de savoir à quoi sert l'histoire est valable autant pour Nietzsche que pour Fukuyama. Une histoire qui a déjà un sens, ne peut être que descriptive une fois écrite, mais a-t-elle aussi un rôle normatif? Pour Fukuyama, il semble que l'utilité d'une telle histoire tienne justement au fait qu'elle révèle ce qui va arriver, car ce savoir est utile pour encourager dans la vie qu'ils mènent ceux qui y prendront part, pour « tenir bon » et se réjouir de leur situation. Pour Nietzsche, l'utilité réside dans le juste milieu entre la mémoire et l'oubli, dans l'équilibre que les trois formes d'histoire, monumentale, traditionnelle et critique, rendent possible. En ce sens, l'histoire n'existe que pour le présent, car elle est ce qui permet de se construire une individualité, une personnalité.

En réalité, il semble que Nietzsche pense que l'histoire existe en dépit du passé, il ne penche jamais vers une approche historiographique. Dans la *Seconde Considération inactuelle*, sa principale préoccupation reste la formation d'une personnalité forte. « Chaque individu doit organiser son chaos intérieur en réfléchissant à ses véritables besoins. Il faudra bien un jour que son honnêteté, son caractère fort et véridique se refuse à toujours répéter, apprendre, imiter »<sup>188</sup>. Mais, l'intérêt pour l'individu est chez Nietzsche en même temps un intérêt politique. Dans la *Troisième Considération inactuelle*, « Schopenhauer éducateur », Nietzsche demandait : « Si la philosophie n'est pas beaucoup estimée aujourd'hui, que l'on s'interroge seulement pourquoi de nos jours aucun chef de guerre, aucun grand homme d'État ne se réclame d'elle (...) les hommes

---

<sup>187</sup> VP II, III, II, 5, # 288.

<sup>188</sup> CI II, # 10, p. 169.



qui sont appelés à chercher le pouvoir devraient savoir quelle source d'héroïsme coule en elle »<sup>189</sup>. Les conclusions sur la philosophie ici sont transposables au traitement de l'histoire par Nietzsche. La raison pour laquelle Nietzsche rapproche l'histoire de la politique est la même que celle pour laquelle il rapproche l'oubli de l'action. « On n'oublie pas lorsque l'on veut oublier », dit-il dans *Aurore*, « il vaut mieux profiter de l'occasion pour tenter quelque chose de nouveau : à savoir, progresser dans la *loyauté envers soi* (...) »<sup>190</sup>. C'est par l'action que l'homme change les choses, en se changeant lui-même.

L'action agit comme faculté d'effacement de traces, car l'oubli n'est pas réellement possible. L'homme s'étonne « de ne pouvoir apprendre l'oubli et de toujours rester prisonnier du passé : aussi loin, aussi vite qu'il coure, sa chaîne court avec lui »<sup>191</sup>. Son seul moyen de prévenir l'effet nuisible d'un trop de mémoire, est la « consommation » des expériences. « L'oubli n'existe pas dans le règne organique; mais une certaine façon de *digérer* le vécu »<sup>192</sup>. Nietzsche utilise des termes biologiques (consommation, digestion) pour décrire les expériences que l'on traverse, car c'est le corps qui est le guide en matière de connaissance. L'âme, l'esprit, le sujet, la substance, ce sont des notions philosophiques qui induisent en erreur. Il se trouve que ce sujet est multiple, travaillé par de nombreuses forces qui vont dans des directions diverses, souvent opposées les unes aux autres. Il faut savoir écouter ses instincts pour voir qu'il est difficile d'assigner un acte à un agent, que cette réflexion n'est qu'une affirmation logique et non réelle. Le retour au corps n'implique pas pour autant la négation de

---

<sup>189</sup> CI III, # 8, p. 94.

<sup>190</sup> *Aurore*, L III, #167.

<sup>191</sup> CI II, # 1, p. 95.

<sup>192</sup> VP I, L II, II, 2, # 97.

l'esprit. « Toute vie organique, en tant que *mouvement visible*, est *coordonnée à un phénomène spirituel*. Un être organique est l'expression visible d'un *esprit* »<sup>193</sup>. L'âme et l'esprit ne s'opposent pas l'un à l'autre dans la conception nietzschéenne de l'homme. L'esprit est justement ce qui permet d'organiser les instincts, d'assimiler les impressions, de simplifier la réalité pour qu'elle soit devenue viable pour un individu<sup>194</sup>. Mais il serait erroné de croire que cet individu a une identité stable : il ne cesse de changer avec chaque expérience.

La question de la mémoire et de l'oubli se réduit à la « santé » de l'individu. « Plus la nature profonde d'un individu possède des racines vigoureuses, plus grande sera la part du passé qu'il pourra assimiler ou accaparer », dit Nietzsche dans la *Seconde Inactuelle* : « ce qu'une telle nature ne parvient pas à maîtriser, elle l'oublie; cela n'existe plus, l'horizon est entièrement fermé (...) chaque être vivant ne peut être sain, fort, fécond qu'à l'intérieur d'un horizon déterminé »<sup>195</sup>. Tout jugement, autant que toute action nouvelle, reposent sur la mémoire, sur le travail d'assimilation et de sélection qui a été déjà fait<sup>196</sup>.

L'héritage est une autre manière pour Nietzsche de parler de la mémoire. Seulement, cet héritage n'est pas un moyen d'éterniser un état, de figer des convictions, mais de faire avancer la pensée, de permettre justement de changer. L'héritage est l'accumulation de perspectives, le fond qui constitue tout d'abord l'homme comme « homme », être humain, en lui permettant d'incorporer les créations des hommes

---

<sup>193</sup> VP I, L II, III, 2, #209.

<sup>194</sup> VP I, II, II, 2, # 95 : « L' « esprit » n'est qu'un moyen et un *outil* au service de la vie supérieure, de l'élévation croissante de la vie; [...] ». Si l'esprit et le corps ne se contredisent plus dans la philosophie nietzschéenne, c'est aussi parce qu'ils ont perdu leur spécificité fondamentale à définir la nature humaine, se perdant dans le cadre plus large de la « vie », notion qui est plus fondamentale en fait pour Nietzsche.

<sup>195</sup> CI II, # 1.

<sup>196</sup> VP I, L I, II, 4, # 139.

passés, le monde d'idées et de sentiments par eux découverts. Toutefois, l'importance majeure pour Nietzsche de l'héritage ne consiste pas seulement dans cet aspect, mais aussi dans le fait qu'il constitue la résistance contre laquelle l'homme du présent puisse exercer sa liberté, les perspectives dont il doit s'affranchir en découvrant d'autres pour se prouver à lui-même sa liberté. C'est cette participation à un long processus de création qui élève l'homme et qui justifie pourquoi, pour Nietzsche, l'histoire est faite au présent en même temps qu'elle révère le passé.

## **Conclusion**

Dans ce travail, nous avons tenté de dégager la conception de l'histoire de Nietzsche, en partant de son premier texte sur l'histoire, la *Deuxième Considération Inactuelle*, et jusqu'aux derniers écrits, en passant par une comparaison avec la conception hégélienne de l'histoire. La clé de ce parcours nous a paru être la notion d'oubli chez Nietzsche. Commenant sa considération sur l'histoire avec l'oubli, Nietzsche voulait montrer que toute étude qu'on entreprend ne peut pas viser une construction d'archives, car toute recherche devrait être une recherche personnelle, qui apporte quelque chose à l'individu. La nécessité de l'oubli dans le cadre d'une vie saine était le point de départ pour la compréhension des actes humains en général. Autant les hommes du passé que ceux vivant maintenant doivent premièrement vivre leur vie et la connaissance ne peut être qu'au service de cette vie. C'est ainsi que l'histoire devenait une quête personnelle de chacun et qu'elle ne pouvait pas être considérée fixée pour toujours. « Un fait, une œuvre a pour chaque époque et pour chaque sorte d'homme nouvelle une éloquence *nouvelle*. L'histoire proclame sans cesse des *vérités neuves* »<sup>197</sup>.

L'approche individuelle de l'histoire n'était pourtant pas pour Nietzsche une pure falsification du passé, mais une confrontation de chacun avec le passé. Savoir d'où l'on vient, comment d'autres hommes ont vécu, n'était utile qu'en vue de l'action. L'histoire aide à trouver un sens à son existence, mais ce sens c'est nous-mêmes qui devons le trouver, nous le donner. Pour que la vie ne soit pas seulement une vie animale, ignorant ses propres conditions et possibilités, elle doit s'affirmer elle-même. L'étude de

l'histoire n'est là que pour assumer à faire l'histoire, que pour donner naissance à un futur. La distinction entre une vie décadente et une vie ascendante est pour Nietzsche une manière d'inciter à assumer sa propre vie, d'en faire quelque chose. Cet accent sur les possibilités de l'individu comme donnant sens à la vie, à l'existence de l'espèce humaine, se plaçait en nette contradiction avec une conception de l'histoire qui relevait le déterminisme de l'évolution historique des hommes. Contre la conception hégélienne de l'histoire, Nietzsche affirme que la liberté de l'homme ne se retrouve pas à cause d'un progrès de l'humanité, mais dans une lutte constante pour celle-ci à l'intérieur de l'individu. Il n'y a finalement aucun acquis de l'histoire qui dispenserai d'un effort présent, mais un travail toujours à recommencer, comme s'il s'agissait d'avoir à payer pour le don de vie que l'on a reçu. Il n'y a pas de perspective globale sur l'histoire, car elle est encore et toujours le fruit de chaque individu.

Cette situation fragmentée de l'histoire ne permet pas non plus de prévoir le cours du monde. Malgré les faits, la possibilité que les conditions de vie changent complètement, qu'une nouvelle forme d'existence apparaisse, est un doute qui ne nous permet pas d'affirmer ni la stabilité du monde actuel, ni que nous savons réellement tout ce que les hommes veulent maintenant. Le problème de la démocratie, dont nous avons fait mention comme état du monde contemporain, n'est pas résolu sur le plan de sa durée possible, de son adéquation à ce que les hommes désirent. Les désirs eux-mêmes sont susceptibles de changer si d'autres valeurs apparaissent. Nous pouvons dire qu'il y a une continuité dans l'histoire, mais elle reste cependant tout à fait indéterminée quant à son futur.

---

<sup>197</sup> VP I, II, II, 2, # 135.

## Bibliographie

### Abréviations

NIETZSCHE :

*Considérations Inactuelles*, CI

*Humain trop humain*, HTH

*Gai savoir*, GS

*Généalogie de la morale*, GM

*Ainsi parlait Zarathoustra*, Z

*Par delà bien et mal*, PBM

*La volonté de puissance*, VP

RICOEUR :

*Temps et Récit*, T&R

*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, MHO.

### Œuvres de Nietzsche

Édition de référence : Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke, kritische Studienausgabe*, München-Berlin-New York, DTV- Walter de Gruyter, 1980, 15 vol. (abréviation KSA).

Traductions françaises :

*Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Georges-Arthur Goldschmidt, Librairie Générale Française, Le livre de poche, Paris, 1972.

*Antéchrist*, trad. Éric Blondel, GF Flammarion, Paris, 1996.

*Aurore*, trad. Julien Hervier, Gallimard, Folio-essais, Paris, 2000

*Considérations Inactuelles I et II*, trad. Pierre Rusch, Gallimard, Folio-essais, Paris, 2001.

*Considérations Inactuelles III et IV*, trad. Henri-Alexis Baatsch, Pascal David, Cornélius Heim, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Gallimard, Folio-essais, Paris, 2001.

*Crépuscule des idoles* suivi de *Le cas Wagner*, trad. Henri Albert, GF Flammarion, Paris, 1985.

*Ecce homo. Nietzsche contre Wagner*, trad. Éric Blondel, GF Flammarion, Paris, 1992.

*Gai savoir*, trad. Patrick Wotling, GF Flammarion, Paris, 2000.

*Généalogie de la morale*, trad. Patrick Wotling, Librairie Générale Française, Le livre de poche, Paris, 2000.

*Humain trop humain*, trad. Angèle Kremer-Marietti, Librairie Générale Française, Le livre de poche, Paris, 1995.

*Naissance de la tragédie*, trad. Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Gallimard, Folio-essais, Paris, 2000.

*Par delà bien et mal*, trad. Patrick Wotling, GF Flammarion, Paris, 2000.

*Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, trad. Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, Gallimard, Folio-essais, Paris, 2000.

*Volonté de puissance I*, trad. Geneviève Bianquis, Gallimard, Tel, Paris, 2000.

*Volonté de puissance II*, trad. Geneviève Bianquis, Gallimard, Tel, Paris, 2002.

### Littérature secondaire

ANKERSMIT, F. R., "The sublime dissociation of the past : or how to be(come) what one is no longer", *History and Theory*, October 2001, p. 295 – 323.

BAMBACH, Charles R., "History and Ontology. A Reading of Nietzsche's Second *Untimely Meditation*", *Philosophy Today*, Fall 1990, p. 259 – 272.

BARASH, Jeffrey Andrew, « Les sources de la mémoire », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1998, (1), p. 137 – 148.

BERKOWITZ, Peter, "Nietzsche's Ethics of History", *The Review of Politics*, 1994, 56 (1), p. 5 – 27.

BREAZEALE, Daniel, "Nietzsche, Critical History, and *Das Pathos der Richtertums*", *Revue internationale de philosophie*, 2000, 54 (211), p. 57 – 76.

CHAMPEAUX, Jeanne, « Fatalisme et volontarisme chez Nietzsche », dans *Lectures de Nietzsche*, dir. Jean-François Balaudé et Patrick Wotling, Librairie Générale française, Le livre de poche, 2000, p.161-207.

CONSTANTINIDÈS, Yannis, « Nietzsche législateur », dans *Lectures de Nietzsche*, dir. Jean-François Balaudé et Patrick Wotling, Librairie Générale française, Le livre de poche, 2000, p.208 – 282.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, rééd. 1988.

DERRIDA, Jacques, *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Champs Flammarion, 1978.

FERRY, Luc et RENAUT, Alain, « Ce qui a besoin d'être démontré ne vaut pas grand-chose », dans *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, ouvrage collectif, Éditions Grasset & Fasquelle, Le livre de poche, 1991, p.135 – 160.

FOUCAULT, Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans *Lectures de Nietzsche*, dir. Jean-François Balaudé et Patrick Wotling, Librairie Générale française, Le livre de poche, 2000, p. 102 -130.

GOLD, Daniel, "The horizon of history and the production of the « strong personality »", *International Studies in Philosophy*, 31 (3), p. 133 – 142.

GRANIER, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éd. du Seuil, 1966.

GUERY, François, « Allégories de Nietzsche : leur portée, leur interprétation », dans *Études Germaniques*, Avril-Juin 2000, v. 55 (2), p. 291 – 302.

HAAR, Michel, « Heidegger : une lecture ambivalente », *Magazine littéraire*, Hors-série : Nietzsche, no. 3 – 4<sup>e</sup> trimestre 2001, p. 76 – 79.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1963.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, 2 vol., Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1971.

HILLARD, Derek, "History as a dual process : Nietzsche on exchange and power", *Nietzsche – Studien*, 2002, 31, p. 40 – 56.

IRWIN, William, "Philosophy and the History of Philosophy: On the Advantage of Nietzsche", *American Catholic Philosophical Quarterly*, Winter 2001, 75 (1), p. 25 – 43.

JANZ, Curt-Paul, *Nietzsche. Biographie*, 3 vol., Gallimard, 1984-1985.

JASPERS, Karl, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, Gallimard, 1950.

KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », trad. Alexandre J.-L. Delamarre, Jean-René Ladmiral, Marc B. de Launay, Jean-Marie Vaysse, Luc Ferry et Heinz Wismann, Gallimard, Folio, Paris, 1985.

KAUFMANN, Walter A., *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1950.

KESSLER, Mathieu, « Nietzsche et la métaphysique », *Revue internationale de philosophie*, 2000, 54 (211), p. 119 – 134.

LE RIDER, Jacques, « La vie, L'histoire et la mémoire dans la *Seconde Considération Inactuelle* de Nietzsche », *Revue Internationale de Philosophie*, 2000, 54 (211), p. 77 – 98.

LOWITH, Karl, *De Hegel à Nietzsche*, Gallimard, 1969.

MERLIO, Gilbert, « Burckhardt éducateur », dans *Études Germaniques*, Avril-Juin 2000, v. 55 (2), p. 203 -219.

MULLER-LAUTER, Wolfgang, *Physiologie de la volonté de puissance*, Allia, Paris, 1998.

NEHAMAS, Alexander, *Nietzsche. Life as Literature*, Harvard University Press, 1985.

PAUL, Jean-Marie, « Vom Nutzen und Nachteil des Historie für das Leben : De l'histoire à la morale », dans *Études Germaniques*, Avril-Juin 2000, v. 55 (2), p. 235 – 248.

PIZER, John, “ The use and abuse of “Ursprung”: on Foucault's reading of Nietzsche”, *Nietzsche – Studien*, 1990, 19, p. 462 – 478.

SCHLECHTA, Karl, *Le cas Nietzsche*, Gallimard, coll. Tel, 1960.

SCHÖBER, Angelika, « L'art de l'histoire selon Nietzsche », dans *Études Germaniques*, Avril-Juin 2000, v. 55 (2), p. 221 – 233.

SEDGWICK, Peter, “The future of Philosophy: Nietzsche, Rorty, and ‘Post-Nietzscheanism’”, *Nietzsche-Studien*, 2000, 29, p. 234 – 251.

TAVOILLOT, Pierre-Henri, « La Généalogie contre le Tribunal du monde. La critique nietzschéenne de la dialectique », dans *Études Germaniques*, Avril-Juin 2000, v. 55 (2), p. 279 – 290.

VAN TONGEREN, Paul J. M., “Nietzsche's Transfiguration of History: Historicality as Transfiguration”, *Epoche*, 1994, 2(2), p. 23 – 46.

WEINRICH, Harald, “Nietzsche's art and power of forgetting”, *Social Science Information*, 1997, 36(1), p. 7 – 14.

WOLF, Kirk, “Nietzsche's genealogical critique”, *Philosophie Today*, 2000, 44 (4), p.404 – 414.

WOTLING, Patrick, « La philosophie est-elle l'ennemie de la vie? », *Le nouvel Observateur*, Hors-série : Nietzsche, no. 48, septembre/octobre 2002, p. 50 – 53.

### **Autres sources**

BOURDÉ, Guy et MARTIN, Hervé, *Les écoles historiques*, Éd. du Seuil, coll. Points-Histoire, 1997.

GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode*, Éditions du Seuil, coll. L'ordre philosophique, 1996.



FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Champs Flammarion, 1992.

KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Éd. Gallimard, Coll. Tel, 1947

MARROU, Henri-Irénée, *De la connaissance historique*, Éd. du Seuil, coll. Points-Histoire, 1954.

RICOEUR, Paul, *Temps et Récit*, 3. vol., Éd. du Seuil, coll. Points- Essais, 1991.

RICOEUR, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éd. du Seuil, coll. L'ordre philosophique, 2000.

VEYNE, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, Éd. du Seuil, coll. Points –Histoire, 1971.