

03175

UNIVERSITE DE NICE SOPHIA ANTIPOLIS

CENTRE DE RECHERCHE D'HISTOIRE DES IDEES

THESE DE DOCTORAT NOUVEAU REGIME

COMMUNAUTE ET SOLITUDE CHEZ NIETZSCHE

Nietzsche, philosophe à part (entière) !?

Présenté et soutenu par : Jacques NANEMA

Sous la direction du Professeur : Pr Clément ROSSET

Composition du Jury

Pr Clément ROSSET, UNSA, Directeur.

Pr Francis GUIBAL, Strasbourg, Rapporteur.

Pr Jean Paul LARTHOMAS, UNSA, Président.

Pr Michel HAAR, Paris Sorbonne, Rapporteur.

ANNEE UNIVERSITAIRE 1994 - 1995

Remerciements

Ce travail est le fruit d'efforts personnels soutenus par la fraternité des uns et l'amitié des autres. Merci à tous et à chacun.

Merci particulièrement au Professeur Clément ROSSET pour m'avoir accompagné dans cette tâche de penser à nouveaux frais avec Nietzsche l'histoire de la philosophie. Avec lui, j'ai appris que « reprendre une tradition », c'est également inventer un avenir qui ne voit le jour que par notre attention critique au passé.

Merci enfin à ma famille pour sa patience et sa confiance.

Titre : **COMMUNAUTÉ ET SOLITUDE CHEZ NIETZSCHE***Nietzsche, philosophie à part (entière) !?*

6 Présentation synoptique de la thèse.

Nietzsche s'était constamment opposé à la métaphysique sans déraciner pour autant son propos du domaine de la philosophie. Ce paradoxe de l'anti-philosophie encore philosophique accompli, malgré Heidegger, l'idée platonicienne de 'gigantomachie' tout comme il esquive lucidement les deux figures pascaliennes de l'excès (exclure la raison ou n'admettre qu'elle). En se voulant 'philosophie à part entière' tout en se considérant 'philosophie à part', Nietzsche hissait au niveau de la pensée la tension qui marqua, durant sa vie solitaire, ses rapports complexes avec l'Allemagne. Pour lui, «être un bon Allemand, c'est se dépouiller du germanisme». Ainsi, «l'esprit libre» de toute servitude idéologique dessine dans l'espace de la pensée, le portrait indécidable du voyageur «sans-patrie» dans le monde de la vie. La vie et la pensée de Nietzsche témoignent d'une unité qui invite les interprètes d'ordinaire partisans et pressés, à considérer patiemment et à comprendre ce paradoxe de l'appartenance distante.

De Heidegger aux écoles françaises, la réception de Nietzsche se fait selon un mode caricatural, exclusif : le propos nietzschéen est tantôt réduit à accomplir-achever l'épopée du platonisme qu'il tournait pourtant en dérision, tantôt "déporté" du domaine philosophique vers celui des idéologies politiques ou mystiques. Cette étude se propose non seulement d'élucider la double dérive idéologique de l'interprétation de Nietzsche, mais aussi de montrer que le malaise qu'elle manifeste invite le lecteur à retrouver, par-delà la mauvaise foi des «ruminants universitaires», le "différentialisme" ou l'enthousiasme délirant des interprètes révolutionnaires, le mode paradoxal de "l'enracinement" de la critique nietzschéenne dans la tradition philosophique. Soutenu par un sens musical et un souci généalogique de l'harmonie, le propos nietzschéen se "rapporte" constamment aux différentes écoles en concurrence dans l'histoire polémique de la philosophie tout en se montrant irréductible à aucune d'elles, "inclassable" (non classique) parce que prompt à conjurer la démesure inhérente à tout esprit de système.

NANÉMA Jacques.

Soutenance le **14 Juin 1995** (14h.30) à Nice, UFR LETTRES, Amphi 212.Directeur de Thèse : M. Clément **ROSSET**, C.R.H.I., Nice.Membres du Jury M. Michel **HAAR**, Paris I, Panthéon-Sorbonne.M. Jean Paul **LARTHOMAS**, C.R.H.I., Nice (Président).M. Francis **GUIBAL**, U.S.H.S, Strasbourg.

Sigles et abréviations.

A. ŒUVRES de NIETZSCHE.

01. L'Antéchrist : **Ant.**
02. Aurore : **Aur.**
03. Considérations inactuelles : **CIn.**
04. Contribution à la généalogie de la morale : **C G M**
05. Le crépuscule des idoles : **C I**
06. Divagations d'un inactuel : **DIn.**
07. Ecce homo : **E H**
08. Le gai savoir : **G S**
09. La généalogie de la morale : **G M**
10. Humain, trop humain I & II : **H T H I & II**
11. Le livre du philosophe : **L P**
12. La naissance de la tragédie : **N T**
13. Nietzsche contre Wagner : **N C W**
14. Par-delà bien et mal : **P B M**
15. La philosophie à l'époque des tragiques grecs : **P E T G**
16. La volonté de puissance : **V P**
17. Le voyageur et son ombre : **V O**
18. Le cas Wagner : **C W** (suivi de Nietzsche contre Wagner : **CWNCW**)
19. Ainsi Parlait Zarathoustra : **A P Z**

B. Autres références.

01. Chemins qui ne mènent nulle part (Heidegger) : **Chemins**
02. Colloque de Royaumont : **C R**
03. Critique de la raison pure (Kant) : **C R P**
04. Essais et conférences (Heidegger) : **E C**
05. Investigations philosophiques (Wittgenstein) : **I P**
06. Méditations métaphysiques (Descartes) : **M M**
07. Nietzsche I & II (Heidegger) : **N I** ou **II**
08. Nietzsche, Hölderlin et la Grèce (C.R.H.I.) : **N H G**
09. Nouvelles lectures de Nietzsche (C.R.H.I.) : **N L N**
10. La philosophie de Nietzsche (Fink) : **P N**
11. Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens : **P N S N**
12. Remarques mêlées (Wittgenstein) : **R M**
13. Revue internationale de philosophie : **R I P**

AVANT-PROPOS : fortune et infortune d'une pensée.

« Il y a des adversaires de la philosophie et l'on fait bien de les écouter surtout quand ils déconseillent la métaphysique (...) et préconisent en revanche de se purger grâce à la physique, comme Goethe ou de se guérir par la musique, comme Richard Wagner »⁷⁶.

Si un grand nombre d'auteurs suscitent aisément quelque intérêt dans l'attention de l'immense minorité des lecteurs, très peu, cependant, conservent cet intérêt et restent eux-mêmes, dans la mesure où la profondeur inépuisable de leur intuition assure une survie de la pensée, comme des flammes vivantes dans le panorama polychrome de l'histoire des idées. Mais, il ne suffit pas que la postérité épilogue longtemps sur un auteur pour que son propos s'en trouve mieux entendu. Le tapage publicitaire que fait l'armée des fidèles ou des adversaires d'une pensée n'en détermine pas *ipso facto* la bonne intelligence, car celle-ci dépend moins de la quantité que de la qualité des oreilles à l'écoute. Non seulement les oreilles, en bonnes gardiennes de la coutume, n'entendent que ce qu'elles veulent bien entendre, mais encore, elles associent tout propos critique et original à la folie ; comme l'indiquait Héraclite, les chiens aboient à ceux qu'ils ne connaissent pas. A travers la critique nietzschéenne de la métaphysique et sa réception, se joue le destin de toute singularité et s'éprouve pleinement le défi de la "différence" en philosophie.

Le propos de Nietzsche est souvent tombé dans les oreilles rendues sourdes par l'excès de sympathie (d'amis au zèle plus que suspect — HTH, II, 129 —) ou par la haine (d'adversaires de mauvaise foi). Il n'a pas eu droit aux "fines et musicales oreilles" dont il rêvait, mais aux grandes oreilles bruyantes de préjugés et acquises à la tradition métaphysique qu'il tournait magistralement en dérision. *"Il est inévitable, et même juste, prévenait-il, que nos plus hautes intuitions apparaissent comme des folies, sinon comme des crimes, lorsqu'elles parviennent indûment aux oreilles de ceux qui ne sont ni faits pour elles ni prédestinés à les entendre"* (PBM, 2°, «L'esprit libre», 30). Il n'aura donc pas suffi que le propos nietzschéen ait manqué des oreilles qu'il lui fallait, il a fallu qu'il soit livré en pâture aux

⁷⁶NIETZSCHE Friedrich (1844-1900) in PETG, 1, p. 12. Cet aphorisme exprime quelques idées essentielles dont l'ignorance ou la sous-estimation ont induit des ratures remarquables dans l'interprétation de Nietzsche. D'abord, sa critique de la raison n'est en aucun cas solidaire d'une profession de foi obscurantiste, irrationaliste. Nietzsche n'est pas l'ennemi de la raison, des sciences : il conseille la physique comme remède aux fantaisies idéalistes, métaphysiques. Ensuite, il comige l'angélisme de la métaphysique par la musique, en tant que celle-ci célèbre la vie, «rend plus philosophe», exprime et accroît la joie de vivre, dit oui à la vie. On ne trahirait pas Nietzsche en substituant, comme il le fit lui-même, le nom de Bizet à celui de Wagner que Nietzsche, après l'avoir longtemps admiré et salué sur fond de malentendus, a fini par dénoncer comme figure du mensonge et de l'hypocrisie modernes, complice de la lassitude chrétienne de vivre (GM, III, 3) et, en définitive, du nihilisme (in CW, épilogue, «Wagner le cagliostro de la modernité»), comme figure sacerdotale (in NCW, «Wagner, apôtre de la chasteté» : "la haine de la vie a-t-elle fini par prévaloir chez lui comme chez Flaubert ? (...) Car Parsifal est une œuvre perfide, hargneuse, un empoisonnement secret des fondements de la vie ..."). Wagner lui apparaît finalement comme le prêtre et l'ouvrier par excellence du néant.

oreilles de ceux qui ne pouvaient l'entendre qu'à la seule condition d'en produire des doubles (de lui supposer des sens cachés, des intentions secrètes) qui ont fini paradoxalement, à leur tour, par reproduire et compliquer la pensée qu'ils se donnaient pour objectif d'expliquer, d'élucider. D'un interprète à l'autre (de Heidegger à Deleuze par exemple), on passe de la banalisation expéditive à l'exaltation idéologique du nom et des écrits de Nietzsche. Les excès contraires (dans lesquels sombrent les écoles d'interprétation) qui rythment et scandent la dynamique des disputes entre les anti-nietzschéens (francs ou masqués) et les nietzschéens (officiels) empêchent que le propos de Nietzsche marque la solitude ou la distance (singularité) qu'il s'attribuait au-delà de toute forme de parenté ou de ressemblance (communauté) avec les philosophes classiques.

Depuis quelques décennies, des flots d'interprétations et de controverses déferlent sur le propos de celui qui fut l'un des penseurs les plus germanophobes² que l'Allemagne ait portés, au point d'éclipser ou de travestir sa teneur. Il est tantôt assimilé à des formes de communauté qu'il récusait ouvertement : d'abord à la communauté visible, nationale, historique dont les fièvres identitaires enfantèrent la monstruosité politique que chacun sait. Dans ses écrits, mais aussi dans sa vie déracinée (instable et résolument errante), Nietzsche s'était pourtant constamment défendu d'avoir quelque lien (de parenté, de nationalité, de pensée ou de goût) avec ses compatriotes en général et ses parents en particuliers : "*(...) dans mes veines, écrivait-il, pas une goutte de sang mauvais, et surtout pas de sang allemand. Quand je cherche mon plus exact opposé, l'incommensurable bassesse des instincts, je trouve toujours ma mère et ma sœur — me croire une «parenté» avec cette canaille serait blasphémer ma nature divine (...) C'est avec ses parents que l'on a le moins de parenté (...)*" (EH, «Pourquoi je suis si sage», 3). De même, depuis Heidegger, les dignitaires consciencieux de la tradition philosophique ne savent qu'assimiler sa pensée à la communauté invisible (de pensée), spirituelle, trans-historique et philosophique bien que Nietzsche n'ait cessé de marquer et de faire remarquer la différence de ton, de style et aussi de principe entre son propos et le platonisme (préoccupé de vérité et de bonheur : vérité — vertu — bonheur) en général et celui de Kant en particulier (désigné comme "la décadence allemande faite philosophie" — Ant., 11 —).

²Les textes qui racontent la germanophobie de Nietzsche sont répartis particulièrement dans les ouvrages suivants : PBM, VIII, «Peuples et Patries», CI, «Ce qui manque aux Allemands», GS (103, 104, 105, 146, 357, 358, 377), CWN CW, Ant. (8 à 11, 60, 61), EH (Pourquoi je suis avisé). La préférence de Nietzsche allait au Sud, à la Méditerranée (la France, l'Italie). Nietzsche détestait aussi bien l'Allemagne des officiers prussiens, des artistes que celle de la populace sylvestre, religieuse ou des penseurs (théologiens masqués : la philosophie allemande était, à ses yeux, fille du pasteur protestant). Contre l'esprit de sérieux et de lourdeur dans la pensée, contre les solennités sacerdotales (de l'Allemagne), Nietzsche théorisait une certaine légèreté, un certain sens de la fête (GS, II, 89) et du jeu (des Grecs et des français). Comme un visionnaire, il semblait pressentir les lourdes menaces et les fièvres du nationalisme (ce mensonge de l'auto-idolâtrie raciale) qui risquaient d'assaillir sa communauté d'origine. Pour conjurer de tels risques, lui, l'Anti-Kant par excellence, l'amoureux du voyage, préconisait avant l'heure la constitution de l'Europe (HTH, I, VIII, 475 «L'homme européen et la destruction des nations»).

Outre cette confusion avec la métaphysique, le propos nietzschéen est également exalté et mis au service d'une certaine idéologie de la différence qui, le mettant trop en marge de la tradition philosophique, limite et confine son propos dans des préoccupations autres que philosophiques. Ce fait de l'isolement de Nietzsche par les interprètes révolutionnaires loin du domaine proprement philosophique a pour inconvénient majeur de donner purement et simplement, à l'instar de l'interprétation heideggerienne, à la polémique qu'il engageait contre la tradition, une fin de non-recevoir maquillée de réticences et de restrictions subtiles. Loin d'avoir aidé à élucider la teneur singulière du propos de Nietzsche, les diverses écoles d'interprétation ont, du fait de leur caractère souvent excessif, exclusif (idéologique) contribué à exacerber les malentendus de telle sorte que, malgré la confuse et massive popularité dont il jouit, on peut raisonnablement dire que ce propos qui sait protester en permanence contre les interprétations réductrices, garde cependant encore tout de son «inactualité» et de son «intempestivité». Livré aux écoles d'interprétation, le propos de Nietzsche oscille en permanence entre deux formes d'excès : la banalisation expéditive (dilution dans le déjà-dit platonicien, métaphysique) ou le rejet pur et simple hors du domaine philosophique.

La dispute que Nietzsche avait engagée au cours de sa vie itinérante à l'encontre de la tradition métaphysique (et de toute forme de tradition, de consensus ou de communauté) se heurte encore de nos jours à la surdité ou à la mauvaise foi de certains interprètes (race besogneuse de chameaux traversant le désert bruyant de la post-modernité chargés des idoles métaphysiques et morales, caste étrange de «ruminants universitaires» résolument armés de leur manuel catéchistique) qui ne savent recevoir et entendre la critique nietzschéenne qu'à la condition de la réduire à n'être que l'ultime accomplissement de ce qu'elle voulait réfuter. Pourtant, Nietzsche avait toujours protesté énergiquement contre toute assimilation de son propos à la métaphysique (comme il protestait contre toute assimilation de sa personne à la nation allemande) ; il se voulait et se disait un philosophe à part tout en se considérant comme un philosophe à part entière. Aujourd'hui encore, pour qui prend la peine de le lire par-delà l'interposition et l'ombre heideggeriennes ou par-delà le brouillard des clichés idéologiques, des indignations ou des enthousiasmes fiévreux, le propos de Nietzsche semble résister à la confusion et indiquer sa singulière nouveauté par rapport à la métaphysique (que celle-ci soit platonicienne, classique ou kantienne, critique) sans pour autant perdre de sa pertinence philosophique.

Soucieux de réconcilier, contre une tradition bardée de catégories dichotomiques, pensée et réalité, philosophie et existence, raison et instinct, l'homme et le monde, Nietzsche se définissait comme un "philosophe à part entière" sans pour autant consentir à confondre son interrogation avec le platonisme. Mais, la vulgarisation de l'œuvre nietzschéenne s'est faite le plus souvent au détriment de son intelligence puisqu'elle servait surtout de caution à des idéologies ou à des appétits obscurs auxquels elle était étrangère. Elle proposait une

pédagogie de la lecture faite de silence, d'attention aiguë, de respect de la différence (le bon lecteur est doté de fines et musicales oreilles), mais l'œuvre nietzschéenne semble n'avoir eu droit qu'aux grandes oreilles (bruyantes, inattentives et sourdes) : celles des politiciens, des foules et troupeaux religieux et celles des "machines à mâcher" l'ordre métaphysique inauguré par Platon et entretenu par les divers gardiens du mystérieux et des superstitions³. Dissimulé, assimilé, aseptisé, remanié et mis en ordre, le propos nietzschéen a fait les frais des interprétations les plus fantaisistes qui l'ont, au gré des indignations ou des enthousiasmes les plus passionnés, éclipsé et même remplacé. Jamais texte n'a été aussi confondu aux prétextes, jamais, auteur n'a été aussi confondu à ses traducteurs et interprètes.

Jusqu'à présent, la plupart des interprétations ont excellé soit dans l'art d'inventer en Nietzsche un idéologue ou un simple artiste pour refuser ou minimiser le penseur, quand ce dernier n'était reconnu qu'à la condition qu'il endosse le manteau et assume le portrait du métaphysicien. De Heidegger qui en faisait le dernier serviteur de la métaphysique (un penseur servile parce que jouet, malgré lui, de ce qu'il croyait combattre) à des interprètes contemporains tels que M. Haar, H. Birault C. Rosset et Blondel que fascine surtout l'artiste (Nietzsche esthète, musicien), en passant par Deleuze, Derrida, Foucault, Kremer-Marietti, Klossowski, Bataille ou Mattéi, Janicaud et Granarolo, des profils de Nietzsche se dressent aussi complexes que contradictoires, quelquefois sur fond de réticences, de méprises ou même de refus et, souvent, au prix d'efforts d'aseptisation pour le moins suspects. L'histoire de l'interprétation des écrits de Nietzsche est aussi celle d'une propension frénétique des interprètes à "classer" et à contenir son propos dans la guerre des camps et chapelles idéologiques (opposition et confrontation des doctrines et systèmes), alors même que Nietzsche concevait la philosophie, non comme une "fabrique" de systèmes abstraits, mais comme l'occasion d'inventer une manière originale, non exclusive (non moralisatrice, non communautaire, non disciplinaire) de penser ou de sentir la réalité, un art solitaire de vivre : *"La philosophie, telle que je l'ai toujours comprise et vécue, rappelait-il, consiste à vivre volontairement dans les glaces et les cimes, — à rechercher tout ce qui dans l'existence dépayse et fait question, tout ce qui, jusqu'alors, a été mis au ban par la morale"* (EH, av. prop. 3). Selon Nietzsche, *"l'activité du philosophe ne le signale jamais à l'attention d'un «public», à l'approbation des masses et au cœur enthousiaste de ses contemporains. Faire route en solitaire fait partie de la condition du philosophe (...)"* (PETG, 8).

³Le sens étymologique de ce terme peut en faire ce qui caractérise l'esprit métaphysique (supra-stare, tenir ou se tenir au-dessus de). L'attitude métaphysique consiste à poser sur et contre ce qui est, une autre entité (supra-ponere). L'acte de dédoubler la réalité, de lire ce qui est comme devant dépendre d'une réalité première ou comme devant préparer à une réalité ultime est par excellence métaphysique.

Le propos de cette nouvelle thèse est de mettre en lumière le malaise de l'interprétation et ensuite de le rapporter d'une part au fait que la plupart des interprètes ne savent lire Nietzsche que de façon schématique, dans un esprit doctrinaire (nature idéologique de l'interprétation) et d'autre part au fait que subsiste, dans le propos même de Nietzsche, une tension permanente (un chiasme entre communauté et solitude) qui n'est pas sans rapport avec les relations paradoxales qu'il entretint avec la communauté (sociale, nationale, religieuse, linguistique, géopolitique) allemande. La tension qui détermina les rapports de Nietzsche avec l'Allemagne marque aussi, à mon sens, les rapports qu'il entretint avec la tradition philosophique. La critique des interprétations en passe de devenir traditionnelles ne saurait, à mon sens, imposer à son tour une autre lecture exclusive, mais plutôt, proposer des éléments et des raisons pour une lecture non idéologique (non doctrinaire, non exclusive) de Nietzsche en mesure de prendre acte de l'enracinement de son propos dans la philosophie (et non pas dans la poésie, dans la politique ou dans la philologie pure) sans pour autant nier la rupture qu'il opère d'avec la métaphysique et le moralisme. En termes clairs, le mode double et paradoxal de rapports avec la communauté physique, visible, caractérise aussi les relations intellectuelles entre Nietzsche et la communauté invisible, spirituelle des philosophes classiques. Entre Nietzsche et les autres philosophes, il y a, dans une simultanéité paradoxale, des parentés et des convergences qui sont aussi le lieu de confrontations et de divergences remarquablement ténues. De même que la présence massive de sa communauté d'origine et de langue (l'Allemagne dont il était issu et dont il pratiquait la langue) dans sa vie n'empêchait pas Nietzsche d'éprouver une véritable solitude, de même les relations multiples et complexes qu'il entretient avec la tradition philosophique ne réduisent jamais la singularité de son propos car *"Nietzsche n'est pas réductible à une doctrine, ni à une attitude, (qu')il ne se laisse pas accaparer par aucun parti"*⁴.

Étant donné que le problème majeur que pose à la postérité la pensée de Nietzsche est celui de son interprétation (soit pour l'inclure dans l'épopée du platonisme, soit pour l'en exclure au risque d'isoler Nietzsche purement et simplement de l'histoire de la philosophie), il est presque normal, après un bref état des lieux, de s'attacher à mettre en lumière la problématique (ou tragédie) de l'interprétation en étudiant de quelles manières et à quels niveaux le propos de Nietzsche se montre assez subtil, prudent, complexe et mesuré pour glisser nécessairement hors de toute interprétation idéologique réductionniste et affirmer sa spécificité propre.

⁴Telle était la conclusion de l'intervention de Édouard Gaède à Royaumont, et aussi de Jean-Étienne Marie dans NLN : "Nietzsche, me semble-t-il, n'est pas plus l'homme d'une idéologie que d'une anti-idéologie. Il serait plutôt un non idéologue, un voyageur intrépide de l'homme saisi dans sa totalité des profondeurs non dites jusqu'alors jusqu'aux extrêmes surtensions de l'être (...) homme de contexte social, mais aussi et surtout, de solitude" (pp. 163-164).

I. MALISE de L'INTERPRÉTATION : j'étudierai dans cette première partie les figures et les raisons de la dérive idéologique des diverses interprétations subies par le propos nietzschéen. L'interprétation oscille traditionnellement entre la confusion idéologique de Nietzsche à la métaphysique qu'il récusait et l'exaltation idéologique de la singularité qu'il revendiquait de telle sorte que Nietzsche est comme sommé, s'il veut prétendre à la qualité de philosophe, d'être nécessairement métaphysicien ou alors de n'être plus qu'un non-philosophe (simple écrivain, poète, philologue, idéologue politique). Cette double dérive de l'interprétation manifeste son malaise profond face à un auteur dont le propos n'était pas, malgré ce que l'on a cru ici et là, de remplacer tel système par tel autre, mais plutôt de dénoncer le dogmatisme inhérent à tout esprit de système (tel système lui servant occasionnellement d'antidote à tel autre). Contre donc ce qui apparaît comme la nature et le destin idéologiques de l'interprétation, il faudra reconnaître que Nietzsche n'est ni le «métaphysicien malgré lui» dessiné par Heidegger et les siens, ni l'auteur qui n'avait plus rien à voir ou à faire avec la philosophie. Non seulement, si nous relisons la polémique nietzschéenne de la métaphysique selon une perspective pascalienne, nous verrons que, c'est en se moquant de la philosophie qu'elle reste encore proprement philosophique, mais encore, si nous refusons l'équation étrangement simpliste heideggérienne entre "tradition philosophique" et "métaphysique", nous comprendrons qu'il est bien possible, comme le fait Nietzsche, de refuser le mode métaphysique de philosopher tout en restant un philosophe à part entière. Pour montrer en quoi Nietzsche peut à la fois être «un philosophe à part» et rester «un philosophe à part entière», il ne sera sans doute pas inutile de retrouver, derrière le brouillard théologico-moral du néo-platonisme, le Platon qui, pour définir la philosophie et son histoire, inventa la notion déterminante de "gigantomachie" permanente.

Il nous sera loisible de vérifier que l'oscillation (de l'interprétation) entre l'assimilation de Nietzsche à la communauté et sa relégation dans la différence reflète de façon caricaturale deux types de rapports : ceux que l'esprit libre, le penseur «sans-système» entretenait avec la tradition philosophique (communauté métaphysique) et ceux que le voyageur Nietzsche (ou Zarathoustra le «sans-patrie», le «sans-Dieu») entretenait avec l'Allemagne. Il y a une unité profonde entre la vie de Nietzsche (faite de liens multiples mais aussi de distances) et sa pensée (tissée de parentés, mais soucieuse de préserver sa singularité), entre l'esprit libre et le «sans-patrie», le voyageur "itin-errant" aux pas légers (le danseur) et Zarathoustra, l'homme du chemin(ement) perpétuel. Ces rapports doubles et inclusifs qui marquent la vie et la pensée de Nietzsche n'ont été appréhendés par la plupart des interprétations que de manière exclusive. Désireux de préserver sa spécificité et sa solitude, Nietzsche protestait explicitement contre deux formes d'assimilation : la réduction de sa pensée à la tradition philosophique (la communauté invisible) qu'il tourne en dérision et la noyade de sa personne ou de son style dans la personnalité et la mentalité nationales allemandes qu'il disait lourdement plébéiennes. Fuyant le groupe sous toutes ses formes (sociale, nationale, morale,

religieuse ou politique), il cultivait à travers le personnage symbolique de Zarathoustra ou du voyageur, avec un zèle obsédant, son originalité, sa préférence de la solitude et sa méfiance vis à vis des sécurités communautaires et des pesanteurs grégaires. Craignant d'être confondu aux Allemands (paysans, officiers, pasteurs et philosophes), Nietzsche s'inventait même des origines aristocratiques (une ascendance polonaise). Il haïssait l'Allemagne d'un amour sans complaisance et sans pardon (à la manière de H. Heine) ; il écrivait l'Allemand avec une maîtrise et une délicatesse rares dont seuls les artistes, musiciens et philologues étaient capables. Dans ses rapports avec la communauté invisible des penseurs, Nietzsche se définissait volontiers comme ceux qui sont "(...) *nouveaux, sans nom, difficiles à comprendre, nous autres prémices d'un avenir encore incertain (...)*" (GS, V, 382 «La grande santé»), il s'apparentait logiquement à son Zarathoustra dont la compagnie est aussi un éloignement (comme en témoigne éloquemment le sous-titre : "*un livre pour tous et pour personne*").

II. NIETZSCHE dans la PHILOSOPHIE (CONVERGENCES et DIVERGENCES). S'il ne se laisse pas réduire et épuiser dans les diverses écoles d'interprétation, cela signifie que le problème véritable du propos nietzschéen déborde l'espace polémique de sa réception. Tout en manifestant la mauvaise foi ou l'inaptitude de la postérité à entendre "sa musique" complexe, subtile et paradoxale, les ratures de l'interprétation feraient alors signe vers les rapports problématiques que le solitaire de Sils-Maria aurait entretenus avec toutes sortes de communauté. Nietzsche aurait réussi à hisser au niveau de la pensée son malaise existentiel (avec l'Allemagne, sa communauté d'origine, de langue qu'il n'avait cessé de tenir à distance de lui) au point de le reproduire vis à vis de la tradition philosophique. Il se voulait philosophe à part entière (aussi important que ses prédécesseurs), mais aussi et surtout philosophe à part (loin de leur spiritualisme nihiliste — GS, IV, 294 —, de leur moralisme impénitent et de leur dogmatisme sournois).

De même qu'il se voulait aux antipodes des philosophes antérieurs, à ses yeux, engourdis dans leur parti pris (préjugé) métaphysique, spiritualiste, nihiliste, de même, il se voulait différent de ses compatriotes allemands, pétris de théologie luthérienne plébéenne, assaillis par les fièvres nationalistes (GS, 104) qui, selon lui, à force de parler, d'écrire dans le genre «officier» (prussien) finissaient par penser de même (par exemple «Kant, le fonctionnaire» armé de ses impératifs catégoriques), à force de "*militariser la résonance de leur langue*", l'avaient armée de relents et d'accents "*fortement paysans et vulgaires*". Jamais pays et langue n'avaient engendré un enfant aussi terrible, un penseur aussi apatride que Nietzsche qui rit d'une manière injurieuse, de la bonne conscience, de la fierté, du sérieux germains (Nietzsche associait les Allemands à de "*pauvres ours en qui s'agitent des nymphes et des dieux sylvestres cachés*" (GS, 105 «Les Allemands en tant qu'artistes») et du ton de la langue allemande qu'il opposait à ceux de la langue d'Aristophane, de Pétrone, de Machiavel

(PBM, 2°, 28) et de Montaigne (Cln. III, 2), en affirmant qu'il était "d'une arrogance contraire au bon goût" (Ibidem), incapable de nuances. Mais, Nietzsche savait aussi détecter et admirer l'or logé dans la boue ; il savait mépriser, mais aussi reconnaître, aimer et admirer (Heine, Wagner, Schopenhauer, Laurence Sterne, Kotzebue — HTH, I, 113 et 170 —). Il se réclamait de la famille spirituelle de «Goethe, l'Allemand exceptionnel» (GS, 103) et de ceux qui savaient donner à la langue allemande une saveur et une légèreté toutes particulières (EH, «Pourquoi j'écris de si bons livres», 4 : "avant de m'avoir lu, on ne sait pas ce que l'on peut faire de la langue allemande ...").

Dans le domaine de la pensée, Nietzsche a criblé ses nobles et vénérables prédécesseurs (de Socrate à Hegel) des éclats de son rire, de son ironie. Mais, son sens de la mesure évite à Nietzsche d'enfermer son propos dans l'unique logique de l'injure et du mépris, il savait reconnaître et saluer la valeur psychologique et historique de la passion particulière qui anima les grands philosophes qu'il associe à de grands événements. L'attaque était son mode privilégié de reconnaissance : *"Proche, le prochain m'importune : Si loin de moi il ne s'élève dans les hauteurs. Comment deviendrait-il mon étoile ?"* (GS, PRV, 30). Les rapports spirituels entretenus par le propos nietzschéen avec la tradition philosophique semblent évoluer à l'image et à l'ombre de la tension douloureusement physique que l'auteur éprouvait entre lui et les "siens", c'est à dire, simultanément faits de communauté et de solitude, de convergences et de divergences, de reconnaissance et de polémique. Nietzsche soutenait la profonde connexion de sa vie et de sa pensée. De même que sa vie fut traversée d'amitiés (Wagner, Lou Andréas-Salomé, Paul Rée, Overbeck, Peter Gast etc.), de présences (sa mère et sa sœur dont la proximité l'insupportait) et de rapprochements divers, mais aussi de ruptures plus ou moins brutales et définitives, de même sa pensée fut marquée par des affinités (Héraclite, Empédocle, Épicure, Lucrèce, Montaigne, Pascal, Spinoza, Voltaire, Hume, Schopenhauer etc.) sans pour autant s'y réduire. Le voyageur solitaire (Zarathoustra, l'esprit libre) incarnerait le penseur nietzschéen qui, tout en partageant avec ses pairs le même "espace philosophique", n'y séjournerait pas de la même manière. Contre les expressions "Nietzsche et la philosophie" ou "la philosophie de Nietzsche" qui accentuent la différence nietzschéenne, il me semble plus convenable d'adopter l'expression "Nietzsche **dans** la philosophie" pour exprimer le paradoxe de l'appartenance distante, de la communauté et de la singularité.

Esquivant tour à tour la réduction à la métaphysique idolâtre de la raison, moralisatrice et l'isolement irrévocable dans l'irrationalisme et le mysticisme, la pensée de Nietzsche entretient avec la tradition philosophique, des rapports non idéologiques, non exclusifs, non extrémistes, mais plutôt complexes, faits de subtilités, de tensions et marqués par un sens de la mesure qui disqualifie et invalide de ce fait toute interprétation sectaire et partisane. C'est donc en tant qu'il a été conçu et écrit contre toute forme de démesure, comme

"une philosophie de la mesure", que le propos de Nietzsche glisse nécessairement hors de toute interprétation systématique, doctrinaire. Comme le souligne avec perspicacité Haar, si tout en paraissant *"presque «évidente», familière et comme «contemporaine»*", la subversion nietzschéenne de la métaphysique reste pourtant *"déroutante, toujours encore «inactuelle» et prophétique (et) semble résister à ses commentateurs"*⁵, c'est, à mon sens, parce que, distante de tout esprit doctrinaire, elle est fondamentalement insituable, inclassable (et de ce fait, non classique). Les subtilités du propos nietzschéen confondent à la fois ceux qui, désireux de substituer à la philosophie d'autres idéologies (esthétiques, politiques ou morales), se servent de la subversion nietzschéenne comme le "coussin" de leur bonne conscience ou de leurs illusions révolutionnaires et ceux qui voudraient le ramener dans le giron traditionnel de la métaphysique. Nietzsche abhorrait les défenseurs systématiques de causes, les martyrs, "les âmes bornées" (GS, PRV, 18). Il suspectait tout aussi les valeurs établies que celles dont les révolutionnaires ou anarchistes rêvaient : *"Brisez (...) cette nouvelle table ! (...) car, voyez ! c'est également un prêche de servitude !"* (APZ, «D'anciennes et de nouvelles tables»). Nietzsche montre explicitement qu'il (lui, l'esprit libre) se rit de tout fanatique, de tout idéologue (tyran, grand homme, illuminé, libérateur, messie, rédempteur, sauveur — voir APZ, «De la rédemption»), de tout marchand de valeurs, de bonheur comme il abhorre toute logique grégaire.

De ce fait, philosopher véritablement prend chez Nietzsche la forme et les détours d'un art de briser les carapaces et carcans idéologiques (d'où le thème du marteau), de résister au charme tentateur et à la somnolence mensongère de toute bonne conscience (politique, religieuse ou morale) au profit d'une audace et d'une inquiétude permanentes. Penser consisterait à réfléchir et à exister en marge des écoles de pensée en concurrence dans la tradition philosophique et des troupeaux humains (Nietzsche est marqué par les valeurs mystiques de la solitude, de l'ermitage, de la retraite) ; cet acte fondamentalement auroral (penser est un acte fondateur, inaugural), "immoral" s'effectue aux antipodes des communautés sécurisantes, sur les sentiers de l'insécurité, en marge des lieux communs. Le voyageur⁶ errant dans l'espace géographique sera alors la figure emblématique de la

⁵Nietzsche et la métaphysique, en couverture. Je pense qu'il ne faut lire le terme "prophétique" qu'au sens étymologique, au sens de "posthume". Dans son avant-propos (EH, 4), Nietzsche prévient que celui "qui parle dans ces pages (dans APZ) n'est pas un «prophète», ni aucun de ces hybrides de maladie et de volonté de puissance que l'on nomme «fondateurs de religions»". Nietzsche s'en prend au régime stérilisateur du moralisme chrétien, à la tyrannie de l'ordre métaphysique sur la pensée par l'idée qu'il est des aurores qui risquent de ne jamais luire tant que l'homme restera rivé et enchaîné à la volonté de Vérité, à la volonté de Bien. Beaucoup d'interprètes considèrent paradoxalement la critique nietzschéenne du fanatisme comme la prescription de valeurs révolutionnaires par un illuminé.

⁶Celui-ci a horreur de tout repos, fuit toute sédentarité, tout statisme intellectuel ou pratique (HTH, I, 638). Il a les pieds déliés, délacés à la manière de son esprit libre, averti de toute servitude (de tout dogmatisme) et gai (GS, V, 343). Zarathoustra est le voyageur par excellence, lui qui vient à la rencontre des hommes, mais sait reprendre son chemin, s'éloigner d'eux dans sa caverne, sur la montagne ou dans les hauteurs glaciales. Il est aussi le "chien errant", Diogène "déchaîné" contre toute institution (culturelle), toute forme de sacré. Son rire

conscience philosophique (l'esprit libre) marquée profondément par une "itin-errance" (inquiétude) dont les exigences garantissent la solitude contre le poids de l'appartenance sociale ou idéologique (lieux communs, espaces grégaires). C'est en tant que confrontation critique et mise en question ironique des excès et démesures propres aux écoles philosophiques (PBM, 7°, fin 224) dans leurs compétitions pour rendre raison du monde, que la pensée de Nietzsche s'enracine dans la tradition dont elle sait pourtant se démarquer comme exigence de mesure. Si Nietzsche n'est pas un penseur classique, ce sera non plus comme le prétendent certains, parce qu'il serait poète ou politique, mais, parce que son propos («un livre pour les esprits libres») resterait, par-delà toute affinité, "inclassable" (ni dans le platonisme traditionnel, ni dans aucun autre système). Zarathoustra rencontre tour à tour une série de personnages (symbolisant les figures diverses des croyances que Nietzsche découvre et ridiculise dans un style théâtral), mais jamais, il ne s'établit définitivement avec eux, le chemin de sa caverne l'éloignant et le démarquant toujours de ses interlocuteurs.

Cette étude se fera globalement dans l'idée que l'art propre à Nietzsche d'**humilier** et d'inquiéter la philosophie s'accompagne d'une application non à priver l'homme de telle ou telle de ses facultés, mais, à faire signe vers une certaine éthique du penser et du vivre par-delà tout fanatisme. Le propos de Nietzsche était à la fois de libérer la pensée de l'empire exclusif et stérilisant de la raison (discursive, analytique, systématique) — sans pour autant sombrer dans l'irrationalisme dogmatique — et de soustraire la vie aux griffes du moralisme métaphysique pour qu'elle retrouve une innocence qu'elle avait perdue avant même de connaître dans les tourbillons du nihilisme (socratique-chrétien). Humilier la philosophie ne signifie rien d'autre que l'effort par lequel Nietzsche la ramène du ciel des idées et abstractions (fables) métaphysiques en la rapportant à l'homme vivant, en dénonçant dans les "réalités des métaphysiciens" les manifestations d'un instinct invincible de dénigrement, des exutoires du ressentiment, de profondes mystifications de l'usage (temps) et du langage, puissance de fabulation⁷. Comme Montaigne ou Pascal et avant eux, les Sophistes, Nietzsche semble se pencher, à la manière d'un médecin perspicace et attentif, sur la détresse de l'homme vivant dans le monde (sens cosmologique et anthropologique). Il s'étonne, rit et

iconoclaste et sans pardon s'exerce en inlassablement contre toute forme de religiosité, de communauté (sur tout consensus béat) et le condamne à une solitude permanente.

⁷Contre ceux qui voient en Nietzsche un nihiliste (destructeur de réalités), il convient de rappeler et d'élucider le thème de "la métaphysique dans les filets de la grammaire" (thème développé surtout dans VP et LP) par lequel s'affirmeront les liens de parentés entre la polémique nietzschéenne et celle que les Sophistes, les nominalistes et Spinoza menèrent contre la métaphysique. Si l'on croit que le bien, le mal, Dieu, la liberté, la raison pure, la volonté, la conscience sont des réalités en soi et non des artifices du désir et du langage (idoles) que les métaphysiciens présentent comme indépendantes de l'homme, il devient inutile de lire Nietzsche, car c'est à douter de la réalité des idoles que sa polémique nous invite. L'art nietzschéen d'humilier la philosophie ne signifie donc pour moi que celui de la "dé-platoniser" ou de la "dé-kanter" ; Nietzsche s'efforce de la ramener du ciel des Idées ou des "choses en soi" à l'homme (homo, humus) fidèle à la terre.

s'irrite souvent du goût morbide de "l'alibi"⁸ chez cet animal extraordinaire qui passe son existence à vivre ailleurs (arrière-mondes), à **errer** d'une démesure à l'autre. Nietzsche suspecte ce que l'on tenait pour des motifs de grandeur et des titres de noblesse chez l'homme, cet animal étrange, de mettre paradoxalement au jour les signes de son invincible lâcheté devant le réel, les signes du tragique de sa condition ?

Si, contre les escapades idéalistes, Nietzsche exige une véritable "odyssée" de l'homme métaphysique (exilé dans les arrière-mondes, retranché dans sa "raison pure"), il ne prive pas pour autant le philosophe tragique (l'esprit libre) de raison (sacrificio dell'intelleto), il ne l'enferme pas dans l'animalité pure (l'odyssée n'est pas synonyme d'une négation de l'Iliade, de ses charmes remarquables). Pour philosopher à la manière nietzschéenne, il n'est pas nécessaire de commencer par immoler son entendement, par perdre «la raison», mais plutôt, de la relier, la rapporter à la vie (corps et instincts). Humilier l'homme métaphysique, c'est lui faire retrouver, reconsidérer et vivre pleinement sa réalité animale et la réalité générale jusque là honnies et sous-estimées sans pour autant nier les avantages de la spiritualité ; les Grecs (d'avant Socrate) «superficiels par profondeur» pour lesquels Nietzsche avait une admiration inconditionnelle, ne savaient-ils pas conjuguer avec art et mesure toutes les dimensions de l'être ? Le philosophe nietzschéen se veut parent de ces Présocratiques, mais aussi, du sage de Montaigne ; il est un homme de mesure qui sait résister à toute attitude fanatique, exclusive. Ainsi, en critiquant ces alibis (psychologiques, métaphysiques ou théologiques) qu'il associe à de pures vanités (erreurs utiles), la philosophie de Nietzsche serait, par-delà toute polémique théorique, une véritable invitation à vivre non plus comme toujours selon un mode exclusif (angélisme ou animalisme)⁹, ou ailleurs (arrière-mondes métaphysiques, romantiques ou révolutionnaires), contre le corps, le monde ou à côté de lui (GS, 346), mais désormais et au mieux, **dans et avec** le monde. Mais, en dernière instance, il restera à savoir si, à l'heure où, induite par les dernières énergies du désespoir, la tentation grandit, ici et là, de se laisser assumer dans et par les regroupements ou de s'installer et de s'assoupir dans les torpeurs idéologiques (religieuses ou politiques), l'homme sera encore capable d'assez d'audace pour conjurer la tentation de "sédentarisation", renoncer au confort

⁸J'entends par "alibi" l'ensemble infini des lieux fantasmatiques et confortables que produisent la faiblesse et la lâcheté de l'homme devant et contre la réalité. Alibi signifie comme l'indique l'étymologie (alter-ibi : l'autre ici, l'autre là).

⁹Les anti-nietzschéens agitent frileusement l'idée selon laquelle la philosophie du marteau ferait perdre à l'humanité ce qu'elle aurait de plus précieux (ce que l'on tient pour précieux). Il ne leur suffit pas de faire de Nietzsche un anarchiste, un nihiliste, il leur faut encore et ainsi s'imposer, aux yeux de tous, comme d'honorables gardiens de ce que Nietzsche considérerait non comme des réalités, mais comme des évaluations trop humaines (des fables). Le marteau nietzschéen ne menace pas des réalités, mais des idoles (au sens grec et religieux), c'est à dire, des illusions morales. L'aphorisme 304 du GS indique que Nietzsche ne saurait priver l'homme puisqu'il a "en horreur toutes ces morales qui disent : «Ne fais point ceci ! — Renonce ! Surmonte-toi !» — (...)". Ce n'est pas Nietzsche qui priverait l'homme de telle ou telle de ses facultés, puisqu'il reprochait à la métaphysique d'être le système de frustration (d'amputation, de contemtion) par excellence, de confiner la réalité humaine dans ses aspects exclusivement spirituels.

équivoque des communautés chauvines (tribales), des troupes religieux, culturels ou politiques et enfin pour inventer, à la manière du voyageur nietzschéen (GS, V, 380), des formes de retraite et de solitude qui n'isolent jamais, mais construisent et consolident au contraire des amitiés d'astres (GS, IV, 279) dégagées de la logique malsaine du besoin et des frustrations inavouées (GS, IV, 304). Saurons-nous être et rester disponibles (avoir l'esprit libre, le cœur adorateur, les pieds déliés du danseur ou les pas libres, légers et audacieusement itinérants du voyageur) à l'invitation de celui qui, malgré les mille et une douleurs de son existence, a su rester fidèle à la terre (loin des fièvres identitaires, nationalistes, loin des folies patriotiques — GS, V, 377 «Nous autres "sans-patrie"»—), admirateur du Sud (en particulier l'Italie), d'une certaine France — maîtresse de goût et phare culturel européen — (PBM, 8° «Peuples et patries», 254), de ses écrivains et de ses musiciens (Bizet), attentif à la détresse secrète de l'homme égaré dans le monde, a su rester l'amoureux inconditionnel de la vie ?

O. ÉTAT DES LIEUX :

Présences et absences de Nietzsche.

"Il se peut que tu te trompes, amie ! Jusqu'à présent on a plutôt, dans mes idées, aperçu l'ombre que moi-même".

Le voyageur et son ombre.

1. La guerre des Nietzsches.

La réception contemporaine de la pensée de Nietzsche patauge dans un océan de malentendus et d'équivoques que les interprètes attribuent et imputent volontiers à une prétendue obscurité intrinsèque de l'œuvre qu'il a laissée. Dispersée dans une forme aphoristique (que l'on s'empresse de priver de fil conducteur et partant d'unité), l'œuvre de Nietzsche serait, semble-t-il, dans son contenu même, tissée d'idées contradictoires, de développements incohérents, de propositions paradoxales et énigmatiques sans intérêt proprement philosophique. De même que le nom de Nietzsche fut de toutes les batailles politiques les plus contradictoires, de même, il se conjugue au pluriel dans le monde académique. Les débats contemporains manifestent une véritable guerre des Nietzsches nés et fleuris sur les cendres des conflits d'interprétation. Ce tiraillement dans l'interprétation (qui redouble la difficulté de lire le texte déjà fragmentaire) dévoile la réception doublement caricaturale de Nietzsche : ou bien, malgré lui, il passe pour tout sauf pour le philosophe (qu'il

se voulait et que Jaspers a reconnu), ou bien quand il est reconnu philosophe, il ne l'est jamais à part entière, mais seulement, à titre secondaire (en tant que simple répétiteur maladroit d'un déjà-dit). L'écartèlement actuel du propos nietzschéen entre les écoles et les systèmes les plus contradictoires montre certes sa très grande popularité (la présence de son nom) mais sur fond d'absences, de confusions (assimilation, dilution) ou de rejets plus ou moins brutaux de sa polémique contre la métaphysique. Jamais penseur n'a été aussi adulé, aussi «réquisitionné», mais peut-être est-ce là, le plus grave danger qui puisse s'abattre sur tout penseur. Trop vite compris par ceux-là mêmes qui, ne sachant écouter qu'eux-mêmes ou leurs démanagements pulsionnelles, ne pouvaient pas l'entendre, son propos (que Nietzsche disait nécessairement posthume) a comme perdu de son intempestivité (inactualité) dans le borborygme moderne des guerres d'écoles. D'abord rendu «actuel» par les politiciens qui ont vite fait de voir en lui l'un des leurs, l'inspireur de leurs activistes messianiques et de leurs prétendues missions historiques, ensuite pris en charge par des hordes de mystiques et autres gardiens des droits de l'irrationnel qui ont voulu trouver dans la critique nietzschéenne du rationalisme la caution intellectuelle de leur profession de foi obscurantiste¹⁰ et plus récemment engagé dans la bataille des «chapelles» philosophiques, Nietzsche est par le fait même de son omniprésence, celui des penseurs qui reste le plus absent car faisant «corps» avec les uns et les autres, il est nié dans sa singularité (sa solitude).

Cet état de fait est évident pour qui s'intéresse à la fortune historique ou philosophique des écrits de Nietzsche. Dans la lignée heideggérienne, Nietzsche n'est psalmodié, loué que pour le philosophe classique (platonisant) qu'il se défendait d'être. Cette première figure du Nietzsche métaphysicien malgré lui («Nietzsche ou la polémique domestiquée») le nie autant que les figures plus contemporaines produites par les interprètes français, que ceux-ci accomplissent la méprise heideggérienne, idolâtrent dans l'œuvre de Nietzsche ce qui tient lieu de simples symboles (Zarathoustra, le surhomme), ou encore ceux qui y surévaluent certains thèmes (ceux de l'éternel retour, du prophétisme, la force de négation et d'opposition) au point de représenter Nietzsche hors de l'histoire des idées proprement philosophiques. Entre la banalisation heideggérienne (Nietzsche, ultime métaphysicien) et la déportation obsessionnelle du propos nietzschéen hors du champ de la réflexion philosophique, deux risques s'affirment et rythment le fait même de l'interprétation. Celle-ci est sous-tendue par une volonté quelque peu maniaque de «classer» qui s'exprime de façon brutale et exclusive : magnifier les convergences au détriment de l'originalité ou psalmodier les divergences au point de négliger son enracinement dans la communauté

¹⁰J'aurai l'occasion de revenir sur la méprise de ceux qui voient en Nietzsche le chantre d'une quelconque idéologie irrationaliste pour montrer que le procès nietzschéen du rationalisme n'est en aucun cas solidaire d'un systématique refus de savoir, d'une volonté d'ignorance, d'une «haine de la lumière» —HTH, II, 7 — (dont l'autre nom est la mauvaise foi). La renonciation à l'exposé systématique tout comme le caractère **quelquefois** poétique, lyrique de ses écrits ne doivent pas nous tromper sur Nietzsche à qui répugnaient l'obscurantisme religieux et "le sacrifice pascalien de la raison".

(qu'elle présuppose), au point d'oublier qu'elle se confirme dans et par la tradition. Mais, comment se fait-il que les uns n'aient su que dissoudre l'originalité de la pensée nietzschéenne dans le déjà-dit platonicien et que les autres n'aient fait que reléguer son propos dans une spécificité ne concernant plus ou presque plus (sinon très lointainement) la tradition philosophique ? Par-delà les ratures apparemment inhérentes à toute interprétation, n'est-ce pas le texte nietzschéen lui-même qui, du fait de sa complexité et de ses subtilités, prouve sa résistance à toute position idéologique, à toute «classification» et n'est-ce pas là l'ultime preuve que la philosophie nietzschéenne ne saurait, en aucun cas, être classique ? En paraphrasant Nietzsche lui-même, il est possible de se demander ce "*que vaut une philosophie qui n'a même pas la vertu de nous emporter par-delà toutes les philosophies ?*" (GS, III, 248 : j'ai remplacé dans cet aphorisme le terme de "livre" par celui de "philosophie").

Les vives polémiques¹¹ des dernières décennies sur la nature (intra ou extra philosophique) des écrits de Nietzsche imposent donc un retour dégagé de toute mauvaise foi et de tout préjugé à Nietzsche qui n'a été que très peu et souvent très mal entendu. Pourtant, dès l'avant-propos de ses conférences, Nietzsche mettait ses lecteurs en garde contre un certain nombre de manières de manquer la substantifique moëlle de son propos : "*le lecteur dont j'attends quelque chose doit avoir trois qualités : il doit être calme et lire sans hâte, il ne doit pas toujours s'interposer, lui et sa «culture», il ne doit pas enfin attendre pour finir un tableau de résultats*" (PETG, «Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement», p. 82). Nietzsche ne croyait pas si bien dire, lui qui, conscient de l'étrange singularité de sa pensée, prévoyait les risques de confusion, de mécompréhension et surtout de refus dont il avait de son vivant même fait quelques expériences douloureuses.

S'il est compréhensible que des religieux ou autres gardiens des bonnes mœurs et de l'ordre moral établi aient manifesté de la haine à l'encontre du propos nietzschéen (qui se présentait comme la mauvaise conscience de leur bonne conscience), il est par contre difficilement compréhensible que dans le monde académique, les penseurs ou ceux qui passent pour tels se soient eux aussi depuis longtemps alignés sur la prêtraille (pour ne lire et ne voir Nietzsche que d'un mauvais œil — moralisateur —). Les philosophes que l'on suppose plus disposés à reconnaître au doute, au sens critique et à la polémique leur place dans

¹¹La France est, avec l'Allemagne (Heidegger, Fink, Jaspers, Löwith etc.), les États unis d'Amérique (R. Rorty) et l'Italie (Vattimo), un des pays où Nietzsche participe heureusement encore au débat d'idées. En dépit des colloques de Royumont (1964) et de Cerisy-la-Salle (juillet 1972), le nom de Nietzsche reste omniprésent dans les polémiques philosophiques écrites (comme l'indique Jacques Le Rider avec une minutie synoptique dans «Nietzsche en France»). La réception française de Nietzsche est assez massive tant sur le plan de la réflexion littéraire, esthétique que proprement philosophique. Mais, tiraillé entre les heideggériens de service, les théories de la différance, les interprétations religieuses, deleuziennes, esthétisantes, néo-pythagoriciennes, romantiques ou futuristes, il n'est point sûr que le propos nietzschéen s'en trouve mieux entendu et goûté dans son art subtil de reprendre la tradition. Pire, à l'heure où le débat des idées s'effectue à l'ombre de "l'hégélomanie" et du quasi-culte de Heidegger, la notoriété de Nietzsche rime avec la banalisation, l'insignifiance de sa pensée.

l'histoire des idées semblent être restés, pour la plupart, sourds et insensibles à la dispute nietzschéenne de la tradition métaphysique. Pire que les religieux et autres adversaires déclarés de Nietzsche, certains philosophes ont su pousser le cynisme et la mauvaise foi jusqu'à dénier l'existence même d'une pensée dans les écrits de Nietzsche avec pour argument officiel qu'ils ne satisfaisaient pas les exigences formelles du discours philosophique classique. Mais, ce prétendu problème de la forme ne joue-t-il pas dans la critique le rôle d'un pur et simple prétexte qui masque mal une raison inavouée et sans doute inavouable du rejet de Nietzsche hors de la communauté philosophique ? Il se pourrait en effet que l'on boude officiellement le style de Nietzsche pour se prémunir en réalité contre le fait et le contenu mêmes de sa polémique. Oubliant les vertus dynamiques du doute dans la constitution de l'histoire de la philosophie, pour bon nombre d'interprètes et d'ouvriers contemporains de la philosophie, "douter (de la morale, de la valeur des valeurs qu'elle impose, de ses postulats théoriques, de la sincérité de ses pratiques, douter de la légitimité des antinomies métaphysiques qui la fondent et des impératifs pratiques qui l'incarnent), c'est pécher"¹². Bien qu'ils se meuvent dans un questionnement réflexif (critique et autocritique) de la métaphysique et qu'ils prétendent être philosophiques à leur manière, les écrits de Nietzsche acquièrent difficilement leur certificat de fiabilité et de crédibilité philosophiques auprès des "ouvriers de la philosophie" qui, institués dépositaires et "militants" d'une tradition de pensée, s'évertuent le plus souvent sur fond de malentendus, à lui épargner toute remise en cause, toute tentative subversive. Ils montrent ainsi à la fois leur méconnaissance d'une telle tradition (construite par la polémique, faite de dissonances, de polémiques, de divergences) et leur propre goût du dogmatisme (ce ne sont pas les philosophes véritables qui refusent la différence, au contraire, ils la recherchent, la provoquent, mais ceux qui se constituent leurs disciples, leurs fidèles, leurs "lieutenants"). Acquis avec une ferveur religieuse et une cécité idéologique à la cause qu'ils servent, ils ne savent plus que sommer sans cesse toute critique d'être "constructive" ou de n'être pas, ce qui revient à exiger d'elle qu'elle renforce son objet, qu'elle assure et affermisce ce qu'elle se proposait d'ébranler. Ils ne savent plus qu'exiger de toute dispute qu'elle se soumette au préalable et pour toujours aux valeurs qu'ils déifient en toute bonne conscience mais qu'elle se propose de questionner.

¹²Nietzsche, *Aur.* I, 89 «Douter, c'est pécher». A lire certains adversaires de Nietzsche, on croirait que la philosophie ne diffère que de nom d'avec la religion (l'Église). Elle aurait ses principes, ses valeurs, sa déontologie, ses saints que toute entreprise intellectuelle, pour être philosophique, devrait vénérer, révéler, idolâtrer. Le propos de Nietzsche étant de suspecter les catégories autour desquelles se font les consensus, d'ébranler ce qui était avant lui tenu pour des fondements inébranlables, il va de soi qu'il n'est plus philosophique au sens classique. Mais, contre ceux qui sacralisent leur vision étroitement homogène et monolithique de la philosophie, il convient de convoquer, en-deçà de Pascal, Platon lui-même qui, par le concept de gigantomachie, indiquait d'emblée qu'il y avait place dans l'empire de la pensée à la fois pour "les amis des Idées" et "les fils de la terre". La philosophie ne se réduit pas au monologue monotone et monocorde de moralistes, mais s'affirme dans le dialogue vivant et polémique par lequel les idées se confrontent, "s'inter-agissent" souvent et s'harmonisent quelquefois.

Aux yeux de certains interprètes, auto-constitués "chiens de garde" de l'ordre et de l'exigence métaphysiques, malgré leurs sarcasmes à l'encontre du platonisme, les écrits nietzschéens demeureraient encore dans l'orbe de la métaphysique, à l'ombre de Platon, tandis que pour d'autres qui, tombant dans la "trappe" heideggerienne, réduisent arbitrairement philosophie à métaphysique (confisquent l'acte de philosopher au profit exclusif de la métaphysique), le refus manifeste chez Nietzsche de penser encore dans le sens de la métaphysique déporterait illico presto son propos hors du domaine propre de la philosophie. Le piège contemporain dans lequel sont pris les écrits de Nietzsche est fait de deux pôles opposés (l'inclusion dans la communauté qu'ils récusent ou l'exclusion, la relégation dans la solitude) de telle sorte que Nietzsche apparaît dans la scène des débats philosophiques aujourd'hui soit comme assimilé au projet platonicien et comme solidaire de son achèvement (le métaphysicien malgré lui), soit comme absolument étranger à la philosophie (donc comme phénomène "extra-philosophique", un spectre politico-moral, un artiste, un styliste). Le rôle d'une interprétation nouvelle serait donc soit de sortir de cette oscillation bipolaire en proposant une alternative inouïe, soit d'atténuer le dualisme qui caractérise l'interprétation classique (c'est cette deuxième voie que mon propos voudrait explorer). Mais alors, pour une telle tâche, il importe au préalable de montrer les défaillances ou plutôt les excès des lectures et interprétations instituées.

2. Défauts de lecture.

"Les pires lecteurs sont ceux qui procèdent à la manière de soldats pillards : ils prennent ceci ou cela dont ils peuvent avoir besoin, salissent et emmêlent le reste, puis pestent contre le tout" (HTH, II, 137).

Le propos de Nietzsche n'a eu que très rarement de bons lecteurs pour en (faire) goûter la qualité ; il n'a pas non plus eu d'adversaires de qualité pour le clarifier (HTH, II, 153 «A bon livre long temps»). Il n'a trouvé sur sa route que des amis trop complaisants (des fidèles au zèle suspect, des amis idolâtres et soucieux de se servir de lui) et des adversaires de mauvaise foi (soldats de la culture qu'il récusait). Le traitement réservé à l'œuvre de Nietzsche met en lumière la double menace qui plane sur la réception de tout nouveau propos. En effet, toute lecture tend soit à ramener l'inconnu (le propos nouveau) au connu, au déjà-dit (en établissant des analogies et en minimisant les dissonances) au risque de réduire la singularité dans le traditionnel (l'originalité dans le commun), soit à magnifier cette singularité (en méconnaissant les analogies ou en taisant les consonances) au point de masquer ses liens profonds avec le déjà dit. La lecture du propos nietzschéen a souvent été un mécanisme de défense de la tradition qu'il dénonçait. La réception d'un auteur est toujours exposée à cette oscillation dichotomique qui rythme et scande le regard souvent simpliste des lecteurs. La plupart de nos manières de lire manifestent une profonde incapacité à écouter, à

prêter une oreille libre de toute mauvaise foi. Nietzsche a laissé une véritable théorie de la lecture que sa postérité ne lui fait ni l'élégance ni la politesse d'appliquer en faveur de ses écrits : lire, c'est, non pas céder à toutes les formes d'empressement, mais avant tout, écouter. Une telle disposition (disponibilité) suppose que l'on se dote de fines oreilles (musicales), d'attention, de silence et de patience, autant de qualités aux antipodes de toute frénésie idéologique et de tout engourdissement doctrinaire.

Le nom de Nietzsche est associé comme chacun le sait à une série d'idéologies funestes, de combats, de propagandes et de délires dont l'ampleur excède largement le domaine politique. Alors qu'il procédait à la description de "la misère de la philosophie classique" (métaphysique), ceux qui se sont constitués ses fidèles ont vu dans ses polémiques des prescriptions idéologiques). La formidable considération que le personnage de Zarathoustra (associé à une volonté de puissance suspecte¹³ parce que plus terrifiante, mortifère que vivifiante) a acquise ces dernières années laisse croire que la pensée de Nietzsche procède à son tour, après le christianisme qu'il récuse, à l'instauration ou à la promotion d'une nouvelle religiosité avec ses saints, ses idoles et ses superstitions. L'ignorance des textes semble absolue (elle n'est pas exempte d'une certaine mauvaise foi), puisque l'on passe royalement sous silence les mises en garde faites par Nietzsche contre toute mésinterprétation (idolâtrie) de son propos : *"vous me vénerez ; mais quoi si quelque jour, votre vénération s'effondre ? Prenez garde qu'une statue ne vous écrase ! Vous dites qu'en Zarathoustra vous avez foi, mais qu'importe Zarathoustra ? Vous êtes mes fidèles, mais qu'important tous les fidèles ?"* (APZ, I, «De la prodigieuse vertu», 3). Dans Ecce Homo, Nietzsche signifie avec insistance que la seule et unique doctrine de Zarathoustra (le sans-dieu) consiste en la "sincérité — c'est à dire le contraire de la lâcheté de l'«idéaliste» qui prend la fuite devant la réalité" de telle sorte que toute croyance en des idéaux (servitude spirituelle) lui inspire du dégoût.

Que l'on banalise son propos ou qu'on en magnifie la singularité, on ne reconnaît Nietzsche que comme un philosophe masqué (métaphysicien ou non) par deux voiles. D'abord par la forme d'exposition non-conformiste de son propos : certains interprètes, apparemment plus informés sur le style de Nietzsche que l'auteur lui-même, voient et applaudissent un ordre mathématique, une totalité sous les apparences du désordre. Ensuite par son immoralisme bruyant que d'autres interprètes, trop moralistes ou captifs du goût des

¹³P. Boudot soutient que "sans une exégèse rigoureuse l'œuvre de Nietzsche peut être meurtrière (...) en instituant le culte d'une surhumanité pleine d'équivoques, qui peut frayer la voie à de futurs tyrans" in Nietzsche et l'au-delà de la liberté, pp. 11 et 19. Cette accusation radicalise une opinion de G. Marcel rapportée par G. Bianquis : "L'œuvre de Nietzsche apparaît comme affectée d'un signe de contradiction, en sorte qu'elle se présente simultanément comme infiniment dangereuse et infiniment salutaire". Dans ses «remarques sur le pouvoir», et sur un ton cinglant qui lui est propre, Rosset tourne en dérision les récupérations de Nietzsche tout aussi bien par les idéologies de droite que de gauche, in Le philosophe et les sortilèges, p. 10.

paradoxes, tiennent pour factice, incroyable, impossible (tout en suscitant paradoxalement la croisade de Comte-Sponville). Se donnant pour objectif paradoxal de penser avec Nietzsche mais contre Nietzsche et irrévocablement engourdis dans leur propre croyance en la morale, ils persistent à nier l'immoralisme nietzschéen, à le suspecter de mauvaise foi ou de mystification. Telle qu'elle apparaît dans l'arène obscure de l'interprétation, l'œuvre de Nietzsche se présente sous deux visages essentiels. Elle est tantôt tristement célèbre, tantôt trop (vite) applaudie et récupérée par ceux qui, incapables de penser par eux-mêmes, trouvent sur fond de ressentiment dans la polémique d'un autre, l'occasion inespérée pour eux de se venger contre la réalité ou de changer de références idéologiques. Le tort d'une telle représentation de la pensée de Nietzsche est d'en faire le cheval de bataille du ressentiment contre des valeurs auxquelles Nietzsche n'a jamais reconnu aucune espèce de réalité, aucune consistance. L'apologie du Nietzsche critique des valeurs métaphysiques devrait cependant être instruite du fait que Nietzsche ne s'insurgeait nullement contre des réalités, mais qu'il dénonçait au contraire tout ce que les métaphysiciens considéraient à tort comme telles (les idoles, les fables et autres arrière-mondes). Très souvent, on a en toute mauvaise foi rejeté ou jugé Nietzsche en le soumettant de façon moraliste aux critères formels et aux normes de la tradition¹⁴ métaphysique. Nietzsche se proposait d'évaluer la philosophie et ses sous-produits moraux ; il était l'un des rares penseurs à s'en prendre de l'intérieur à la philosophie, à douter de ses doutes, à la suspecter d'être bâtie sur des préjugés, des malentendus, des ruses, d'obscures raisons. Faisant fi de cet effort de subversion, la plupart de ses interprètes persistent néanmoins à évaluer son propos à partir de la tradition en question (mythifiée, unifiée et idolâtrée par eux-mêmes : la métaphysique conçue comme école, système, idéologie me paraît être moins une invention platonico-aristotélicienne que celle d'une postérité travaillée par une manie incurable des clichés, marquée par un goût souvent morbide du schématisme).

La plupart des interprétations, même celles qui prétendent discuter Nietzsche sur un plan logique (la forme incohérente, non systématique de son propos) portent un coefficient moral élevé. Le caractère moralisateur des lectures se manifeste dans le double cas de figure : pour les uns, Nietzsche est, comme Montaigne, un "mauvais penseur"¹⁵ tandis que pour les

¹⁴La tradition à partir et au nom de laquelle on juge la pertinence du propos nietzschéen est à mon sens, une donnée arbitraire. On suppose une unanimité entre Platon, Aristote, Descartes et Kant alors que de l'un à l'autre s'affirment des singularités, des originalités, des résistances. Il n'y a de communauté philosophique (ou tradition) que pour ceux qui, relisant les différents penseurs, établissent entre eux des points de convergences, dégagent entre leur système respectif certaines constantes. Il n'y a donc de communauté philosophique qu'a posteriori, que sur fond de reconnaissance des spécificités.

¹⁵Ne pensant pas et n'écrivant pas dans les normes formelles du discours philosophique classique, Nietzsche serait illogique, incohérent et son œuvre n'obéirait pas aux critères et règles canoniques de la conception et de l'écriture proprement philosophiques. L'œuvre de Nietzsche rimerait avec le "hors-d'œuvre" quant à son essence hétéroclite et à sa forme non uniforme, non logiquement ordonnée, enchaînée. Ne satisfaisant pas les exigences traditionnelles de la forme et du fond de la pensée philosophique, l'œuvre de Nietzsche est jugée non philosophique par les uns et estimée "une philosophie de second ordre, une philosophie avortée" (confinant

autres, il reste, comme Machiavel, un "penseur mauvais"¹⁶ (celui qui ne révère pas les vertus classiques, qui ne respecte rien) qu'il faudrait soit tenir à distance de la philosophie, soit exorciser (pour que devienne visible un "bon Nietzsche", cela impliquant que l'on sache faire un "bon usage" de sa folie). Mais, si par rapport à Platon, Descartes, Kant ou Hegel, Nietzsche n'apparaît pas comme un philosophe à part entière (comme le concluaient certains participants au colloque de Royaumont), il nous faut reconnaître par contre que l'acharnement anti-nietzschéen de certains défenseurs et restaurateurs contemporains de la tradition (rationaliste, moraliste et religieuse) accorde paradoxalement à Nietzsche le même rang de philosophe que les prédécesseurs qu'il discute. En jugeant le propos de Nietzsche au tribunal des grands philosophes, ne lui accordent-ils pas inconsciemment la qualité d'une philosophie à part entière (philosophie rivale) ? Notons d'ailleurs que le besoin de juger de la qualité philosophique ou non des écrits de Nietzsche s'enracine dans l'idée qu'il existe des codes et des normes qu'ils **auraient dû** respecter, reproduire, auxquels ils auraient dû se conformer, se soumettre.

Tout comme les vives sorties de Malebranche¹⁷ contre les manières insidieuses de penser chez Montaigne confirmaient a contrario l'idée que celui-ci représentait à ses yeux bien plus qu'un simple et insignifiant écrivain (narrateur d'anecdotes, de chroniques personnelles, autobiographiques), les sorties anti-nietzschéennes des gardiens de la métaphysique ne confirment-elles pas malgré eux la qualité de ce qu'ils s'acharnent à réduire, à banaliser ou à récupérer ? Ces considérations nous prouvent que Nietzsche n'est reconnu qu'à la condition qu'il soit autre que tel qu'il se veut lui-même ; il jouit donc d'une identité négative (et négatrice de sa singularité) qui éclipse sa vérité au profit de ses doubles et de ses fantômes nés sur les miasmes de l'interprétation. Nietzsche n'a prospéré que par la multiplication débridée de ses représentations, sa popularité ne repose, dans l'opinion commune comme dans les milieux autorisés (académiques), que sur les cendres de sa

d'autant plus à la dérision qu'on la rapporte à une prétendue déraison) par ceux qui acceptent de l'inclure dans l'histoire des idées.

¹⁶Voir Nietzsche dans la rhétorique réactionnaire de P-A. Taguieff in PNSN, p. 279 : Nietzsche y est représenté dans un style qui rappelle fortement l'atmosphère de l'inculpation et de la condamnation de Socrate, comme le corrupteur des bonnes et innocentes âmes, celui qui inspire les ennemis de la démocratie dans leur frénésie rétrograde, dans leur volonté de revenir à des idéologies monstrueuses aussi bien dans le domaine religieux que politique. Voir aussi D. Janicaud, A nouveau la philosophie, pp. 69-79.

¹⁷Malebranche avait très vite vu en Montaigne et en ses manières anodines de parler à la fois de tout et de rien, l'inspirateur discret d'une véritable dissidence par rapport à la manière classique de concevoir les choses (la vie). En détectant dans les détours de son propos une réelle rupture d'avec les schémas traditionnels de pensée, Malebranche et Pascal ont, malgré eux, achevé de nous convaincre que Montaigne était un adversaire de taille des voies et voix habituelles de la philosophie, un rival non négligeable des grands noms de la philosophie traditionnelle. On peut donc stipuler qu'en éprouvant les écrits de Nietzsche comme un obstacle, un problème pour la philosophie classique, on fait aussi de lui plus qu'un artiste (tragique, musicien, poète, styliste etc.), un philosophe à part entière. Nietzsche critiquant la philosophie, la traînant dans la boue et dans la dérision confirme, non seulement qu'il en sait assez (sinon trop) sur elle, mais encore qu'il est pleinement philosophe (selon ce que l'on peut appeler à juste titre les «paradoxes de Pascal»).

présence réelle. Il n'est point étonnant que l'on décline ici et là (dans le Mag. Litt. n° 298 d'Avril 1992) le nom de Nietzsche au pluriel. Le paysage intellectuel européen pullule de Nietzsches aussi divers que contradictoires. Chacun a désormais son Nietzsche de telle sorte que la reconnaissance et la popularité dont il jouit masquent très mal un profond et définitif refus général. Fantasmant sur leur Nietzsche "non nietzschéen", (un bon Nietzsche encore préoccupé de problèmes traditionnels), certains, confusément persuadés qu'une substantifique mœlle positive serait recouverte par les aspects superficiels rebutants, préconisent dans un moralisme aux confins du ridicule, l'urgence d'une nécessaire, bienfaisante et salvatrice exégèse à son encontre. Si l'œuvre de Nietzsche manifeste, comme on le dit, une certaine complaisance dans les paradoxes ou pire encore dans les contradictions logiques et la déraison¹⁸, si elle n'a vraiment plus rien à voir avec la philosophie proprement dite (classique, rationaliste, idéaliste, moraliste), n'est-il pas alors ridicule et incompréhensible que planent sur elle les foudres d'une asepsie sans pardon ?

Quand on lui reconnaît la qualité de philosophe, Nietzsche est tenu pour un philosophe masqué que les uns s'évertuent à démasquer comme "le plus effréné des platonisants" et que les autres s'appliquent à enrôler dans des missions futures faites de déraison et de mysticisme (en se basant sur des transports poétiques et des bouffées prophétiques, lyriques aisément localisables dans son œuvre — l'appendice du Gai Savoir et la quasi-totalité de Ainsi Parlait Zarathoustra, le postlude de Par-delà Bien et Mal —). On associe trop vite les tonalités lyriques et quelque peu délirantes à une prétendue folie qui, il importe de le rappeler, étant restée sans véritable verdict clinique devrait au moins, comme l'indique P. Bertaux dans son intervention «Hölderlin et Nietzsche étaient-ils des malades mentaux ?» (in NHG, p. 14), perdre le statut d'évidence qu'elle a acquise de nos jours. A la décharge de Nietzsche, les délires et bouffées poético-prophétiques ont été identifiées tantôt comme les effets d'une fatigue nerveuse (due à une trop constante sollicitation, Nietzsche travaillait trop), tantôt comme la symptomatologie ordinaire de tous les syphilitiques chroniques. Bon nombre d'interprètes estiment que le désordre de la forme déteint sur le contenu même du propos nietzschéen ; le caractère disparate des fragments traduirait une

¹⁸Lors du CR, l'intervention de J. Wahl intitulée «Ordre et désordre dans la pensée de Nietzsche» représentait la critique logique. Il se contentait de faire de l'œuvre un assemblage insoutenable de contradictions. Mais, le paradoxe de son exposé vient au jour quand J. Wahl soutient lui-même que la structure intime de l'homme en général est d'être une bête tissée d'une multitude de contradictions. Dans cette optique, la pensée de Nietzsche devrait être saluée comme une véritable "philosophie de la vie", plus soucieuse de la présenter que de la représenter. La lecture que J. Wahl fait de Nietzsche procède d'une mauvaise foi impénitente puisqu'elle ne tient nullement compte du refus nietzschéen de penser systématiquement. Juger la qualité de la pensée nietzschéenne à l'aune de ce qu'il combattait est non seulement malhonnête, mais encore révélateur d'un parti pris idéologique indigne d'un penseur. J. Wahl tombe dans l'une des deux erreurs dénoncées par Pascal : "n'admettre que la raison". Sa critique n'atteint donc pas l'auteur du GS qui est revenu de tout dogmatisme, de tout fanatisme. N'est-il pas plus pertinent de retenir du refus de toute systématité chez Nietzsche que pour lui, comme d'ailleurs pour Kant ou Kierkegaard, la vie, l'existence et le monde réel débordent de loin le cadre pur du logique et le carcan catégoriel du conceptuel ?

incapacité chez Nietzsche de penser qui ne s'exprimerait que par des idées contradictoires, des propositions équivoques et ambiguës. Ceux des interprètes qui lisent la forme déchirée du propos nietzschéen comme l'expression d'une profonde folie font la fortune des chasseurs de sens (lors du colloque de Royaumont l'intervention de Foucault manifestait cette quête éperdue, virtuose, quasi obsessionnelle du sens du texte nietzschéen).

Si le propos de Nietzsche est, par rapport à l'écriture canonique (systématique) des philosophes classiques, d'une incohérence logique indiscutable, il me semble cependant qu'il n'en est pas, pour autant, aussi obscur et équivoque que certains voudraient le faire croire (il n'est pas exclusivement poétique, prophétique). Dans l'œuvre, la partie lyrique est minime, régionale tandis que la partie prosaïque est de loin, la plus importante (quantitativement et qualitativement). Cette dernière suffit à faire comprendre la nature et la teneur de la critique nietzschéenne contre la métaphysique sans que pour autant la première soit totalement dénuée de sens (dans APZ, les thèmes et problèmes traités de façon prosaïque dans d'autres ouvrages reviennent, malgré les enjolivures, les envolées mystiques, le style hermétique, symbolique). Si l'on accepte de le lire sans lui supposer des arrière-pensées ou des ruses quelconques, j'estime qu'au fil de la plupart de ses écrits, Nietzsche a su et pu concevoir et exprimer, dans une prose très explicite et suffisamment intelligible, sa propre conception de la philosophie et la polémique qu'une telle conception engageait à l'encontre de la pensée métaphysique. Le propos de cette thèse est de mettre à découvert la série d'alibis par lesquels on a, jusqu'à présent en Allemagne ou en France, pas fait l'effort de lire et de comprendre Nietzsche comme il se comprenait lui-même, en l'occurrence comme à la fois un philosophe à part entière, mais aussi à part (non classique). Ces alibis sont généralement de deux ordres : l'alibi stylistique (la forme d'exposition du propos nietzschéen) et l'alibi moral auquel les uns et les autres soumettent avec une mauvaise foi plus ou moins manifeste le propos de Nietzsche aux exigences de l'idéalisme, aux valeurs de la métaphysique qu'il récusait.

3. Comment lire et entendre Nietzsche ?

"Il arrive souvent que le lecteur et l'auteur ne se comprennent pas parce que l'auteur connaît trop bien un sujet et le trouve quasiment ennuyeux, si bien qu'il s'épargne les exemples dont il sait des centaines ; le lecteur, lui, est étranger à la matière et ne lui trouve guère que de mauvaises raisons quand on le frustre des exemples" (HTH, I, 202).

Il s'agit à la fois de prendre quelque distance vis à vis de ceux qui, la réduisant à un itinéraire purement artistique (poétique, lyrique, musical, généalogique) ou politique, excluent ipso facto la pensée nietzschéenne du champ de la réflexion proprement philosophique et de montrer les dangers de dissolution ou de récupération qu'encourt le propos nietzschéen

auprès des ouvriers de la philosophie (marchands d'idéologies, de systèmes) qui ne savent reconnaître un auteur qu'à la condition de le mettre au service de leurs propres préoccupations ou de le juger à la lumière des valeurs et des postulats constitutifs de ce qu'il conteste. Il s'agira donc de montrer que les diverses tergiversations des interprètes devant les écrits de Nietzsche ne procèdent nullement d'une quelconque obscurité propre à l'œuvre : supposer que Nietzsche ait écrit tant de pages dans la seule perspective de nous masquer sa véritable pensée ou qu'il aurait perfidement recouvert celle-ci d'une forme équivoque, labyrinthique (aphoristique) consiste en une véritable aberration. Il se pourrait que les multiples ratures et méprises de l'interprétation mettent au jour non un mysticisme de Nietzsche, mais plutôt notre profonde inaptitude à «l'acte» même de la lecture : *"si d'aucuns trouvent cet écrit incompréhensible, si l'oreille est lente à en percevoir le sens, la faute, me semble-t-il n'en est pas nécessairement à moi. Ce que je dis est suffisamment clair, à supposer, et je le suppose, que l'on ait lu au préalable, sans s'épargner quelque peine, mes ouvrages antérieurs (...)"*¹⁹.

Certes, ceux qui relisent l'ensemble du propos de Nietzsche exclusivement à partir de la tragédie turinoise ne sauraient y trouver une quelconque intuition maîtresse (un fil d'Ariane) puisqu'ils n'y voient que désordre et chaos. Mais, ceux qui y décèlent des centres de gravité — tels que Zarathoustra, le surhomme, l'éternel retour, la volonté de puissance — se sont souvent trompés sur la nature et les enjeux véritables des catégories qu'ils tenaient arbitrairement pour capitales dans l'économie générale du propos nietzschéen. Plus récemment, d'autres interprètes ont pertinemment stigmatisé et fustigé de telles dérives. Dans ses notes sur Nietzsche, Rosset²⁰ s'étonne de la manie chez des interprètes de charger

¹⁹Nietzsche, GM, av. propos. 8, in Oeuvres, éd. Laffont, p. 775. Au-delà des gloses savantes qui donnent des raisons pathologiques (Nietzsche fou) ou philosophiques (Nietzsche destructeur de la raison), il convient de lire l'intégralité du propos comme les subtiles et sinueuses métamorphoses d'une pensée unique soucieuse de s'expliquer pour échapper à l'incompréhension. Ce qu'exigeait Nietzsche pour la Généalogie de la morale me semble applicable à l'ensemble de son propos dont il n'a jamais douté de l'unité, malgré les décalages (de temps, de ton et de perspective) dans la conception et dans l'écriture de ses ouvrages.

²⁰La force majeure, p. 36. Rosset considère que le thème central et constant de la pensée de Nietzsche est la béatitude dont la volonté de puissance, l'éternel retour, le surhomme ne seraient que des expressions ou des variations plus ou moins directes. A mon sens, il importe d'aller en deçà de la béatitude puisque celle-ci désigne et qualifie une attitude humaine qui, pour être possible, nécessite son insertion dans une réalité antérieure à l'homme pensant ou agissant. Si la béatitude qualifie les rapports que l'homme entretient avec ce qui est (assentiment au réel) et, vu que Nietzsche lui-même subordonne l'existence quasi négligeable de l'homme à celle du cosmos, il semble logique de penser que le thème de la béatitude, pour importante qu'elle soit, renvoie au sentiment, à l'intuition même diffuse de l'unité du réel. Nietzsche n'envisage aucune béatitude véritable pour l'homme **hors** de l'unique monde présent (la béatitude dans les amères-mondes est fallacieuse, pleine de ressentiment). A ses yeux, seul l'homme réconcilié avec lui-même (son corps) et avec le monde tel qu'il est peut éprouver une telle béatitude (l'homme **dans** le monde). Le thème de la béatitude qui concerne l'homme présuppose donc la réalité à laquelle il rapporte ses vœux (son assentiment) — GS, IV, 276, 277 et 278. La critique nietzschéenne du nombrilisme, de l'anthropocentrisme suffit à prouver que ce qui prime dans sa pensée, c'est la vision musicale et philosophique de l'unité et de la prépondérance du réel. L'homme n'est ni ce qu'il croit être ("un empire dans l'empire du monde"), ni à la place que, nourri de théologie chrétienne (cf. la fable de la création : Genèse 1), il s'octroie dans le monde des choses, dans la chaîne des vivants (animaux) de telle sorte qu'il est insuffisant de parler de béatitude sans l'articuler à un objet, sans l'enraciner dans un lieu réel (espace-

Nietzsche du poids d'un simple projet (La volonté de puissance) que seules les ambitions ambiguës d'une sœur tenaillée par la mégalomanie ont réalisé. A son avis, les thèmes du surhomme, de l'éternel retour, de la volonté de puissance sur lesquels on glose de Heidegger à Deleuze et à partir desquels on ré-interprète la globalité de la pensée de Nietzsche (voir aussi la présentation de APZ par Gandillac), ne sauraient logiquement et légitimement être au centre du propos nietzschéen pour la simple raison qu'ils sont disséminés dans le hasard "d'un livre qui n'existe pas pour n'avoir pas été écrit" par l'auteur lui-même mais, résulte d'un choix de textes posthumes décidé par sa sœur.

La présente étude propose de critiquer et de déplacer les centres de gravité que l'on a habituellement imposés à l'œuvre de Nietzsche. A la suite de Heidegger et des récupérateurs politiques, on a souvent fait graviter la pensée de Nietzsche respectivement autour de la trinité vertigineuse (la volonté de puissance, l'éternel retour, le surhomme), des catégories esthétiques (musique) ou mathématiques (l'étoile et le nombre pythagoriciens) ou encore autour de catégories temporelles (passé — romantisme — ou futur — prophétisme —). Il s'agit ici de l'enraciner et de le replacer plus radicalement dans une dimension philosophique telle que l'entendait Nietzsche lui-même, mais aussi ou Schopenhauer : on appelle avoir l'esprit philosophique, soutient Nietzsche, être en mesure d'acquérir une unité et une unicité du regard sur la réalité, le fait de s'efforcer "d'acquérir, pour toutes les situations et tous les événements de la vie, une disposition unique de l'âme, des manières de voir d'un seul genre" (HTH, I, «L'homme seul avec lui-même», 618). Cette affirmation de la singularité, de la personnalité (qui peut dégénérer en solipsisme, narcissisme et solitude égocentrique) est tempérée par l'idée que le philosophe est un homme "*trop curieux toutefois pour ne pas constamment «revenir à soi»*" (PBM, 9° «Qu'est-ce qui est aristocratique ?», 292). Aux yeux de Nietzsche, le véritable philosophe est non celui qui s'évade de la vie, s'enferme dans sa propre «toile d'araignée» (ses catégories psychologiques), mais plutôt le penseur qui sait rester perméable à l'unité grandiose du réel, celui qui ne prétend pas en avoir une explication globale, définitive (si le réel est un, il est aussi diversement perçu, connu, vécu). Comme toute philosophie, la pensée de Nietzsche repose sur une idée maîtresse qui l'unifie, sur un style propre qui la sous-tend et la contient dans tous ses détours et virages fragmentaires. Mais, à la différence des autres, l'intuition primitive et fondatrice de sa pensée tire et affirme son originalité dans le fait que, pour s'en démarquer, Nietzsche renvoie dos à dos les grands systèmes philosophiques passés (monisme et dualisme). La position de son génie implique la négation et le refus de l'étroitesse (le fanatisme, le "mono-perspectivisme") à l'œuvre dans les systèmes en question.

Entre l'intuition unitaire (visible dans les philosophies du singulier — monisme, nécessité) et l'intuition éclatée de l'être (manifeste dans les philosophies du multiple — dualisme, hasard), Nietzsche semble briser la dichotomie et mettre en œuvre une intuition²¹ de l'être qui accompagne et sous-tend l'ensemble de ses écrits. A défaut d'une formule plus précise et concise, je formulerai une telle intuition de la sorte : **ce qui est (la réalité) est à la fois un et multiple, unique et divers**. En d'autres termes, il n'y a qu'un seul monde, qu'une seule réalité, mais ce monde, cette réalité sont marqués par le devenir (la fascination d'Héraclite est manifeste dans l'intuition nietzschéenne de l'être). Une telle intuition de l'être n'est pas sans rapport avec l'unité que voyait et proclamait Nietzsche entre sa vie et sa pensée d'une part et entre la physiologie — les instincts, les pulsions — et la spiritualité — la raison, la conscience — d'autre part (PBM, 1° «Des préjugés des philosophes», 3). Du fait de sa teneur généalogique, la philosophie de Nietzsche se dessine comme une exigence d'unité contre tout dualisme ontologique (Idée — image), cosmologique (ciel — terre), psychologique (âme — corps, raison — passion). Ainsi s'anéantissent d'emblée les oppositions métaphysiques (monde des apparences — monde vrai) et les contradictions dialectiques (être — devenir) au profit de l'affirmation du paradoxal et du tragique de la réalité. Nul doute que cette dimension de la pensée de Nietzsche la rapproche de celle de Montaigne qui réconciliait lui aussi dans une même définition de la réalité l'unicité et la diversité, l'être et le mouvement : *"Le monde n'est qu'une branloire pérenne (...) La constance même n'est qu'un branle plus languissant"* (rapporté par Barouste Claude in Petit vade-mecum : Montaigne. Je souligne).

L'intuition maîtresse de l'œuvre de Nietzsche est, comme on peut le remarquer, de nature quelque peu syncrétique puisqu'elle renvoie dos à dos les théories monistes et dualistes. Nietzsche prend ainsi congé des trois grandes écoles classiques (platonicienne, stoïcienne et épicurienne)²². Pour lui, dans ce qui est, le complexe et le simple, le divers et

²¹A mon avis, l'intuition unique développée par l'œuvre de Nietzsche consiste dans le sentiment qu'il y a "une" réalité (et non plusieurs, une réalité sans doubles), mais que cette unité existe dans une profusion de modes et de formes (plus ou moins subtiles). La preuve que le sentiment de l'unité et de l'unicité de la réalité constitue l'unique et première intuition chez Nietzsche, c'est que même jusque dans son APZ, la polémique nietzschéenne se résume à dénoncer le caractère artificiel, anthropomorphique de toute appréhension dualiste, dialectique (métaphysique) ; Nietzsche est resté constant sur l'indication du caractère illusoire de la "séparation-opposition" métaphysique entre ce qui serait purement spirituel (raison pure, volonté, conscience, je) et ce qui serait basement corporel (instincts, passions, désirs). Ce sentiment d'unité du réel ne réduit en aucun cas sa complexité (le monde est à la fois un et divers — cf. VP, IV, 385). Ce principe d'unité et d'unicité vaut pour deux niveaux : appliqué d'abord à l'être en général, ce principe induit que seul ce monde-ci (la réalité présente) existe et ensuite à un niveau plus particulier que l'homme vivant est à la fois animal, corps et esprit. Il s'ensuit donc que les facultés dites spirituelles de l'homme ne forment pas "un empire" (autonome, abstrait) dans l'empire général du corps, mais représentent des variations et des subtilités du corps dans sa lutte pour se conserver, pour persévérer en son être dans le monde. L'introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens "extra moral" (LP, III, 117) peut convaincre du fait que Nietzsche s'efforce d'enraciner l'homme dans l'unique mais complexe réalité.

²²L'école dualiste représentée par Platon, Saint Augustin, Descartes, Kant, l'école moniste par les stoïciens, Spinoza, Hegel et enfin la troisième école par Épicure, les atomistes, les théoriciens du hasard et du chaos comme espace de plusieurs mondes possibles. Cette troisième école ne professe en réalité qu'un dualisme exacerbé.

l'unique coïncident. C'est là que s'affirme pleinement le fait que Nietzsche, à la manière de Montaigne, ne se rapproche de la tradition philosophique que pour s'en démarquer. Les rapports qu'il entretient avec elle sont à la fois de communauté et de solitude (de distance). L'ultime argument que j'invoquerai pour justifier ma décision de faire graviter toute son œuvre autour du sentiment (musical) qu'il avait de l'unité — unicité des choses, sera que tout le long de son œuvre, il a toujours fustigé, démystifié et ridiculisé les oppositions métaphysiques (entre ce monde-ci et l'au-delà, l'apparence et la réalité, la profondeur et la surface, l'instinct et la raison, le corps et l'esprit, l'animal et le moi transcendantal) C'est en effet le propre de la pensée généalogiste que de déceler d'illusoires oppositions (de nature) et de démasquer une profonde continuité (gradation) entre le spirituel et le corporel, une réelle symphonie (harmonie) là où les métaphysiciens établissaient des contradictions, oppositions et dissonances. Il sera alors possible de répondre à l'objection habituelle (objection logique qui rejette l'idée d'une pensée nietzschéenne au nom de la non systématisme et de la prétendue "non unité" de son propos). Si le propos nietzschéen ne sacrifie pas aux mêmes idoles (cohérence logique, rationalité discursive, développement suivi) elle n'en est pas pour autant dépourvue d'unité, cette unité procédant de l'intuition ci-dessus expliquée. Il me semble plus fécond et plus juste de lire chez Nietzsche l'adoption de l'aphorisme pour mode de conception et d'exposition privilégié de sa pensée non pas comme l'effet d'une quelconque déraison (la prétendue folie de Nietzsche), mais plutôt comme la preuve qu'il y a vu le meilleur moyen de détailler son intuition paradoxale de la réalité. Celle-ci ne pouvant être traitée par des propositions analytiques mais plutôt par une approche descriptive, perspectiviste (comme l'avait bien vu Schopenhauer), l'adoption de l'écriture fragmentaire exigeait ipso facto de tourner en dérision toute rationalité systématique. Cela est d'autant plus probable que Nietzsche a constamment dénoncé l'idolâtrie de la «raison» dans la philosophie (in CI ou PBM, 2° «L'esprit libre», 25).

L'œuvre entière porte des marques et des preuves du souci qu'avait Nietzsche d'unifier sa pensée. Le sens de l'unité se manifeste dans le fait que Nietzsche s'est constamment soucié de la formulation du titre de ses écrits. S'il n'a pas été avare en sous-titres, c'était, non seulement, en vue de rendre chaque écrit plus explicite, mais encore d'établir des allusions entre chaque écrit particulier et ses autres textes. Dans chaque écrit, des sous-titres ponctuent l'itinérance de son écriture délibérément non uniforme, "multi-perspectiviste". Si chacun de ses nombreux écrits peut être ramené à cette intuition fondamentale (cf. supra) qui lui donne sens et dont il est une illustration particulière, c'est surtout parce que Nietzsche n'a jamais cessé de critiquer la logique dialectique, oppositionnelle dans la tradition métaphysique. Dans tous les cas, si le propos de Nietzsche n'est jamais uniforme et univoque mais tissé d'incertitudes, de nuances et de paradoxes, c'est ce qui interdit aussi bien aux hommes d'action (les politiques) d'en faire «le marteau» de leur ressentiment contre la réalité qu'aux intellectuels jetés dans le vide du crépuscule et de

l'effritement actuels des idéologies (clefs d'intelligence du monde) de l'ériger en corpus doctrinaire (en système) de substitution. Après avoir été boudé et honni, Nietzsche — qui avait une sainte horreur des disciples (GS, I, 32) — est, à présent, adopté dans les débats philosophiques contemporains (français) et érigé en «maître à penser» par des intellectuels d'obédiences très différentes (la réception de Nietzsche n'est pas moins contradictoire, moins déchirée que son œuvre elle-même).

Hormis les politiques et religieux qui, après avoir "courtisé" ou condamné la pensée de Nietzsche, sont entrés dans une certaine indifférence à son égard, la question commune aux divers interprètes — je ne parle pas de ceux qui suent sang et eau pour "penser avec Nietzsche contre Nietzsche" — est celle de trouver et de proposer la bonne méthodologie de lecture : comment lire et comprendre le propos de Nietzsche soit pour démontrer qu'à son insu, il reste solidaire du questionnement métaphysique (communauté d'interrogation avec le platonisme), soit pour établir qu'il s'en démarque et propose un système antagoniste spécifique (singularité de l'interrogation). Bien lire Nietzsche consistera donc, pour certains, à intégrer ses écrits dans les préoccupations des penseurs classiques qu'il discute, pour d'autres à ôter le prétendu masque de la forme éclatée et dispersée de son propos pour dégager sa pensée du prétendu chaos et de l'errance des fragments (le désordre de surface masquerait un ordre profond) et pour d'autres encore à saluer l'extrême nouveauté et le caractère révolutionnaire de sa pensée — isolé et emmuré dans une telle spécificité, Nietzsche risque de passer pour tout sauf pour le philosophe qu'il disait être. Les tiraillements qui caractérisent l'interprétation de Nietzsche sont tels que, lire Nietzsche aujourd'hui, impose nécessairement de traverser les brumes et brouillards de sa réception (pratique et théorique).

I. MALAISE DE L'INTERPRÉTATION.

Panorama critique des interprétations.

I. Préambule : Équivoques et drames de l'agora.

"Ce ne sont point les penseurs, mais leurs interprètes, toujours mieux renseignés sur eux qu'ils ne l'étaient eux-mêmes, qui en réalité ne savent plus que dire et de la sorte dissimulent bien mal leur perplexité par leur incorrigible cuistrerie"²³.

Les pensées sont comme les œuvres d'art tant sur le plan de leur conception (non scientifique) que de leur destin : elles n'appartiennent à leur auteur que tant qu'elles sont encore en gestation, encore vivantes comme "des poissons". Dès qu'elles viennent au jour, entrent dans la vulgarité de l'écriture, elles s'exposent par le fait même aux représentations, aux envies et aux "insolations" diverses. Dès lors, elles vieillissent trop tôt, deviennent ternes, vespérales et ennuyeuses : *"Hélas, mes pensées, s'inquiétait à juste titre Nietzsche, qu'êtes-vous devenues, maintenant que vous voilà écrites et peintes ! (...) mais nul, à vous voir, ne devinera votre éclat matinal, étincelles subites et merveilles de ma solitude, (...), mes mauvaises pensées !"* (PBM, 9°, 296). Devenir "publique" condamne une pensée non seulement à ne plus appartenir à son concepteur, mais aussi et surtout à la frénésie des récupérateurs et de leur fièvres idéologiques, à plusieurs sortes de discussions et partant aux malentendus les plus dangereux (allant du simple blâme à l'adoration la plus servile). Celle de Nietzsche n'a pas échappé à ce sort général des pensées : peut-être parce que les véritables perles de l'esprit sont toujours sujettes à caution, ont quelque force secrète pour susciter des débats contradictoires à leur égard. L'honneur d'une pensée semble ne pas reposer sur son caractère froidement et implacablement indiscutable, sur la quiétude qu'elle installe, mais sur ses aptitudes à mettre en lumière des énigmes qui inquiètent ou à mettre l'esprit en piste contre des certitudes, des évidences ou des consensus établis. Apparaissant comme un penseur dont la profondeur brille d'énigmes flottantes et de rires, les écrits de Nietzsche ne cessent de susciter les intérêts les plus divers et les plus contradictoires, les attentions et les critiques allant des plus bienveillantes aux plus malveillantes. Que Nietzsche soit un auteur discuté, controversé, cela est devenu une trop grande évidence dont le seul avantage est de prouver que les penseurs peuvent encore interloquer notre monde, mais qu'il soit connu en et par lui-même ou par les écrits aphoristiques qu'il nous a laissés, cela est plus douteux. Sa grande notoriété repose donc sur une série de malentendus, son omniprésence sur fond

²³Rapporté par Heidegger dans son *Nietzsche* et repris par C. Rosset dans la *Force majeure*, pour mettre en exergue l'implication de Heidegger lui-même dans la galerie des interprètes dont la frénésie amicale porte ombrage au propos de Nietzsche. Aux yeux de Rosset, Heidegger parlerait (inconsciemment) aussi et surtout de lui-même quand il croit fustiger les autres interprètes de Nietzsche.

d'absence. Tantôt défiguré par ses détracteurs et tantôt transfiguré (tamisé pour être moins rebutant et plus recevable) par ses "fidèles", Nietzsche fait figure d'un sphinx autour duquel l'on glose et s'agite quand il ne fait pas la fortune d'intellectuels ou de politiciens désireux de sortir de l'ombre de leurs propres incapacités. Il s'agira dans cette partie de camper une typologie des interprétations ou méprises qui ont fleuri sur le regain d'intérêt des dernières décennies pour la pensée de Nietzsche. Aller à la rencontre de Nietzsche, c'est d'emblée se heurter aux multiples représentations que sa postérité intellectuelle ou politique ont érigées de lui. La pensée nietzschéenne semble se confondre à l'histoire de ses interprétations, de sa réception. Le champ intellectuel de la pensée nietzschéenne est truffé de fantômes (mystiques, politiques) de Nietzsche, et le malheur veut que ceux de ses interprètes les plus "proches" (par l'histoire, la géographie, la culture, la langue) restent ceux-là mêmes qui lui portent le plus ombrage.

Le panorama critique des interprétations vise à montrer que, outre les réceptions politique, religieuse ou morale qui n'ont su lire Nietzsche que comme un idéologue dogmatique, un esprit doctrinaire (Nietzsche, inspireur de démesures) alors que son propos est habité par un sens remarquable de la nuance, de la mesure, si de Heidegger à nos jours, la majeure partie des interprétations de Nietzsche confine à de pures méprises qui "ratent", chacune à sa façon, l'intelligence du message ou sous-estiment sa teneur philosophique, cela est imputable non à une dimension mystique, obscure de l'œuvre, mais à la surdétermination de certains des thèmes débattus par Nietzsche : chaque interprète aurait de ce fait à la fois raison dans la tonalité qu'il souligne et tort en l'amplifiant au détriment du "reste" qu'il choisit consciemment ou non de taire, d'occulter ou de minimiser. L'idée fondamentale sera de montrer que la pensée de Nietzsche à la manière du personnage de Zarathoustra qui sait si bien être un ami (à la fois proche et distant) de tous et de personne, demeure, malgré les multiples affinités, rebelle aux différents "systèmes" fondés par ses prédécesseurs tout aussi bien qu'à ceux dans lesquels la postérité tente de l'absorber et de le réduire. Pensée non doctrinale, elle sait garder suffisamment de distance avec ses propres certitudes et présupposés et mettre en œuvre une pensée de l'incertitude. L'ensemble de la pensée nietzschéenne peut être compris et mieux goûté par le biais des sous-titres qu'il donna à Humain, trop humain («un livre pour les esprits libres») et à Ainsi Parlait Zarathoustra («un livre pour tous et pour personne»). Par conséquent, toute représentation systématique de sa pensée nous renseigne plus sur les préoccupations privées de l'interprète (qui alors trahit l'arbitraire, la partialité dans sa lecture de Nietzsche et met de ce fait en lumière son inaptitude à l'entendre) que sur Nietzsche lui-même. Puisque celui-ci critiquant le rationalisme, la démocratie est tenu pour irrationaliste et pour théoricien d'un hégémonisme aristocratique, ne faut-il pas en conclure que la postérité de Nietzsche ne parvient pas à se départir des catégories du dualisme qui est aux yeux de Nietzsche la marque même de l'attitude métaphysique ? La postérité reste comme subjuguée par la folie de la dialectique (propre à la

pensée métaphysique), puisqu'elle ne comprend pas que, dans sa critique des systèmes, Nietzsche établissait avec la tradition philosophique des rapports non exclusifs, mais plutôt libres faits à la fois de communauté et de distance (PBM, 2° «L'esprit libre»). Voyons donc de quelles manières Nietzsche qui se voulait en marge de tout système, de toute école (par ses personnages solitaires et inquiets : Zarathoustra, le voyageur, l'esprit libre) est tour à tour réduit à telle ou telle idéologie politique, morale, religieuse ou philosophique.

I. A. Réceptions politique, religieuse, morale.

La plupart des adversaires de Nietzsche s'opposent à sa pensée pour des raisons tantôt ouvertement morales tantôt philosophiques (logiques) sans que jamais ces dernières puissent être strictement opposables aux premières. Les uns le représentent donc comme l'idéologue de "valeurs" immorales aux antipodes des habitudes de penser et de vivre (table de valeurs) de la civilisation occidentale. On lui reproche de dévaloriser ce que ses prédécesseurs estimaient, respectaient : exaltation du corps, des instincts, des pulsions animales, irrationnelles et des rapports de forces qu'elles imposent à la coexistence. Penseur restaurant les droits du corps et de la physiologie en général, il apparaît comme l'adversaire de tout ce qui était considéré comme respectable, profond, spirituel (chrétien) et son œuvre ne serait qu'un tissu de folies, d'outrages et d'injures à l'esprit et à la sensibilité modernes. Il est aussi représenté comme l'ignoble promoteur du culte d'une surhumanité qui défierait à la fois l'infinie puissance créatrice de Dieu (rejetant la transcendance, Nietzsche aurait théorisé un égocentrisme humain athée dans le personnage du Surhomme. Zarathoustra que les textes révèlent comme un véritable misanthrope est paradoxalement associé à un meneur d'hommes, investi des pouvoirs du Dieu mort). C'est ainsi que l'on pousse le cynisme et la mauvaise foi jusqu'à faire de Nietzsche l'adversaire des philosophies critiques de l'anthropocentrisme ; Nietzsche est communément présenté aux antipodes des philosophes classiques qui eux, auraient été soucieux d'enseigner à l'homme une morale égalitaire de l'intersubjectivité, un devoir de modestie et d'humilité. Il serait alors le penseur immoral, celui qui, par son idée du "surhomme" exalterait l'insolence, l'orgueil et les rapports aveugles de force au point de compromettre d'une part toute vie sociale et d'autre part le devoir de soumission de l'homme à "la transcendance". Mais, il suffit d'affronter le texte de Nietzsche pour se rendre compte de la fausseté de telles appréciations. A l'instar d'Épicure, de Lucrèce ou de Spinoza, Nietzsche dénonce la folie de l'anthropocentrisme et de l'anthropomorphisme des représentations. On le tient pour le défenseur d'un nouvel "orgueil" qui outrepasserait la modestie et la finitude de la nature humaine alors qu'il pourrait se targuer d'administrer à l'*animal rationale*, à celui qui se considère comme le chef d'œuvre de la création, l'image de Dieu, les mêmes gifles que Darwin, Galilée et Freud. L'ombre du surhomme plane de tout le

poids des fantasmes qu'il a pu susciter sur le destin de Nietzsche au point d'occulter la teneur et les cibles véritables de sa critique. Si la nature proprement philosophique du propos nietzschéen est devenue douteuse, c'est en raison des regards moralisateurs que l'on a souvent jetés sur lui.

*"Je n'aime pas Nietzsche parce qu'il se plaît dans la contemplation de la souffrance, parce qu'il érige la vanité en devoir, parce que les hommes qu'il admire le plus sont des conquérants, dont la gloire est faite de l'habileté avec laquelle ils font mourir les hommes. Mais je crois que le dernier argument contre sa philosophie, contre toute éthique déplaisante mais conséquente en elle-même dans sa structure, ne réside pas dans un appel aux faits mais dans un appel aux sentiments. Nietzsche méprise l'amour universel, que je crois être la puissance motrice de tout ce que je désire pour le monde"*²⁴. Ce propos résume le ton moral qui caractérise généralement la réception de la pensée de Nietzsche. Celui-ci apparaît comme l'ignoble fondateur et défenseur de principes et de pratiques aux antipodes des valeurs morales classiques et aux idéaux chrétiens. Les détracteurs de la pensée de Nietzsche, qui ne savent la lire que par la médiation de Calliclès, lui-même appréhendé au kaléidoscope du moralisme platonicien, la rejettent sur fond de malentendus. Elle ferait, semble-t-il, une apologie éhontée de la violence, du règne des pulsions. Nietzsche fait l'éloge du corps, des instincts, de l'animalité, de la vigueur contre la traditionnelle glorification de la raison, de la conscience et des valeurs religieuses (charité, piété, pitié, bonne volonté, désintéressement). Non content de promouvoir ce que la morale classique chrétienne condamne aveuglément, Nietzsche prend plaisir à tourner en dérision ce qu'elle valorise. Mais, si la polémique nietzschéenne est violente (apologétique), c'est qu'elle a affaire à une première violence qui est celle de l'esprit sur le corps, celle de l'illusion sur la réalité, de l'arrière-monde (le double) sur le monde. Nietzsche «bénit» ce que le christianisme «maudit», usant ainsi de la parole pour défaire, dénouer et libérer ce que la parole mensongère de la morale avait enchaîné et confiné dans la négativité : le corps, les instincts, les pulsions, l'animalité, la vie et tout ce qui relève de la terre. A la parole christique (le sermon sur la montagne), il oppose une parole qui se refuse à condamner, à flétrir le corps, mais en outre le caractère critique de son discours est articulé à un fond affirmatif (reconnaissance, acceptation de la vie).

Envisager la pensée de Nietzsche comme faisant une apologie de la violence, c'est d'emblée passer à côté d'une violence initiale qu'elle s'efforçait d'indiquer et de dénoncer : le parti pris métaphysique, moral ou religieux d'établir l'hégémonie du spirituel sur la vie

²⁴B. Russel, *Histoire de la philosophie occidentale*, pp. 784-785. Nous reviendrons sur le problème que soulève ce propos puisqu'il patauge dans la conviction que ce que critique Nietzsche est une réalité, un «fait» et non pas de purs et vains mots, des fables (GM) des mirages de la grammaire (LP) ou fantasmes anthropocentriques (HTH) comme l'écrit sans cesse l'auteur.

corporelle, animale après l'en avoir abstrait. L'acte mortifère de déplacer le centre de gravité de la vie hors de la vie, dans «l'au-delà», dans le néant (Ant. 43) constitue aux yeux de Nietzsche la violence (violence) faite à ce qui est (à la réalité, à la vie) par excellence sur fond de malentendus et de dénigrement. Pour Nietzsche, la métaphysique est le système de violence même, en ce qu'elle institue la nécessité de l'abstraction (au sens latin), l'exigence de transcendance par la médiation d'une transgression systématique, permanente. Penser Nietzsche comme l'apôtre de la violence, c'est perdre de vue le fait qu'il dénonce le fait et l'acte mêmes du viol perpétré (castration morale de la vie) par l'idéaliste, le faible, le prêtre contre la vie au nom de fins imaginaires, tenues cependant pour «sacrées» (Ant. 56). Il indique la nécessité d'une "rééducation" qui aille à contre-courant de ce qui passait à tort pour sérieux, premier, valeureux et valorisant : *"ce que l'humanité a jusqu'ici pris au sérieux, ce ne sont même pas des réalités, mais de simples chimères, ou, à strictement parler, des mensonges nés des mauvais instincts (...). Mais c'est en elles que l'on a cherché la grandeur de la nature humaine, son caractère «divin»"* (EH, «Pourquoi je suis si avisé ?», 10).

Si l'on pense que la réhabilitation du corps et de ses pulsions (c'est à dire, le rétablissement des droits et de l'innocence de la vie) ouvre la porte à la violence, c'est non seulement parce que, trop optimistes et idéalistes, nous pensons à tort que, à l'opposé des instincts, la raison est une condition suffisante pour la paix, mais encore parce que nous ne voulons pas croire que la raison elle-même n'est qu'un instinct, une dimension du corps pour laquelle nous avons inventé une origine autre (divine). Le malheur veut que les acteurs de la violence initiale soient à l'abri de toute suspicion au détriment de ceux qui les dénoncent. Dans une note sur le Crépuscule des idoles, Nietzsche écrit que *"avant lui, tout était la tête en bas"* (EH, p. 177). Alors, la philosophie à coups de marteau est d'une violence secondaire et moindre que la philosophie à coups de transgressions métaphysiques, de doubles et de mensonges moraux (la métaphysique institue la **violence** comme principe d'être du sujet et comme technique d'appropriation, de finalisation de l'objet. Il n'est point étonnant que l'histoire de l'Occident qui est, selon Heidegger, essentiellement métaphysique soit aussi l'histoire d'une violence permanente depuis la fondation de Rome jusqu'aux guerres coloniales). Aux yeux de Nietzsche, l'instinct théologique de dénigrement de la vie, la séduction et la tyrannie des idoles (ou vérités métaphysiques) malgré leur nature creuse violentent la réalité en lui substituant une autre (au-delà, arrière-mondes) ou en lui superposant un voile (la toile d'araignée que constituent les abstractions conceptuelles). Le nihilisme n'est pas du côté de celui qui dénonce la malicieuse et perfide entreprise de mortification de la vie. La haine de la réalité n'est pas dans la théorie de l'*amor fati* mais plutôt dans la volonté nihiliste de vérité, de l'au-delà. Nietzsche n'a de cesse d'identifier le chrétien, le métaphysicien à l'anarchiste, c'est à dire au destructeur, à l'adversaire de la réalité *hic et nunc* : *"on peut établir une équation parfaite entre le chrétien et l'anarchiste : leur but, leur instinct, ne tend qu'à la destruction"* (Ant. 58). En outre, la violence nietzschéenne (celle de sa verve, de ses métaphores) n'a pour

cible que les idoles que le Crépuscule des idoles définit aux antipodes de toute véritable réalité. S'il y a une violence nietzschéenne, elle n'a pas pour cible la réalité, mais ses doubles illusoirs : la violence qui détruit est celle à l'œuvre dans la métaphysique soucieuse de transgression et non celle qui affirme les prérogatives de la réalité sur les fantômes et les fantasmes. Il s'ensuit que ce que l'on tient pour capital chez Nietzsche reste toujours secondaire ; la critique n'est que la manifestation d'une affirmation, d'une acceptation de ce qui est. De la profession nietzschéenne d'amour pour la réalité dans sa totalité (unité — diversité) découle sa critique de toute abstraction et de toute dissociation (incrimination) métaphysiques de cette réalité.

Comme celui de Machiavel²⁵, le nom de Nietzsche rime pour beaucoup avec tout ce qui relève du sinistre dans l'histoire politique et morale de l'humanité. Dans les confrontations historiques des hommes, des peuples, races ou États, Nietzsche est utilisé à la fois par les politiciens de droite (en tant qu'idéologue de la différence et de son exaltation) et par les mouvements de gauche²⁶ (ou les marginaux en général) comme idéologue de la contestation, du désordre et du chaos. On connaît Nietzsche pour et par ses critiques tout en ignorant le plus souvent la nature de ce qu'il critique. En dispute avec les philosophes dont il voulait à tout prix se démarquer, Nietzsche a été pris en charge par ceux que la réflexion théorique avait lassés et qui rêvaient de substituer aux exigences de la pensée (jugée inutile) les démangeaisons de l'action politique et les obscures morales de la brutalité. D'aucuns ont vite fait de lui dresser le portrait du fanatique professionnel de la critique²⁷ plus occupé à détruire, déconstruire qu'à perpétuer la tradition spéculative. Mais, Nietzsche n'est peut-être pas le rebelle ou le révolutionnaire que certains de ses amis ont hissé et levé comme l'étendard et le bouclier de leur propre révolte contre la métaphysique. C'est à tort que l'on salue en Nietzsche

²⁵On a coutume de présenter Machiavel comme le glorificateur ignoble de la politique immorale du Prince, comme l'apologiste de la cruauté inhumaine (l'admirateur de Borgia), le chantre de la violence, le détracteur des bonnes mœurs alors que, pour peu qu'on la lise par-delà les brumes du machiavélisme, sa pensée dénonçait l'immoralité, la corruption et la lâcheté des princes italiens, florentins de son temps. Machiavel s'insurgeait contre le fait que la mollesse chrétienne rendait la décadence de l'Italie fatale. Il professait la nécessité pour la jeunesse de s'inspirer du modèle de vertu antique éclipsé par le féminisme de la morale altruiste chrétienne afin de **construire** (d'instituer) un ordre stable dans le désordre d'alors. Nietzsche serait d'accord avec Machiavel sur la critique de la morale chrétienne (Ant. 17, 18), sur son action néfaste contre l'antiquité (Ant. 59), sur le rôle fondamental de l'artifice (humain) dans la constitution des ordres.

²⁶Cf. Gianni Vattimo in Le Mag. litt. consacré à Nietzsche, pp. 40-43. Voir aussi dans les "remarques sur le pouvoir" comment Rosset dénonce et ridiculise à la fois les récupérations de Nietzsche par les idéologies de droite et de gauche, in Le philosophe et les sortilèges, p. 10. A présent, les politiciens ont desserré leur poigne et renoncé à s'approprier Nietzsche qui dorénavant est livré aux étreintes et aux fers des écoles philosophiques ; il semble au regard des méprises dont les intellectuels ont été capables sur Nietzsche, que la réception académique soit aussi nuisible et préjudiciable à l'auteur que sa réception politique.

²⁷Le propos de Nietzsche ne consiste pas en une "critique systématique" : non seulement, il dit un "oui inconditionnel à ce qui est", mais encore, il affiche et justifie son refus de toute pensée systématique. L'absence d'une critique systématique chez Nietzsche procède tout simplement de l'absence de système tout court. Nietzsche se défend de ressembler aux âmes bornées (GS, PRV 18, p. 53) et relègue toute volonté ou prétention totalisante dans les égarements de l'esprit (folies du sujet tenaillé par la passion de la vérité une et sécurisante).

le prophète de nouvelles ères (celle de l'esthétisme idéologique où toutes les orgies musicales couvriraient de leur ébriété dionysiaque la crise de la civilisation, la réalité du nihilisme) dans lesquelles se mêlent délire, ressentiment et angoisse, fleurissant sur les cendres de la pensée, sur la mort de la réflexion philosophique (il serait plus juste de parler de la fin d'une certaine manière de philosopher). Nietzsche n'est pas à confondre avec Marx qui voyait dans l'essoufflement de la philosophie — en tant qu'elle est restée longtemps interprétation du monde, spéculation — l'aurore d'une transformation pratique, effective — par la médiation de la politique de classes —. Premièrement, il envisage l'interprétation, la théorisation philosophique conceptuelle, comme une violence que la pensée et, à travers elle, le désir (d'éternité), font subir au monde de la vie : la subsumption de la vie (devenir) sous les concepts, les abstractions est d'emblée une entreprise de transformation du monde qui suppose qu'on le refuse tel qu'il est. Secondement, Nietzsche entend la philosophie, non comme une transformation (une négation) du monde, mais plutôt comme un effort de conversion de l'homme au monde qu'il déserte au profit de chimères métaphysiques et religieuses : dans le sillage d'Aristote, de Spinoza, Nietzsche se refuse à détacher la philosophie de la vie (à la formule spinoziste — philosopher, c'est apprendre à vivre —, Nietzsche pourrait répondre que philosopher, c'est vivre — en musique — et vice versa).

Considérer que Nietzsche n'est pas (ou plus) philosophe, mais plutôt le prophète, le poète ou l'idéologue de nouvelles et inouïes missions historiques²⁸, c'est n'avoir pas compris que sa critique remettait en cause la définition même de la pensée philosophique et, par voie de conséquence, aussi le portrait classique du philosophe. Ceux des interprètes qui se refusent à considérer Nietzsche comme un philosophe (et qui finissent par en faire un artiste ou un idéologue du futur) masquent mal leur propre empressement d'en finir avec la tradition de pensée au nom d'actions politiques et morales ou au nom de l'urgence pour l'homme de se dépasser dans des formes supérieures de religiosité²⁹. Le héros (politique) que les uns et les autres, lassés d'idéalisme et assoiffés de changement, d'opposition, de contradiction ont contribué à faire révéler cependant, dans les textes que l'on lit trop souvent avec

²⁸P.-A. Taguieff, in PNSN : "Nietzsche est un maître à penser, pour la frange royaliste de la droite radicale, en ce qu'il détruit la séduction exercée par les mystiques politiques modernes, en ce qu'il dissipe notamment les illusions imposées par la mystique démocratique". L'auteur s'appuie sur les récupérations historiques et politiques de Nietzsche par les mouvements fascistes, antidémocratiques pour fonder le rejet de son propos ; comme lui, d'autres ont prétendu dans un anachronisme indigne de l'espace de la pensée, que Platon était un penseur politique totalitaire !

²⁹Nombreux sont les délires mystiques et les fantasmes reportés sur le surhomme, sur Zarathoustra ou sur le « dernier homme » après avoir fleuri sur les cendres des valeurs classiques (idéalisme, rationalisme et christianisme). Après l'énigmatique mort de Dieu (garant de la véracité des œuvres de la raison ou des idées de la moralité), une certaine lassitude semble pousser des intellectuels à se réfugier dans le mysticisme ; le surhomme est alors représenté comme le maître d'œuvre d'une ultime morale dans laquelle l'histoire et la force font figures de divinités laïques. Nietzsche est étranger à tous ces programmes et ces ivresses révolutionnaires (APZ, IV, p. 349), car il recommande de briser les nouvelles tables de valeurs avec autant d'ironie que les anciennes (APZ, III, p. 56).

empressement, que le retournement qu'il fait subir à la philosophie classique reste lui-même d'allure proprement philosophique, dégagé de toute dérangeaison politique ou morale. Avec Nietzsche, c'est la pensée philosophique tout entière qui, au bout d'un parcours considérable, s'arrête, se reprend, se réfléchit et s'inquiète en se retournant sur elle-même (sur ses ombres, ses préjugés, ses impensés, sa suffisance et sa bonne conscience). En cela, le moment nietzschéen de l'histoire de la philosophie est comparable aux moments cartésien (retour critique sur la scolastique aristotélico-théologique) et kantien (le criticisme comme procès de la métaphysique dogmatique et du scepticisme humien) : le moment nietzschéen essaye de faire le point sur l'histoire des idées et c'est en cela, dans le recueillement critique qu'il effectue, dans la rétrospective critique roborative, qu'il est fondamentalement philosophique. En ce sens, E. Blondel est pleinement justifié de soutenir dans l'optique pascalienne que, telle qu'elle s'effectue, la polémique nietzschéenne qui prend la pratique traditionnelle de la philosophie (la métaphysique) pour objet, reste cependant un acte et un instrument de réflexion fondamentalement philosophique : "Nietzsche est celui qui entend déplacer, déporter la philosophie, ou qui, si l'on préfère, la retourne et subvertit de l'intérieur, la mine et l'approfondit" (NLN, «Nietzsche philosophe musicien : la métaphorique de l'interprétation», p. 16).

Mais, d'autres interprètes qui brillent par la ferveur de leur opposition à Nietzsche, retiennent cependant de sa pensée l'image d'une infernale machine (de guerre) qui mettrait en œuvre et défendrait un sinistre biologisme³⁰ et un eugénisme exacerbés sur fond de darwinisme psychologique et social dont dériveront les idéologies antisémites en général et la barbarie hitlérienne en particulier. Pourtant, malgré tout, c'est Nietzsche qui, prévenu par un extraordinaire flair, s'inquiétait du déferlement éventuel des fièvres sottes, de l'ivresse germanique et de la barbarie nationaliste contre les juifs : "(...) dans presque toutes les nations actuelles — et cela d'autant plus qu'elles adoptent à leur tour une attitude plus nationaliste — se propage cette odieuse littérature qui entend mener les Juifs à l'abattoir, en boucs émissaires de tout ce qui peut aller mal dans les affaires publiques et intérieures" (HTH, I, 475). Du fait de ses injures connues aux systèmes, aux valeurs (dignité, droits de l'homme) et aux idéologies égalitaristes (Christianisme, Socialisme et Démocratie qu'il stigmatise

³⁰Nietzsche, *DI*, in *CI*, 14 «Anti-Darwin» : Nietzsche prend de réelles distances d'avec le darwinisme qu'il soupçonne de confondre naïvement la nature avec Malthus et de partager l'illusion que la lutte pour la vie s'effectue dans le sens de la perfection. Pour Nietzsche, ce ne sont pas les forts qui triomphent, mais plutôt l'armée des faibles. Ceux-ci trafiquent le langage de leur ressentiment et finissent par culpabiliser ceux qui les dominent en opérant des coups de force sur les évaluations. Ce que Nietzsche reproche aux idéologues du biologisme, c'est de magnifier unilatéralement (*GS*, 349) le rôle du physique au point de minimiser ou d'oublier celui de l'esprit (en tant que prudence, patience, ruse, dissimulation, empire sur soi, mimicry, vertu) dans tout rapport de forces. Voir cette question de l'anti-darwinisme de Nietzsche dans l'ouvrage de Michel Guérin (*Nietzsche : Socrate héroïque*) qui stipule que tandis que la sélection naturelle est simple et linéaire, la sélection culturelle dont traite Nietzsche est double (p. 342). Nietzsche ne limite pas la violence à la force brute (et brutale) ; comme Hobbes, il la décèle aussi et surtout dans la ruse (de la force), dans "la raison du plus faible" dont la femme serait la figure archétypale.

comme des régimes populistes, des entreprises de grégarisation et de nivellement nihilistes) dont notre siècle est si fier, Nietzsche est assimilé par tous ceux qui se flattent de la décrépitude et du recul considérables des traditionnels régimes de privilèges et de servitude tantôt aux promoteurs de la restauration d'une dictature et d'un étatisme³¹ aristocratiques (caste des maîtres, mythe du surhomme, volonté de puissance, culte de la force, de la puissance), tantôt aux ténors de l'anarchisme³², autant de systèmes de violence qui répugnent à la bonne conscience du siècle des droits de l'homme. Nietzsche serait à notre temps (désespérément chrétien et idéaliste) ce que Socrate aura été, si l'on en croit Platon, à la Grèce antique³³ : le corrompeur des esprits, des cœurs, l'adversaire des dieux (entendons des valeurs, des idéaux, aux mythes ou des idoles) de la conscience et de la cité modernes. C'est bien souvent au mépris des textes de Nietzsche que l'on tisse pour lui des programmes

³¹Nietzsche, *APZ*, I, «De la nouvelle idole», pp. 66-69 ou *GS*, I, 24 «Différents mécontentements» : Nietzsche se rit aussi bien de tous les "idolâtres de l'État" (*APZ*) que de tous les anarchistes (*Ant.* 58) et autres idéologies cyniques, qu'elles soient antiques (Diogène) ou modernes (Rousseau). Pour peu que l'on prenne la peine de le lire, Nietzsche pourrait légitimement être considéré comme le penseur le plus germanophobe que l'Allemagne ait porté. Voir comment il se réclame des "sans-patrie", se rit de tout nationalisme, de tout patriotisme et de tout pouvoir (*GS*, V, 377, p. 401). Nietzsche consacre également quelques pages à indiquer les menaces que fait peser l'État sur l'épanouissement de l'esprit (voir *HTH*, I, VIII «Coup d'œil sur l'État», 474). L'État est à l'instar de l'Église, de la religion, une structure de généralisation et d'entretien de la médiocrité (*Ibidem*, 467, 473, 476), un obstacle actif à l'excellence sous toutes ses formes. Pour Nietzsche, "la civilisation doit ses valeurs les plus hautes à ses périodes de faiblesse politique" (*Ibidem*, 465).

³²Le fragment 370 du *GS* démaquille les illusions de l'anarchisme en y détectant un rêve ontologiste, futuriste qui reste prisonnier du substantialisme qu'il prétend combattre. L'anarchisme est tout le contraire de ce qu'exprime la pensée de Nietzsche (amoureuse du réel). Il est révolutionnaire, ambigu, donc idéaliste, cynique, métaphysique. Nietzsche considère que "le désir de destruction, de changement, de devenir peut être (...) la haine de celui qui est malvenu, dépourvu, mal partagé, qui détruit, qui doit détruire, parce que l'état existant, voire toute existence, toute forme d'être même le scandalisent et l'imitent". Ceux qui refusent le réel et en prédisent la néantisation ou la réorganisation (l'anarchisme oscille entre la volonté d'anéantir et celle de disperser ou de réorganiser selon un autre modèle l'ordre des choses, ce qui est) n'ont pas la force du surhomme en qui œuvre l'amor fati, l'acceptation sans réserve de tout ce qui est. On consultera avec intérêt la critique des chimères politiques, la dénonciation de la vanité des programmes révolutionnaires, anarchistes (in *HTH*, I, VIII «Coup d'œil sur l'État», 454, 463, 464).

³³Voir «Nietzsche dans la rhétorique réactionnaire» de P.A. Taguieff in *PNSN*, p. 279. Nietzsche y est représenté dans un théâtre qui rappelle fortement l'inculpation et la condamnation de Socrate, comme le corrompeur des bonnes et innocentes âmes, celui qui inspire aux révoltés le retour à des idéologies monstrueuses dans les domaines religieux et politique. Cet auteur qui se veut non nietzschéen à la manière de Mauras dont il invoque les mièvreries (pp. 299-302) ne trahit-il pas dans les flammes de sa verve un instinct inquisiteur que Nietzsche a toujours critiqué chez les fanatiques religieux et politiques ? Nietzsche est, du fait des affinités de sa pensée avec celle d'Héraclite et de Montaigne (le devenir, l'inconstance et l'inconsistance de toute chose), étranger au conservatisme dont il le charge, il s'est toujours défendu d'avoir quelque affinité avec le romantisme ! Il suffit pour répondre à la lecture moralisante de Taguieff de solliciter dans le même ouvrage, les propos qui terminent la communication de P. Raynaud qui établissait dans une atmosphère d'hostilité généralisée à l'encontre de Nietzsche l'inconsidérable actualité de celui-ci à l'heure où les certitudes démocratiques frémissent et que la nature a perdu à la fois sa place de référence et les finalités, desseins qu'y voyait Kant (p. 212) : "la pensée de Nietzsche doit être prise comme un moyen privilégié de l'autocritique de la modernité. C'est en cela que, plus qu'un maître de vérité, Nietzsche est un éducateur" ! Rappelons simplement que le "Nietzsche éducateur" se veut un penseur solitaire, errant en marge de toute école, de toute communauté idéologique ou sociale, sans idoles à proposer, sûr de ce qu'il délaisse par sa conscience critique, mais refusant d'ériger son propos (ses vues, ses opinions et perspectives) en système, en discipline que serviraient des fidèles. C'est par le personnage de "l'esprit libre" que Nietzsche se soustrait à toutes les pesanteurs des systèmes, que ceux-ci soient politiques ou philosophiques.

idéologiques (politiques, moraux ou religieux) alors que son propos n'était pas de substituer de nouvelles idoles aux anciennes (APZ, «D'anciennes et de nouvelles tables»), mais de faire se lever et souffler contre toute idole un "vent de dégel", sur toute attitude idolâtre le vent glacial de la liberté d'esprit, et de mettre au jour le ridicule, le mensonge dans les représentations traditionnelles de la réalité. La critique s'adresse à la religion chrétienne (que Nietzsche lit comme la vulgate du platonisme — HTH, I, 113 «Le christianisme, cette antiquité»), en tant qu'elle incrimine la vie, empoisonne le corps de sa moraline et néantise le monde dans son ivresse puritaine (Ibidem, I «La vie religieuse»).

Cependant, Nietzsche indique expressément que le procès du christianisme est aussi celui de toute religiosité ; il ne s'agit pas de remplacer le dieu paulinien par un autre (identifiable dans la nature ou dans l'histoire — Ant. 47). Nietzsche est aussi bien de ceux qui sont «sans-patrie» que de ceux qui sont «sans-Dieu» ; une telle (im)posture intellectuelle et existentielle exige que l'homme ait assez de force d'âme, d'esprit pour accepter la vie sans sauveur, sans rédemption : c'est en renonçant à la "bouée" chrétienne dont Pascal s'était finalement armé contre l'effroi du réel (contre l'angoisse suscitée par les espaces infinis de l'univers) que Nietzsche est un philosophe tragique. L'idée même de Dieu avec l'espérance, le salut, la rédemption qu'elle connote, représente à ses yeux «un crime contre la vie», le refus du monde tel qu'il est : *"nous nions Dieu en tant que Dieu. Si l'on nous prouvait ce Dieu des chrétiens, nous saurions encore moins y croire"* (Ibidem). S'il n'y a pas de dialectique chez Nietzsche, c'est aussi parce que sa critique des idoles n'impose pas d'autres et de nouvelles idoles, parce que sa subversion de la métaphysique n'institue pas une autre métaphysique qui serait l'inversion simpliste et mécanique de la platonicienne. Nietzsche cherchait à mettre en lumière de quelles manières la nature profondément intéressée, trop humaine de toute valeur et le caractère thérapeutique de toute croyance (foi, idoles) sont masqués par l'hypocrisie, la perversité, le mensonge. Peu soucieux de proposer un quelconque bonheur, Nietzsche attaque l'idéalisme à sa racine qui est le besoin d'idéal. Ceci implique des risques, puisque l'homme nietzschéen paye le prix de la solitude, le prix de sa renonciation à toute prothèse religieuse ou métaphysique contre la vie. Nietzsche méprise tous les toréadors de la vertu (le stoïcien Sénèque en est la figure archétypale), tous les esprits doctrinaires, il se défend d'être un "croquemitaine, un monstre de vertu" (EH, av. prop. 2).

La méfiance nietzschéenne vis à vis de toute croyance religieuse englobe aussi le domaine politique, étant donné que l'État est appréhendé comme la nouvelle, l'ultime idole (le substitut plus ou moins laïc de Dieu) qui cristallise les désespoirs, les haines du réel et les espérances (APZ, «De la nouvelle idole»). Aux yeux de Nietzsche, la politique est une filiale de la théologie, l'État un dérivé de la divinité (à la fois adorée et crainte). Dans ce domaine aussi persistent les fantaisies et fantasmes (romantiques ou révolutionnaires) de "la volonté" qui n'a d'existence qu'illusoire (que verbale) : *"il est des rêveurs politiques et sociaux qui*

dépendent du feu et de l'éloquence à réclamer un bouleversement de tous les ordres, dans la croyance qu'aussitôt le plus superbe temple d'une belle humanité s'élèverait, pour ainsi dire, de lui-même. Dans ces rêves dangereux persiste un écho de la superstition de Rousseau (...)" (HTH, I, 463 «Une illusion dans la théorie de la révolution», — Laffont —). L'irrévérence non dissimulée de Nietzsche affronte et tourne en dérision aussi bien Dieu que l'État (à la manière des philosophes des Lumières). Nietzsche s'est affirmé maintes fois hostile au christianisme qu'il voyait comme une figure du nihilisme, une "industrie" du ressentiment. Il n'a jamais économisé les sarcasmes à l'encontre des religieux qu'il associait à d'ignobles agents de mortification de la vie, de la culpabilisation du corps. Mais, tout en pourfendant ces forces du ressentiment à l'origine de la morale ascétique (système de vengeance et machine de guerre contre la vie), le texte de Nietzsche contient aussi un acte de reconnaissance et d'admiration à l'égard du phénomène religieux que l'on tait volontiers. Il faut croire que les réticences, les nuances et les prudences du texte nietzschéen déconcertent et irritent même certains de ses dévots (HTH, I, 122 «Les disciples aveugles»). La séduction de la Bible et de ses personnages symboliques (surtout l'image de Jésus solitaire, dans le désert, sur la montagne) est assez remarquable dans *l'Antéchrist* (aphorisme 32 : "*on pourrait nommer Jésus un «esprit fort». Il n'attache aucune importance à rien d'établi : la lettre tue, tout ce qui est fixé tue*") et particulièrement dans *Ainsi Parlait Zarathoustra* que Nietzsche voulait l'œuvre rivale de la Bible. L'œuvre de Nietzsche est traversée par des sarcasmes à l'encontre des religions (en tant que structures de grégairisation et de domestication, de dressage démocratique) qu'il assimile au nihilisme (à ce titre, le socratisme est une religion, une morale à part entière, au même titre que le christianisme et le bouddhisme qui inspirèrent le désir et l'ivresse du néant à Schopenhauer).

Il convient, dans un souci de justice envers le texte nietzschéen qui porte le sens de la mesure dans ses jugements, de rappeler, même contre les inconditionnels de Nietzsche (qui font de lui la cuirasse de leur intolérance, la couverture de leur athéisme fanatique) et sans que les religieux eux-mêmes puissent en être vraiment fiers, que la critique faite contre le phénomène religieux n'est pas aussi linéairement systématique qu'on l'a toujours laissé croire. Le sens de la mesure et de la nuance qui s'affirme dans la pensée nietzschéenne sur fond de perspectivisme ne chante que la gloire de Nietzsche qui a su rester critique et autocritique vis à vis de ses propres engagements : sa polémique n'est pas partisane, elle résiste à la tentation de tout sectarisme. Nietzsche échappe sans cesse à ceux de ses inconditionnels ou de ses détracteurs qui voudraient enfermer son propos dans la monosémie d'un catéchisme intransigeant. Les subtilités du propos nietzschéen n'embarrassent pas que ses adversaires. Au détour de telle ou telle œuvre ou de tel et tel aphorisme, Nietzsche sait encore reconnaître les qualités du premier et dernier chrétien (Jésus) dont la vie était traversée souvent traversée par des moments de solitude. Les retraites de Jésus dans le désert, dans la montagne, loin des foules ivres, son sens de la méditation solitaire persistent dans la vie de Zarathoustra.

Tantôt, Nietzsche salue la valeur volée de l'Ancien testament (PBM, 3°, 52) et tantôt, il se dresse contre le fait que la passion pour le judéo-christianisme ait privé l'Occident non seulement de la culture antique, mais encore de l'innocence vigoureuse de l'*imperium romanum* (Ant. 59) et, plus récemment encore, des ouvertures spirituelles et des leçons de virilité dans l'Islam (Ibidem, 59, 60). Si, à l'instar de Machiavel que Nietzsche a su apprécier par-delà le brouillard du machiavélisme, Nietzsche semblait préférer le paganisme antique au christianisme, c'était pour le fait qu'il n'instituait pas d'attitude exclusive, mais laissait ouverte une multiplicité de possibilités : *"sont païens tous ceux qui disent oui à la vie, ceux pour qui «Dieu» est le mot qui exprime le grand «oui» à toutes choses"* (Ant., 55).

Le polythéisme que Nietzsche voyait comme l'antipode du christianisme (monothéisme, monotono-théisme) étouffant comporte des avantages multiples : celui de garantir à l'homme *"la force de se créer des yeux nouveaux et personnels, de plus en plus nouveaux et personnels ; en sorte que, de tous les animaux, l'homme seul échappe à la fixité des perspectives et des horizons éternels"* (GS, 143), mais aussi, l'avantage de relier les dieux aux hommes (humanisation des dieux) et de rappeler leur implication quotidienne dans la vie (utilité existentielle des dieux) : *"Les Grecs ne voyaient pas les dieux homériques en maîtres au-dessus d'eux, ni eux-mêmes en esclaves au-dessous, comme les Juifs (...) On se sent apparentés, il y a un intérêt réciproque, une sorte de symmachie. L'homme se fait une noble idée de lui-même en se donnant des dieux pareils (...) alors que les peuples italiques ont une vraie religion de paysans, dans une perpétuelle angoisse de puissances malignes et capricieuses, d'esprits tourmenteurs"* (HTH, I, 114). Nietzsche considère les vertus chrétiennes de l'humilité comme un système d'humiliation qui réprime la volonté de vivre, empêche l'homme d'épanouir son être en cultivant sa dépendance vis à vis de la grâce divine, de la pitié morbide : *"Le christianisme (...) écrasait et brisait l'homme complètement et l'enfonçait dans une fange épaisse ; dans ce sentiment de sa totale abjection, il faisait alors éclater tout à coup une lueur de miséricorde divine, et l'homme surpris, étourdi par la grâce, poussait un cri de ravissement et croyait un instant tenir le ciel entier dans son âme. C'est à cet excès morbide de sentiment, à la profonde corruption qu'il exige du cœur et de la tête qu'œuvrent toutes les inventions psychologiques du christianisme : il veut anéantir, briser, étourdir, enivrer, la seule chose qu'il ne veuille point est la mesure, et c'est pourquoi il est, dans l'acception la plus profonde, barbare, asiatique, tout le contraire de noble et de grec"* (Ibidem). Dès que l'homme, à la manière des Grecs, peut se donner des dieux à sa guise, il peut se jouer d'eux et se jouer également de lui-même, rire de ses artifices et de ses illusions qu'il sait indispensables à la conservation de la vie. C'est dans cette mesure (l'homme vu comme un enfant qui joue parce qu'il joue) que la liberté humaine peut être expérimentée comme disposition et disponibilité permanentes. Nietzsche ne s'est jamais attaqué qu'à l'exclusivisme (à l'étroitesse d'esprit des "convaincus") ; il salue chez les Grecs leur aptitude à vivre la totalité des passions. Ces derniers vivaient pleinement, n'étaient pas exclusifs,

sectaires. C'est le propre du paganisme que de ne pas réprimer comme le fait le christianisme telle autre dimension de la vie au détriment de telle autre : "(...) les Grecs offraient pour ainsi dire des fêtes à toutes leurs passions, à tous les mauvais penchants naturels (...) ils avaient même établi une sorte de programme des festivités de leurs côtés trop humains : c'est là ce que leur monde a de proprement païen, ce qui n'a jamais été compris et ne le sera jamais par le christianisme, qui l'a toujours combattu et méprisé avec la dernière dureté" (HTH, II, 220). La préférence nietzschéenne du paganisme grec se justifie par le fait que celui-ci ne se montre aucunement intolérant, exclusif ; au contraire, il célèbre la totalité de la vie, accepte l'homme dans toute sa réalité (sans contemption de son corps, sans mépris de son animalité et sans l'intoxiquer par la moraline, par la mauvaise conscience — GM, 2°, 23 —), sait conjuguer tous les aspects de la vie dans un souci de mesure et d'harmonie : "Ils (les Grecs) prenaient ces côtés trop humains comme quelque chose d'inévitable et, au lieu de les avilir, préféraient leur conférer une sorte de droits de second ordre en les insérant à leur place dans les coutumes de la société et du culte (...). Ils ne renient pas l'instinct naturel qui s'exprime dans les mauvaises qualités, mais le mettent à sa place, dans les limites de certains cultes (...)" (Ibidem). Ce qui insupporte Nietzsche, c'est l'acharnement idéologique et moralisateur avec lequel le christianisme s'est attaqué à certaines dimensions de l'homme, de la vie, du monde. Ce que l'on appelle l'athéisme de Nietzsche devrait ne rien signifier d'autre que sa dénonciation du sectarisme.

Il y a chez Nietzsche un athéisme qu'il importe de distinguer de l'athéisme ordinaire, fanatique, doctrinaire. Ce dernier se fonde sur un vide négatif, celui laissé par l'évacuation, la suppression, la négation de Dieu : dans ce cas, Dieu est pensé comme une réalité, un objet que l'on refuserait par mauvaise foi (déception, amertume, ressentiment) ou par commodité. Ce genre d'athéisme repose sur le manque et partant aussi sur un besoin profond de croire. L'athéisme nietzschéen procède d'un refus de l'idée même d'un dieu, en tant qu'elle trahit chez l'homme le refus de la vie telle qu'elle est ; la philosophie tragique repose sur l'acceptation sans réserve de la réalité, elle se passe des prothèses et des remèdes divers contre la vie. Nietzsche ne critique pas, à proprement parler, l'existence de Dieu, mais le besoin de Dieu, le besoin de croire en un dieu et donc les mécanismes obscurs de son invention, de sa fabrication (fabulation) et de son imposition aux autres comme une réalité vraie, absolue. Sa critique de la croyance (foi) ou du besoin de Dieu porte non seulement sur la supposition de l'existence d'un dieu, mais encore et surtout sur les dangers de "démocratisation" de telle ou telle croyance, sur les retombées collectives d'une telle illusion (Dieu pour tous, Dieu de la populace : l'égalité des âmes devant Dieu (Ant. 62) ; c'est le "devenir absolu" de telle ou telle valeur ou catégorie psychologique qui représente un grave danger pour l'esprit et pour la vie. Si les uns et les autres ont cru nécessaire de s'attaquer à l'irreligiousité du propos nietzschéen, n'était-ce pas parce qu'ils y avaient trouvé une occasion de croire davantage à la réalité (universalisable, incontestable) de leurs idéaux ? L'athéisme

de Nietzsche ne discute pas Dieu, ne défie pas Dieu (il faudrait pour cela qu'il existe d'abord), il dénonce les présupposés de la religion, les motivations de ceux qui, pour le besoin de la cause nihiliste, l'ont inventé et ont fini par croire que leur désir était nécessairement réalité. Les malentendus tiennent au fait que l'on croit que Nietzsche refuse des réalités alors même qu'il dénonce la fiction ontologique, la facticité anthropomorphique des "réalités" religieuses ou métaphysiques. Les rares critiques religieux qui ont compris la teneur de la polémique nietzschéenne ne résistent pas à l'idée que Nietzsche, critiquant l'anthropomorphisme (PBM, 3°, 51) dans le phénomène religieux en appelle à une éthique pure de frustrations, de complexes, de rancune, de ressentiment, de mensonges et de désirs obscurs. Certains représentent Zarathoustra comme la figure d'un égocentrisme athée (alors que Nietzsche se moque de tout ego, de tout anthropocentrisme) tandis que d'autres dressent à leur tour une image néo-chrétienne du surhomme, en le confondant à l'homme nouveau dont parle Saint Paul (homme sans corps, homme transfiguré par la parousie). La formule "l'homme est ce qui doit être surmonté" est alors mise au service de la métamorphose chrétienne que rend possible le baptême ; le surhomme nietzschéen n'est pas un homme qui nie sa nature animale comme le chrétien se réclamant de Dieu, sa seule richesse vient du fait qu'il se veut pauvre de toute foi, libre de toute servitude religieuse.

Ce que les critiques chrétiens de Nietzsche refusent de comprendre, c'est que Nietzsche ne critique pas seulement telle ou telle forme appauvrie et miséreuse de la pratique religieuse, mais le besoin religieux d'idéaux, la passion et le goût morbide de l'immortalité (le refus de la vie telle qu'elle est). Le malheur veut donc que, parmi les religieux, les uns n'éprouvent pas le besoin de lire le propos de celui qu'ils combattent et que les autres qui se soucient de ce préalable ne sachent rien d'autre que de récupérer "l'anti-humanisme" nietzschéen (ou misanthropie) au compte d'une logique du dépassement de la finitude humaine dans une transcendance (sur-humanité). Ils font ainsi de Zarathoustra "un séducteur", un nouveau messie, alors que, tel que Nietzsche le concevait, Zarathoustra est tout le contraire de n'importe quel sage ou meneur d'hommes (EH, av. propos, 4). Il a toujours le souci de se démarquer des bergers qui font et laissent venir à eux les troupeaux. Alors que Jésus s'entourait de disciples, exigeait de ces derniers qu'ils laissent venir à lui les foules, les petits enfants, qu'ils aillent partout dans le monde remplir sa mission évangélique, qu'ils lui soient fidèles, Zarathoustra renvoie les hommes à eux-mêmes (APZ, «De la prodigue vertu», 3), à la vie (fidélité à soi, à la terre). Il a une conception solitaire de l'existence comme de la pensée (philosophie), il a horreur de gouverner parce qu'il a lui-même désappris le besoin d'être gouverné (GS 33 «Le solitaire», p. 57), d'être protégé, assisté et assuré. Ce thème de la liberté (d'esprit) rapproche Nietzsche de Kant qui, dans sa Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?, fustige la manie de l'homme de se laisser entretenir dans l'état de minorité au lieu d'oser penser (*sapere aude*) et vivre par lui-même (en dehors de toute tutelle sécurisante). Lâcheté et paresse sont (aux yeux de Kant comme à ceux de Nietzsche) des

attributs remarquables de l'homme mineur et justifient le fait qu'il s'engourdisse volontiers dans la servitude consentie et abdique constamment devant toute exigence, toute responsabilité et toute exigence de liberté (penser et vivre par soi-même). Néanmoins, Nietzsche se démarque de la conception kantienne de la liberté par l'idée que la raison idolâtrée dans la métaphysique demeure elle-même la source de servitudes d'autant plus dangereuses qu'elles sont raffinées et insoupçonnées.

L'on comprend mal la critique nietzschéenne des chrétiens ou des stoïciens (qui sont les deux figures majeures du moralisme et de l'hypocrisie) si l'on ne se rend pas compte que Nietzsche démasque, dans une logique qui n'a rien à envier à la psychanalyse, derrière les manières humbles et les agenouillements, de véritables marques d'orgueil qui attestent que les valeurs qu'ils pratiquent et défendent ne sont que la façade (de la haine et de l'impuissance macérées et travesties) d'un ressentiment profond. Tout en mettant en lumière le pouvoir d'artiste de l'homme (créateur de valeurs, instance d'évaluations diverses), Nietzsche ne cède jamais à la tentation de penser cet homme comme étant le centre de l'univers. Pire, il se moque de cette illusion propre à l'homme chrétien (ou au philosophe métaphysicien) qui utilise l'argument de sa filiation divine (l'homme créé à l'image de Dieu, esprit, conscience, raison) pour tenter d'occulter et même de nier sa condition animale. Nietzsche s'est toujours dressé contre cette vision angéliste et spiritualiste qui fait de l'homme un être à part, en marge de la condition animale, capable de s'excepter à sa guise du (déterminisme) monde (ce que Spinoza entendait par "un empire dans l'empire"). Il caractérise cette conception de l'homme dont il se rit par la célèbre formule "l'homme **et** le monde" à laquelle il tente de substituer celle de "l'homme **dans** le monde". L'effort de Nietzsche pour repenser l'homme "fidèle à la terre" (fidèle à lui-même, *homo* venant de *humus*) ne trouve sa légitimité que dans la dénonciation de la misère et de la vanité de l'idéologie chrétienne spiritualiste appliquée à faire mépriser à l'homme sa vérité première et indestructible.

Nietzsche exige des chrétiens non qu'ils abandonnent leur Dieu (invitation à l'athéisme, à la mauvaise foi), mais qu'ils prennent conscience et reconnaissent qu'il n'est que le fruit de leur haine de la vie (Ant.), qu'ils s'avouent et avouent que ce Dieu qu'ils tiennent pour la réalité suprême a été enfanté par le ressentiment pour servir l'instinct de dénigrement de la vie, qu'il a été, au fil du temps, entretenu par le mensonge (voir GM). Il s'agit non d'une invitation à la négation de Dieu (Nietzsche ne le croit pas réel), mais d'une invitation à l'affirmation de la nature artiste de l'homme que la détresse existentielle conduit à produire des valeurs qui, dans un retournement tragique, finissent à leur tour par le reproduire. Si l'homme accepte ce retour à lui-même, il prend mesure de sa nature d'artiste et donc de sa liberté de faire et de défaire à volonté ses œuvres (l'homme nietzschéen n'est certes pas sans illusions, mais il se les approprie, il a conscience de leur apparence). Si les chrétiens acceptaient

pleinement et affirmaient sans réserve la vie, la réalité, s'ils avaient assez de «joie» (aptitude que saluait également Pascal), ils ne seraient pas la cible de la polémique nietzschéenne. Pour Nietzsche, l'expérience religieuse comporte généralement une vertu thérapeutique (la foi comme remède, et tout remède étant un artifice, on comprend que la divinité invoquée par Saint Paul soit non une réalité véritable (positive), mais simplement un *Deum qualem Paulus creavit*.— Ant. 47, p. 64), un artifice, une "dei negatio", une vengeance contre la vie (Ibidem, 17, 18, 62). Vu sous cet angle pharmaceutique, le christianisme est donc à la fois un remède qui trahit un besoin et partant une souffrance dont les faibles se vengent et dont la forme exacerbée est la négation du monde-ci au profit de l'illusoire et absurde "vie après la vie". Nietzsche décèle dans l'attitude moraliste chrétienne, l'expression d'une profonde supercherie ; la faiblesse y est déguisée en force, la lâcheté en dignité. Sa polémique contre les chrétiens consiste non pas seulement à dénoncer la fraude majeure dont ils sont les agents, mais à présenter aussi des conditions de crédibilité de leur témoignage. La pensée de Nietzsche n'est pas seulement le lieu de procès simplistes, mais l'occasion d'une série d'exigences fondamentales adressées à l'homme. A son avis, les chrétiens se devraient à eux-mêmes de faire une fois, pendant un temps assez long, l'expérience de vivre sans christianisme, ils doivent à leur croyance de s'imposer ainsi une fois un séjour «dans le désert», _ rien que pour acquérir le droit d'intervenir sur la question de savoir si le christianisme est nécessaire. Aux yeux de Nietzsche, le témoignage des chrétiens ne peut peser dans la balance qu'après qu'ils auront vécu des années sans christianisme, en mettant une loyale ardeur à supporter la vie en l'absence de christianisme (qui ne doit pas être une solution de facilité, prothèse contre la vie et le monde marqués par la finitude). Nietzsche semble convaincu que, de la même manière que les croyants ont besoin de leur croyance (créatrice d'idéaux et d'idoles sécurisants), chaque homme a besoin de ses certitudes (GS, V, 347), et plus radicalement de folies (convictions) pour vivre. Il voit dans la croyance une manière pour l'homme de céder à la facilité (puisqu'il y s'agit de se reposer sur une conviction).

Tant qu'elle n'inclut pas la possibilité d'expérimenter son contraire avec la force d'esprit, l'audace et la solitude que cela implique, la croyance en un dieu reste le lieu d'une servitude véritable sur fond de faiblesse et de lâcheté (la servitude du besoin) . Si le chrétien était aussi capable de jouer le jeu de Zarathoustra, c'est à dire, aller dans la montagne, dans les glaces (solitude, audace, désert, insécurité) et revenir chez les hommes (pays du troupeau, des valeurs, du langage et de la sécurité), peut-être Nietzsche l'apprécierait-il. Nietzsche s'en prend toujours aux expériences qui se systématisent, excluent, limitent, jamais à l'expérience en tant que telle ; bien au contraire, l'esprit libre fait l'expérience de tout, selon son bon plaisir. L'épreuve du déplacement chez le voyageur ou chez le penseur (capable de varier les perspectives comme l'indiquait Machiavel n'est pas supportable pour les esprits bornés : "La limitation pathologique de son optique fait de l'homme convaincu un fanatique" (Ant. 54) ; dès qu'ils dérivent, ils meurent ipso facto. Ils ont tellement besoin de la rive (à

laquelle ils sont rivés), mais le discours qu'ils tiennent masque leur esclavage ou le métamorphose en liberté, en bonne volonté, en charité. L'appel que lancerait à la rigueur la philosophie de Nietzsche est celui qui convierait à un désenclavement psycho-physiologique de toutes les formes de ghettos moraux, religieux, méthodologiques ou idéologiques qui asphyxient la spontanéité et la surabondance extatiques de la vie.

Nietzsche ne fait rien d'autre que décrier la servilité et la servitude mentales (le dressage mental par telle ou telle idéologie). A ses yeux, la musique (domaine par excellence de la mesure et de l'harmonie) pouvait jouer ce rôle de catalyseur pour une expérience de nouvelles libertés, aussi bien au profit du corps que de l'esprit : *"A-t-on remarqué que la musique libère l'esprit ? donne des ailes à la pensée ? qu'on devient plus philosophe à mesure qu'on devient plus musicien ?"* (CWNCW, pp. 41-42). La musique (de Bizet que Nietzsche brandit finalement contre le wagnérisme et ses relents sournoisement religieux et nihilistes) "dé-clôture" et éperonne l'esprit "sédentarisé" dans la grisaille et dans le carcan des catégories, des certitudes et des croyances assoupies, elle délire, délasse et permet ce que les scolastiques diverses empêchent, pétrifient et tuent. L'inquiétude (au sens latin du terme) comptait beaucoup pour Nietzsche ; elle était la marque même du caractère philosophique et non idéologique de son propos. A force de vouloir comprendre Nietzsche de façon systématique, selon leur esprit doctrinaire, certains interprètes ont occulté ou étouffé cette inquiétude, révélant ainsi leur profonde inaptitude à la patience et à la prudence que Nietzsche conseillait à ses lecteurs. Ceux des lecteurs qui n'ont pas d'oreilles (de fines oreilles) devraient s'abstenir de lire Nietzsche ou tout autre penseur. Les ouvriers de la philosophie qui ont pris en mains le propos nietzschéen sont aussi, comme nous le verrons, ceux qui lui ont rendu les pires services du fait de leur précipitation, de leur impatience face aux nuances et aux subtilités de son propos. L'aphorisme exige une prudence et une patience d'autant plus grandes et soutenues qu'il est concis et incisif. Traduire ou interpréter un penseur suppose qu'on ait pris le temps de l'écouter, de l'entendre (corporellement et spirituellement).

I. B. Réceptions académiques, universitaires.

De Heidegger à nos jours : Nietzsche assimilé ou rejeté.

"Erronée avant tout, l'admiration du poète et de l'écrivain, dans la mesure où elle a pour prix de ne point prendre au sérieux Nietzsche comme philosophe ; erronée aussi l'interprétation qui consiste à le prendre en tant que philosophe, comme un des philosophes antérieurs, et à le juger à leur mesure"³⁴.

Outre les traitements et récupérations politiques, moraux ou religieux, la pensée de Nietzsche subit également d'autres dans l'espace théorique des ouvriers de la philosophie, ces nouveaux marchands d'évangiles, de systèmes, de méthodes d'explication du monde. L'écartèlement remarquable du propos de Nietzsche dans la guerre des chapelles philosophiques me paraît la pire menace pour son intelligence de nos jours. Scandée par l'inquiétude, le souci de la nuance, fuyant toute certitude idéologique qu'elle associe à des convictions (et donc à des prisons) en multipliant inlassablement les perspectives, les points de vue et marquée par l'incertitude (GS, V, 382) à l'égard de tout système, l'œuvre de Nietzsche se trouve paradoxalement érigée en doctrine (en système de références) aussi bien dans les batailles axiologiques, idéologiques que dans le domaine théorique, philosophique (des disputes et des polémiques sur les méthodes d'appréhension de la réalité). Dans les guerres et les disputes méthodologiques que se livrent les systèmes philosophiques pour l'explication du monde, Nietzsche apparaît souvent, associé à Freud et Marx (philosophes du soupçon), comme le fervent idéologue du crépuscule des valeurs spirituelles bâties et défendues par la tradition philosophique et religieuse (conscience, volonté, raison, liberté, connaissance, vérité, vertu) et donc comme le chantre d'un matérialisme biologiste (il rapporte tout au corps, pulsions, instincts, aux dimensions matérielles) et d'un irrationalisme³⁵ de principe.

³⁴Karl Jaspers, *Nietzsche*, introduction à sa philosophie, p. 14. Je discute les interprétations diverses de Nietzsche à partir de ce canevas, mais conscient que ce que distingue et oppose Jaspers reste uni, puisque les deux formes de méprises conduisent au même verdict contre Nietzsche.

³⁵Certains déçus du rationalisme ont voulu voir en Nietzsche l'idéologue de leur ressentiment et le serviteur de leur vengeance contre "les lumières" de la raison. Ils ont ainsi forgé et répandu une image de Nietzsche misologue, obscurantiste et mystique, au grand mépris de la subtilité de la critique nietzschéenne du rationalisme qui n'a rien à voir avec la misologie. Elle ne discute à vrai dire ni la réalité de la raison, ni l'intérêt de la science (ses possibilités théoriques ou pratiques), mais plutôt les représentations idéologiques et serviles que les philosophes en avaient. La critique nietzschéenne porte sur les différentes formes de cultes voués à la raison (volonté systématique de raison, volonté de vérité et surtout l'idée qu'elle est pure, autonome, étrangère au corps sensible ou à ses intérêts). Certes, Nietzsche appartient à l'école des critiques de la raison (Montaigne, Pascal, Hume, Kant ou Schopenhauer), mais il n'en est pas le négateur que l'on proclame ici et là. A y voir de près, il semble plus juste et mesuré de soutenir que Nietzsche ne s'en prend véritablement qu'à certaines représentations (spiritualiste, métaphysique, désincarnée) de la raison. La critique nietzschéenne comporte des nuances et subtilités qu'il faut considérer car elles révèlent que, loin de vouer quelque haine à la raison en tant que telle (ce qui laisserait supposer qu'il la reconnaît comme une faculté isolable, autonome, comme une réalité

Penseurs et hommes d'action se réclament tour à tour de Nietzsche pour justifier qui, la gestion désespérée des débâcles culturels et l'essoufflement de la civilisation théologico-morale bâtie sur la dérive de la confluence gréco-romaine et qui, une idéologie de l'impuissance de la raison (pure, discursive) à décoder les secrets de l'être. Le piège dans lequel est prise la pensée de Nietzsche, n'est pas seulement d'ordre historique, pratique (politique et moral), il est aussi et surtout philosophique, théorique (intellectuel), en tant que clef possible pour l'intelligence et la pensée de la nature, de la place et du rôle de l'homme dans le monde, dans la chaîne des choses et des êtres vivants. Le besoin de voir en Nietzsche un maître — à penser — (un faiseur de système, un marchand de doctrines, de références morales) qui suppose que l'on reconnaît en lui un penseur, bute néanmoins contre une pensée délibérément rebelle à toute systématisation idéologique et lucidement versée dans l'incertitude. Alors, par des tours de force et à force de grimaces, les uns et les autres, plus embarrassés que Nietzsche lui-même par l'incertitude, découpent ici et là, au détour des fragments ou des tranches biographiques, ce qu'ils voudraient faire servir de caution à leurs propres fantasmes. De ce fait, ils ordonnent et alignent les aphorismes sur leurs propres idéaux pour rendre au texte une "efficacité" étrangère à son auteur. Il n'y a de ce fait de système nietzschéen que ceux que l'on s'est évertué, à la suite de la sœur même de l'auteur, à tailler et confectionner pour lui, mais toujours contre lui. Nietzsche maître — à penser — est un «Nietzsche maîtrisé» tout comme sa pensée érigée en idéologie (en système, en discipline, en école) apparaît comme une interrogation vivante endiguée et figée en profession de foi, ramenée à un ensemble clos de propositions définitives et dogmatiques. Faut-il rappeler que l'assurance béate et narcissique qui caractérise certains nietzschéens contemporains surprendrait Nietzsche qui n'a cessé, sur les questions qu'il abordait, de multiplier de façon critique et autocritique les points de vue ? Nietzsche se défendrait d'être institué maître d'école (de pensée) parce qu'à ses yeux, la seule maîtresse possible, c'est la vie réelle ; on ne saurait être le disciple de nul autre que de soi-même et, par-delà soi, de la vie (de la réalité). Aller à Nietzsche, c'est s'exposer à être guidé vers la vie, ramené vers la réalité, replongé dans le monde dont la métaphysique nous faisait prendre congé.

indépendante), Nietzsche se veut "l'esprit libre" qui, refusant toute forme de servitude à son égard (lui ériger des statues, lui vouer une adoration servile, un culte et confiance aveugles), s'efforce en permanence de garder vis à vis d'elle une certaine distance. C'est ainsi que sa critique esquive les dérives positiviste et métaphysique (spiritualiste). Par-delà la parenté directe de son "irrationalisme" avec celui de Schopenhauer, Nietzsche semble souscrire au propos de Montaigne ("J'aime la science mais ne l'adore point"). Peut-être serait-il aussi bénéfique d'indiquer que comme Descartes à propos des passions, Nietzsche pense non une réalité morale de la raison (bonne ou mauvaise), mais plutôt l'art du philosophe de la relier à ce (la vie, les instincts) dont on a coutume de la dissocier pour être en mesure d'en bien user (savoir à quel moment, pour quoi et jusqu'à quel point l'utiliser). Loin de supprimer toute référence à la raison et aux avantages divers qui lui sont liés, Nietzsche invoque à mon sens des priorités existentielles pour en contenir les débordements et démesures tout comme il n'hésite pas à saluer le recours à la raison (discursive, méthodique, scientifique) pour contenir les délires et dérives de l'esprit superstitieux, obscurantiste et crédule.

Puisque Nietzsche se définissait comme un philosophe (à part, mais à part entière tout de même), le premier service que l'on pourrait rendre à sa pensée serait de s'en prendre à ceux qui l'excluent d'emblée du champ de la réflexion philosophique sous prétexte que Nietzsche était un excellent philologue, un musicien ou un grand connaisseur en théologie, en tragédie grecque — je doute qu'il y ait jamais eu des philosophes purs —. Mais, ce premier service ne peut être le meilleur si l'on ne se soucie pas d'indiquer et de prévenir les méprises que sa pensée encourt face aux nombreux interprètes qui ne savent reconnaître l'auteur qu'à condition de noyer son originalité dans l'ombre rassurante de la communauté philosophique en subsumant sa subversion du platonisme sous les concepts de "répétition" ou "d'accomplissement" de la métaphysique. Certes, les refus francs de Nietzsche comme philosophe portent préjudice à l'intelligence de son propos, mais ce qui lui est le plus fatal consiste dans toutes les diverses manières amicales de l'assumer. Ces "captures amicales" du propos de Nietzsche masquent souvent mal de profonds et véritables refus. Fink dénonçait à juste titre les équivoques de la fidélité à Nietzsche en soutenant que *"moins on comprend réellement la philosophie de Nietzsche, et plus se fait fervent le culte qu'on voue à cet auteur. A son visage réel, on substitue une figure légendaire ; à force de le styliser, on en fait un symbole. En puisant dans sa biographie et dans son œuvre, on fabrique un chef-d'oeuvre de «légende»"* (PN, p. 12).

Certains excusent leur refus du message nietzschéen par "le problème" de la forme non systématique de son exposition tandis que d'autres saluent dans le caractère brisé de l'écriture aphoristique le début d'une nouvelle ère philosophique (celle de l'idéologie de la déconstruction) en étroite liaison avec la poésie et la différance du sens qu'elle implique (à en croire Derrida). Nous verrons que, même si la pensée de Nietzsche concerne la pensée philosophique et non simplement l'art, la philologie ou la politique où l'on a souvent préféré la confiner, il reste cependant que les rapports qu'elle entretient avec la communauté philosophique sont trop complexes et subtils pour être lus selon une logique de clocher. Nietzsche oscille en permanence entre l'éloge des uns et la méfiance des autres, entre la reconnaissance et le mépris à tel point que le lecteur inattentif est en permanence tenté soit de le confondre et de le réduire à la tradition, soit de l'en isoler définitivement. Si la réception de Nietzsche semble ne pas pouvoir s'effectuer selon la prudence et la mesure recommandées par Jaspers selon qui, *"(...) on ne comprend véritablement Nietzsche que lorsqu'on a déjà eu une éducation systématique et conceptuelle, lorsqu'on apporte déjà l'obstination et la précision de pensée aussi bien qu'une tête dialectique. Mais, inversement, ce n'est peut-être que par Nietzsche qu'aujourd'hui les grandes et uniques philosophies du passé sont compréhensibles (...)"* (op. cit., pp. 458-459), c'est sans doute parce que pour l'essentiel, les lecteurs, embrigadés dans leur parti pris idéologique et doctrinaire, sont inaptes à penser entre la critique et son objet des rapports autres que d'opposition exclusive.

Si cette double dérive qui caractérise la réception de Nietzsche a l'avantage de susciter chez le lecteur averti l'idée qu'avec lui, nous avons moins à faire à une doctrine idéologique (un système opposable à d'autres) qu'à une pensée dépourvue de certitudes (une pensée sans patrie, une philosophie inquiète — au sens étymologique), elle ne véhicule pas moins à tout instant la tentation permanente de trancher au mépris du fait que l'ensemble complexe et subtil de sa pensée indique par-dessus toute option doctrinale une sorte "d'indécidable" qu'il importe de respecter pour les enseignements qu'il contient. Toute polémique philosophique aboutit à un indécidable et non à un corpus de résultats (vérités) indépassables ; l'esprit philosophique est un esprit de mesure qui fuit toute position idéologique, qui abhorre tout système de telle sorte que l'essence de la réflexion philosophique consiste à évoluer en marge des écoles ou des projets politiques et moraux. La complexité de l'œuvre (son sens de l'équivocité et du paradoxe dans les choses) n'est-elle pas ce qui fait de Nietzsche le penseur de l'incertitude, irrécupérable par le nazisme (armé quant à lui de certitudes, de convictions, d'évidences troubles et naïves) et résolument rebelle à toute assimilation ? Il nous faut étudier de quelles manières et par quels chemins obscurs, depuis l'interposition heideggérienne jusqu'aux interprétations contemporaines, la pensée nietzschéenne s'est enlisée dans l'abîme de la banalité chez les uns et s'est doublée de fantômes divers chez les autres.

Pour ce faire, il est utile d'identifier les diverses méprises et simplifications appauvrissantes qui tentent en permanence les interprétations de Nietzsche pour en souligner les défauts. Il sera alors possible d'indiquer que, dans sa forme comme dans son fond, le texte nietzschéen résiste à toute entreprise de schématisation idéologique ou de récupération scolastique et consiste finalement en une véritable philosophie de la mesure dont nous détaillerons les qualités et la pertinence philosophiques. La preuve que les rapports de Nietzsche à la tradition philosophique sont faits à la fois de communauté et de solitude consistera donc dans sa double aptitude à reconnaître la valeur de ses adversaires (il salue leur intuition, la passion unique qu'ils confessent dans leur doctrine) et à affirmer la sienne propre à leurs antipodes (il se désolidarise de leur conviction respective, de leur préjugé commun — moral— et de leurs impensés). Pour mettre au jour l'originalité de la pensée de Nietzsche, il nous faudra la fonder sur sa capacité à maintenir une distance raisonnable et critique avec les différentes écoles philosophiques qu'il réfute quelquefois en les confrontant les unes aux autres et souvent en appréciant la qualité de leurs rapports à la vie, au monde.

Il faudra en tout premier lieu, cerner l'envergure de la banalisation heideggérienne (Nietzsche platonicien malgré lui) pour y dénoncer la mauvaise foi et la cuistrerie. A mon sens, Heidegger n'assimile Nietzsche au platonisme que pour assurer à sa propre critique de la métaphysique un premier rang. Ce sera l'occasion de revenir d'une part sur l'étude de Fink pour montrer que ses subtilités masquent mal son caractère finalement heideggérien et

d'autre part sur les développements plus récents de ceux qui considèrent la métaphysique comme étant en son essence même, structurellement indépassable (thèse heideggérienne étayée dans Questions I et entretenue aujourd'hui par la corporation des "lieutenants" de J. Beaufret).

Ensuite, il faudra dénoncer la critique logique chez ceux qui, sacrifiant au culte de la raison logique³⁶ (une erreur décriée par Pascal : n'admettre que la raison), exigent du propos nietzschéen qu'il se conforme d'abord aux exigences formelles du discours philosophique classique pour être recevable, pour obtenir son certificat de crédibilité philosophique. Pour eux le "désordre logique" priverait le propos nietzschéen de tout fil conducteur achèverait de prouver sa folie et de le mettre définitivement en marge de la philosophie proprement dite³⁷. Il importera de rappeler deux choses : d'une part, Nietzsche n'est pas un ennemi de la raison, bien au contraire, il en salue les mérites, les avantages méthodologiques, pédagogiques (formation de l'esprit) et les vertus pratiques dans la science que Nietzsche voyait comme moyen de lutter contre l'obscurantisme (Nietzsche déplore le fait que dans les écoles et universités allemandes, l'on n'ait plus le souci d'apprendre à penser, le fait que "la logique commence à dépérir, en tant que théorie, en tant que pratique, en tant que technique" — CJ, «Ce qui manque aux Allemands», 7 —) ; d'autre part, Nietzsche reste à la manière de Montaigne un des plus lucides critiques du rationalisme puisqu'il sait à la fois en reconnaître les enjeux théoriques et pratiques sans pour autant céder aux sortilèges de la science. Il s'agissait pour lui de retrouver l'origine, les fonctions de la raison, de la replacer dans le champ complexe de la vie humaine : la critique consiste en un effort généalogique de "redomiciliation", d'enracinement de ce que le métaphysicien tenait pour une réalité indéterminée, abstraite, pure. Nietzsche serait fidèle à Pascal qui soutenait que rien n'était plus conforme à la raison que le désaveu de la raison.

En troisième lieu, je questionnerai la dérive irrationaliste et "in-chaos-errante" de l'interprétation proposée par Deleuze, Derrida et Foucault. Ce sera alors le moment de dénoncer les récupérations mystiques ou idéologiques de la polémique nietzschéenne. Il s'agira, dans un souci de mesure, de renvoyer dos à dos l'enlisement du propos nietzschéen

³⁶J. Wahl et plus récemment ceux qui se soucient de nous expliquer en quoi et pourquoi ils ne sont pas nietzschéens. On pourrait désigner ces auteurs sous le label des idolâtres de la logique, puisqu'ils tablent sur le caractère "contradictoire" des écrits de Nietzsche pour fonder leur refus. Mais, cette critique logique masque en réalité une critique morale, puisque les auteurs disent vouloir se démarquer de ce qu'ils tiennent pour des "valeurs immorales" promues par Nietzsche.

³⁷Ceux qui relient l'écriture éclatée à ce qui est désormais entendu comme le désastre ou la catastrophe de Turin et relisent tout le propos à la lumière du dossier médical confirment inconsciemment que celui qu'ils tiennent pour fou ne s'était pas trompé à propos de la philosophie qu'il accusait de vouer un culte idolâtre à la raison (cf. CJ, «La "raison" dans la philosophie»). Le seul argument qui arrache Nietzsche à la folie dans laquelle on voudrait confiner son propos consiste peut-être dans le fait que, pour lui, il n'y a pas de pire folie que la dévotion métaphysique à la raison ("para-noïa" signifiant excès de raison) à laquelle on a traditionnellement sacrifié la vie (VP, 272 et 273).

dans l'idéologie du "désordre" et sa subordination à toute mystique de l'ordre³⁸, qu'elle soit d'obédience pythagoricienne, hégélienne ou artistique. Voulant préserver la pensée nietzschéenne des idéologies du chaos et des mystiques du désordre, d'autres interprètes s'évertuent à la totaliser, à la systématiser (malgré les protestations du texte nietzschéen) pour y retrouver soit, en ce qui concerne J-F Mattéi, une symétrie pythagoricienne tissée d'astres et de chiffres, soit, dans la perspective de Granarolo, des projets d'avenir, des visions du futur.

B1. L'ÉCOLE HEIDEGGÉRIENNE.

1.1. L'ombre heideggérienne : de Nietzsche à Platon, un parricide illusoire ?

a. De l'interprétation à l'interposition.

De nos jours, il semble que le chemin qui mène à Nietzsche passe nécessairement par Heidegger. L'ayant interprété (marqué de son sceau), Heidegger s'est aussi interposé entre Nietzsche et ses lecteurs et a été imposé par ses disciples comme guide suprême vers celui qui se considérait comme l'initiateur d'un aurore non métaphysique de la philosophie. De toutes les innombrables interprétations qui ont fleuri sur l'œuvre de Nietzsche, celle que produisent Heidegger et les heideggériens semble la plus fameuse et la plus massivement suivie. Ce fait essentiellement quantitatif ne justifie cependant pas sur le plan qualitatif qu'elle soit la plus pertinente, la plus fidèle au message philosophique de Nietzsche. En philosophie plus qu'ailleurs, il importe d'établir constamment des lignes de démarcation entre la sympathie qu'un interprète affiche publiquement pour l'auteur qu'il se propose de communiquer à la postérité et l'ombre qu'une telle sympathie porte subrepticement sur lui. Si Nietzsche revenait et feuilletait les innombrables pages dont l'interprétation l'a recouvert, il pourrait réitérer à l'encontre de la plupart de ses interprètes et particulièrement de Heidegger, le regret suivant : *"On refuse de croire aux sottises des hommes intelligents : quelle entorse aux droits de l'homme !"* (PBM, 4° «Maximes et interludes», 178). Je m'engage donc dans cette critique des interprétations avec l'idée que, non seulement, "toute traduction est une trahison", mais

³⁸Si la critique nietzschéenne du rationalisme ne culmine en aucune apologie du "désordre", il ne faudrait pas en conclure qu'elle sert, justifie et consacre, même à son insu, une quelconque doctrine de l'ordre. Ceux qui, fascinés par l'ordre et la systématisme, veulent exhumer des décombres des fragments ce que P. Pütz, dans son introduction à *APZ* (éd. Laffont), appelle "une organisation artistique extrêmement élaborée" peuvent nous divertir de Nietzsche. Ils soutiennent que Nietzsche aurait intentionnellement enfoui et recouvert un ordre et un sens précis sous un style chaotique et ouvert à l'art infini de la divination. Ils livrent ainsi en pâture cette prétendue ruse nietzschéenne aux chasseurs de sens (aux théoriciens de la différance). Supposant l'ordre caché, J-F. Mattéi lui donne ou lui trouve une dimension mathématique, des tonalités platonico-pythagoriciennes. L'œuvre entière serait, de son point de vue, sous-tendue et gouvernée par les éclairages complémentaires de deux catégories pythagoriciennes (l'étoile et le nombre) éclipsées par l'éclat aveuglant du soleil platonicien.

encore que, ceux qui, de Heidegger à Deleuze, passent généralement pour les fidèles amis de Nietzsche et que l'opinion tient de nos jours pour des passages incontournables vers la substantifique moëlle de son propos, peuvent et doivent même susciter quelque méfiance en raison de la loquacité et de la générosité de leur médiation. Cela n'implique nullement que les adversaires déclarés d'un auteur comme Nietzsche soient les meilleures voies pour la compréhension de son propos. Tout comme la plupart des mouvements de sympathie dont un auteur peut bénéficier, certaines animosités ou adversités reposent sur des malentendus qui redoublent et exacerbent le problème de l'intelligibilité de son propos. En ce qui concerne l'interprétation heideggérienne de Nietzsche, mon propos est de mettre au jour ses ambiguïtés, ses présupposés et surtout la mauvaise foi que j'estime en être le fil conducteur véritable. En prenant en charge la pensée de Nietzsche et grâce à la sympathie cérémonieusement tapageuse, Heidegger procède en toute connaissance de cause à une méthodique et minutieuse liquidation³⁹ de la teneur (singulière, nouvelle) du propos nietzschéen.

Tout comme il a empoisonné l'histoire de la philosophie en la réduisant, au mépris des enseignements mêmes de Platon, à l'histoire d'un monologue monotone et monocorde, à la seule histoire de la métaphysique (ce rétrécissement de la philosophie dans sa variété à la métaphysique muselle les différences notables qui ont alimenté la constitution même de l'histoire de la philosophie), Heidegger a comme réussi à empoisonner également Nietzsche en imposant à son propos les catégories de son propre système. Nietzsche n'en est cependant pas mort. Il survit désormais dans l'anonymat digne de ceux qui, comme de viles marionnettes, parachèvent malgré eux telle idéologie ou telle tradition ; il porte désormais dans l'espace public des académies les vices que Heidegger lui a sciemment prêtés, les accoutrements catégoriels dont il a su l'affubler, le recouvrir. L'interprétation s'étend donc comme un voile qui recouvre et plonge dans l'obscur une pensée dont la singulière nouveauté compromettrait le rang et la crédibilité de la rupture que Heidegger voulait lui-même opérer avec ce qu'il appelle la métaphysique, la tradition duo-millénaire de l'oubli de l'Être. Il serait donc, à mon sens, maladroit et impertinent, — et je ne parle pas de ceux qui, relisant et discutant tout propos philosophique (Parménide, Kant, Nietzsche, etc.) avec et à partir des catégories exclusivement heideggériennes, ne se soucient plus de discuter Heidegger lui-même — de soutenir que Heidegger s'est mépris, trompé sur Nietzsche comme s'il s'agissait

³⁹L'attitude de Heidegger à l'égard de Nietzsche est pour le moins paradoxale : d'une part, il prend acte du propos et de sa teneur critique, mais de l'autre, il impose à ce propos de ne pas signifier ce que Nietzsche y met. A. K-Marietti attire notre attention sur cette oscillation malsaine à propos de la volonté. Heidegger commence par laisser parler Nietzsche "la volonté n'est qu'un mot, il n'y a pas de volonté", mais aussitôt, il se lance dans des nuances et des pirouettes comparatistes au bout desquelles, il trouve comme par enchantement ce que Nietzsche récusait ! Heidegger "comprend donc le refus de Nietzsche comme le rejet de Nietzsche du concept idéaliste de volonté, mais aussitôt il se demande comment on peut estimer qu'il n'y ait rien de commun entre le «concept de volonté» chez Nietzsche et le concept idéaliste de volonté" in Revue internationale de philosophie, «Le Nietzsche de Heidegger», p. 136.

là de simples erreurs d'écolier face à des textes dépassant ses capacités d'intelligence. Bien lire Nietzsche suppose et impose de commencer par lever au préalable le voile et le masque que Heidegger semble avoir définitivement jetés sur lui. Au viol qu'il a perpétré contre la spécificité nietzschéenne, il convient d'opposer une violence généalogique, celle qui dénude et met en lumière les motivations cachées de sa mésinterprétation.

La tendre complaisance dont bénéficie aujourd'hui l'interprétation heideggérienne auprès des lecteurs et interprètes est suspecte et malsaine pour une raison très simple : s'y manifeste paradoxalement la volonté de maintenir à tout prix une médiation dont on sait et dit pourtant la perversité (la nocivité pour une meilleure compréhension de Nietzsche). A mon avis, si tout en reconnaissant le schématisme de l'interprétation heideggérienne de Nietzsche, on se refuse tout de même à en faire l'économie, c'est parce que l'on est atteint aujourd'hui plus que jamais par un goût maladif du raccourci⁴⁰ (que Nietzsche n'a eu de cesse de pourfendre comme une impatience significative de la lassitude de lire et de penser). Cette maladie du raccourci qui nous fait préférer les rapports et abrégés au contact immédiat et personnel avec les textes mêmes de Nietzsche, semble d'ailleurs n'être pas étrangère à Heidegger lui-même qui n'hésita pas à associer brutalement et sommairement, au mépris de divergences irréductibles entre les penseurs, philosophie duo-millénaire et métaphysique. A ceux qui ont assidûment fréquenté Épicure, Lucrèce, Machiavel, Hobbes, l'assimilation heideggérienne de l'histoire de la pensée à celle de la seule métaphysique apparaît comme procédant d'une incorrigible étroitesse d'esprit, comme révélatrice d'un goût dangereux du raccourci et du schématisme. Notons que de ce schématisme initial (ce premier raccourci) dérivera le second (celui qui caractérise sa lecture de Nietzsche, le schématisme dénoncé par M. Haar — voir dans NLN, pp. 70-79).

De ceux qui conviennent que Heidegger s'est lourdement trompé sur Nietzsche, il en est qui mettent cela sur le compte d'une fatalité de l'interprétation. Mais, supposer que, comme un vulgaire écolier, Heidegger aurait simplement été maladroit ou abusé, trompé à propos de Nietzsche, c'est non seulement sous-estimer à tort Heidegger qui, sur plusieurs points⁴¹, a fait

⁴⁰Selon Nietzsche, notre siècle rempli d'agitations fébriles, occupé par des affaires de toutes sortes, plongé dans des rythmes mécaniques et vertigineux (VO, 220 «Réaction contre la civilisation de la machine») a perdu le sens de la méditation. Préoccupés par le travail qui rapporte, jetés en pâture aux soucis et aux tourments du machinisme, nous ne savons plus lire, car savoir lire, c'est savoir écouter, ce qui nécessite une disponibilité de l'esprit et de l'oreille. Revenir au silence, c'est aussi réapprendre à vivre dans le temps, dans la finitude constitutive de notre être.

⁴¹L'idée que la science ne pense pas (Entretien avec le Professeur Richard Wisser, 1969, in L'Hème «Heidegger», p. 95), ou qu'elle consiste en une histoire, une recherche (in Chemins). L'idée que jamais la philosophie ne peut être évaluée à la mesure de l'idée de la science (Die Grundbegriffe der Metaphysik, 29-30, p. 2-3), la critique de l'humanisme comme le refuge d'un anthropocentrisme outrancier (Questions III). Les développements heideggériens sur la mort, le néant, le "on", l'angoisse et le souci sont d'un intérêt que personne d'intelligent, de raisonnable ne conteste à l'époque du vacarme des besoins et de l'activisme techno-scientifiques.

preuve d'une réelle et brillante perspicacité, d'une profonde acuité de vue, mais encore laisser entendre que la teneur des textes philosophiques se dérobe fatalement à toute prise. Cette vision obscurantiste tenue pour une marque de prudence et de modestie chez les lecteurs trahit à mon sens une manière hypocrite de suspecter les grands auteurs de ne pas savoir écrire, communiquer leurs idées. Vus à ce kaléidoscope ténébreux de la fausse modestie et de l'hypocrisie distinguée des lecteurs, les philosophes deviennent alors des mystiques qu'il faut laisser à leurs lubies, qu'il est inutile de chercher à comprendre. Si donc l'hypothèse de l'incompétence intellectuelle est à écarter dans la justification de la méprise heideggérienne, il convient de chercher à établir si ce n'est pas parce qu'il avait trop bien compris Nietzsche que Heidegger a pu et su nier la singularité et la nouveauté de ses écrits (on ne saurait contourner que les lois que l'on connaît) et si cet acte de négation (disqualification) ne procédait pas d'une volonté sournoise d'ériger son propre système en unique et absolu moment de rupture d'avec la tradition métaphysique. Heidegger semble être resté égal à lui-même, fidèle à ses principes puisque traitant des rapports conflictuels entre Nietzsche et la tradition, il a résolument et impénitamment su et voulu *"se limiter à une pensée"* qui désormais demeure *"comme une étoile au ciel du monde"* académique (cf. Questions III, p. 21). Cette unique pensée de Heidegger est que la métaphysique était, avant lui, indépassable en son essence même : *"Dépasser la métaphysique, c'est la livrer et la remettre à sa propre vérité. On ne peut tout d'abord se représenter le dépassement de la métaphysique, si ce n'est à partir de la métaphysique elle-même : comme si un nouvel étage lui était ajouté."* (EC, «Dépassement de la métaphysique», p. 90). Aucun penseur, avant lui, n'aurait su (ou pu) se soustraire à l'épopée du platonisme ; tous ses prédécesseurs (Spinoza, Kant, Hegel et Nietzsche) se seraient inconsciemment vautrés dans la musique monotone et monocorde de la métaphysique qu'ils prétendaient réfuter. Selon Heidegger, *"(...) le renversement du platonisme (la métaphysique demeure le nom du platonisme), renversement suivant lequel les choses sensibles deviennent pour Nietzsche le monde vrai et les choses suprasensibles le monde illusoire, reste entièrement à l'intérieur de la métaphysique"* (Ibidem, p. 91). C'est à croire que chez Nietzsche, les jugements de valeur (vrai-faux, bon-mauvais) précèdent les jugements d'existence (la réalité, le monde, la vie), et que l'affirmation intégrale joyeuse du réel présupposait qu'il soit jugé vrai. Le propos de Nietzsche était pourtant de faire en sorte que toute intellection et toute moralisation du réel cèdent le pas à son affirmation (*l'amor fati* signifie dire oui à l'être, au monde par-delà toute considération intellectuelle — vérité, fausseté —, par-delà tout jugement de valeur — bien, mal —).

La sympathie que semble nourrir l'interprétation heideggérienne pour Nietzsche recouvre une décision invincible de liquidation de sa critique. Elle refuse à Nietzsche sa prétention à se démarquer de la tradition philosophique (métaphysique) et laisse entendre que le questionnement nietzschéen réitère et achève celui de Platon. Refusant au propos nietzschéen l'originalité que celui-ci revendiquait, Heidegger n'en fait qu'un ultime sursaut du

mode métaphysique de questionner l'étant (et non pas l'Être), inconscient de sa véritable nature (Nietzsche complice inconscient du nihilisme, de la lassitude, dernier métaphysicien de l'Occident). Nietzsche serait, à son propre insu, le plus "effréné des platonisants" et achèverait ainsi l'itinéraire spirituel de l'Occident que Heidegger ne sait lire autrement que comme l'histoire d'un irrémédiable oubli de l'Être. Selon Heidegger, le propos de Nietzsche n'est pas aussi "*subversif qu'il le prétendrait par son attitude*" pas plus qu'il n'est aussi moderne que le ferait croire le bruit soulevé par son nom, pire, il resterait bel et bien dans l'optique d'un apogée crépusculaire de la tradition métaphysique ("*avec la métaphysique de Nietzsche, la philosophie est achevée*". — EC, p. 95 —). Croyant dégager de nouveaux horizons et initier de nouvelles aurores pour la philosophie en se démarquant de la manière métaphysique de philosopher, Nietzsche porterait inconsciemment celle-ci à son plus haut degré d'élévation comme son ultime sursaut. Cela induit qu'il faudrait donc attendre "l'événement Heidegger" pour qu'une rupture véritable soit possible, s'opère en fin de compte.

La lecture que fait Heidegger manifeste de lourdes réticences face aux multiples efforts déployés par Nietzsche pour marquer ses distances d'avec la tradition métaphysique. Elle refuse toute crédibilité à l'idée de parricide en général et au parricide nietzschéen en particulier. La théorie métaphysique de la "subjectivité" et l'humanisme (constitutifs de l'oubli duo-millénaire de l'Être) persisteraient encore chez Nietzsche. Mais, il y a, de toute évidence, un malentendu, car la théorie du surhomme dans la pensée nietzschéenne est d'autant moins l'exacerbation de la théorie classique du sujet (développée de Descartes à Kant, du cogito à la subjectivité transcendantale) que Nietzsche n'a cessé de tourner en dérision l'anthropologie métaphysique. A lire le Nietzsche de Heidegger, on est comme mis en garde contre deux dangers. Le premier concerne Nietzsche lui-même qui se serait mépris dans ses rapports avec la tradition en pensant et en voyant une discontinuité là où il n'y aurait qu'une profonde continuité. Dans ce sens, Nietzsche aurait été aveuglé par sa propre critique au point de pas s'apercevoir que le renversement qu'il voulait faire subir à la métaphysique restait prisonnier des catégories et de la logique (dynamique) de cette école oublieuse de l'Être. Le parricide reposerait donc sur une illusion nietzschéenne et sur un malentendu puisque d'une part, la critique menée par l'auteur reste dans le sillage d'une philosophie de la "subjectivité"⁴² (avec l'humanisme qu'elle implique) et que de l'autre, elle participe de l'éternel souci de l'étant qu'elle définirait comme volonté de puissance. Outre ce premier danger, subsisterait un second non moins grave qui caractérise les rapports que la postérité (les lecteurs) entretient avec Nietzsche. Heidegger semble nous conseiller de ne pas croire Nietzsche sur parole, de ne

⁴²Nietzsche ne saurait être un penseur de ce que Heidegger dénomme la subjectivité pour deux raisons très simples. Il éprouve la philosophie à l'instar d'Épicure, de Lucrece, Spinoza et Hume comme essentiellement une critique de l'anthropocentrisme et de tout ce qui s'y rapporte (finalisme) ; il récuse la possibilité du sujet tel qu'il est conçu dans la métaphysique classique (cogito) ou kantienne (moi transcendantal) comme procédant de l'anthropocentrisme. En tenant Nietzsche pour un philosophe de la subjectivité, Heidegger ne cède-t-il pas aux mirages du surhomme (et de la VP en général) qu'il envisage comme une hypertrophie de l'homme ?

pas prendre entièrement acte de ce qu'il écrit sur la singularité de sa pensée. Pour Heidegger, la véritable question n'est pas de savoir comment Nietzsche s'est compris lui-même, mais celle de cerner la place qu'il occupa dans la tradition. Partant du principe que Nietzsche se serait uniquement payé de mots (sarcasmes bruyants) et se serait trompé sur son propre compte, Heidegger semble vouloir réduire les excroissances de cette première illusion en nous mettant en garde contre le mirage nietzschéen. En effet, si le décalage que revendique Nietzsche entre sa manière propre de philosopher et celle métaphysique, essentiellement platonicienne, n'est qu'une illusion recouvrant une profonde mais indésirable communauté, alors la postérité aurait tort de se laisser induire en erreur, de se laisser mener en bateau par la duperie nietzschéenne.

Heidegger s'insurge contre deux problèmes s'imbriquant comme dans un jeu de miroir : le fait que Nietzsche se soit trompé sur la nature et les mécanismes profonds de sa pensée et celui que la postérité s'engourdisse dans cette illusion de rupture. L'interprète qu'il (se) veut, plus informé sur l'auteur, redoublera donc de subtilités pour projeter de la lumière sur les malentendus proprement nietzschéens. Mais, comme certains critiques l'ont déjà fait remarquer, l'éclairage heideggérien est en réalité un processus d'assombrissement méthodique du propos nietzschéen, car Heidegger opère un insupportable "coup de force" par lequel il impose à toute pensée qui se veut telle de se subordonner à ses propres catégories : *"Heidegger part du point de vue strictement heideggerien quand il affirme que la «volonté de Puissance dénomme le caractère fondamental de tout étant» (...) Estimant, quant à lui, que ce qu'il «convient de penser» en philosophie est prioritairement «l'être de l'étant» (...)"*⁴³. Cependant, il ne suffit pas de dénoncer le faux-monayage heideggérien ou cette "capture amicale" de la vérité du propos nietzschéen, il importe de montrer comment s'opère le basculement tragique de la bonne intention première chez l'interprète dans la cuistrerie (et la mauvaise foi qui la masque aux lecteurs). En affirmant massivement et péremptoirement que *"Nietzsche se situe dans la voie de l'interrogation philosophique traditionnelle"* (N, I, 14), Heidegger manifeste donc plus que de la défiance à l'encontre de ce que Nietzsche comprenait de sa propre pensée. Si, comme le soutient Heidegger, Nietzsche "ne fait" rien d'autre qu'achever le platonisme, il nous faut croire que c'est à tort que certains voient en lui le pionnier d'un nouvel esprit philosophique, l'initiateur d'un retournement mental exigeant que,

⁴³A. Kremer-Marietti, «Le Nietzsche de Heidegger», in *RIP*, p. 131. L'auteur indique à la fois les raisons qui imposent de croire à la mauvaise foi de Heidegger. Celui-ci envisagerait à tort la volonté de puissance comme un "concept" (p. 134) tout comme il éclipserait Nietzsche même par "son Nietzsche" fallacieux qu'il importe à son avis de rectifier (p. 135) même au nom d'une visée idéale. Si Kremer-Marietti a certainement raison de nous prévenir contre le Nietzsche produit par Heidegger, ne nous prive-t-elle pas à jamais de Nietzsche lui-même en réduisant son enquête à "rectifier" la forfaiture heideggérienne ? Quand on reconnaît et affirme que Heidegger nous détourne de Nietzsche, il faut avoir le courage de se démarquer de la voie qu'il a ouverte, d'explorer d'autres ou d'en inventer pour un retour à Nietzsche.

désormais en philosophie, l'on pense et sente la réalité, la vie autrement que d'habitude (à travers la logique nihiliste de l'instinct de dénigrement).

Jusqu'à présent, parmi les interprètes de la pensée de Nietzsche, les uns, aussi grisés que Heidegger lui-même par la métaphysique au point de ne plus voir les divergences polémiques à l'œuvre dans l'histoire de la philosophie, ont accompagné et même armé son interprétation de Nietzsche de subtilités ingénieuses tandis que les autres qui le combattaient par principe, n'ont pas fait l'effort de comprendre son entreprise. Il s'agit ici de déroger à cette règle des camps et de replacer l'interprétation heideggérienne de Nietzsche dans le contexte polémique qui l'avait suscitée. Pour être bien entendue, l'interprétation heideggérienne doit, à mon sens, être articulée à une double perspective : elle s'attache à élucider un impensé du propos prétendument révolutionnaire de Nietzsche et, pour ce faire, elle s'attaque à ceux qui, dans les universités allemandes, semblaient ne point prendre en considération un tel leurre. Heidegger participe aux disputes académiques allemandes sur les rapports qu'entretient Nietzsche avec la communauté philosophique. Son interprétation se veut d'emblée polémique vis à vis des traitements équivoques et inexacts (de son point de vue) que ses contemporains infligent au propos de Nietzsche.

Certains interprètes contemporains, dont S. Kofman⁴⁴, motivent l'entreprise heideggérienne (d'expliquer, de faire comprendre Nietzsche) principalement par la volonté (bien inspirée et bien intentionnée) d'arracher Nietzsche aux récupérations (manipulations, mises au pas) de politiciens alors aveuglés par une inquiétante et étrange volonté de puissance (de domination) qui allait, comme chacun le sait, enfanter les monstruosité innommables (on peut se demander comment Heidegger aurait pu sortir le nom et les écrits de Nietzsche de la réalité politique nazie, puisque, comme les officiers du germanisme, il

⁴⁴Dans ses Explosions, I et II, elle associe, dans le sillage de Derrida, l'assimilation heideggérienne de Nietzsche à la tradition métaphysique au souci de soustraire Nietzsche aux récupérations politiciennes d'alors. Mais, Kofman récuse la tentative heideggérienne dans la mesure où elle "sauve Nietzsche de la folie mais pour mieux le perdre en faisant de son nom unique, le signe d'une pensée unique". Selon elle, Heidegger cloisonnerait Nietzsche dans un espace d'abstraction pure (philosophique, théorique, spéculatif) au détriment des dimensions pratiques, existentielles et affectives cruciales, à ses yeux, dans l'œuvre. Pourtant, l'œuvre de Nietzsche ne saurait s'expliquer en dehors de sa vie faite de douleur (chaque livre serait comme un enfant, le fruit d'un accouchement) et de voyages. Si elle a raison d'associer, comme le fait Nietzsche lui-même, l'œuvre théorique à la vie, la pensée à la biographie, il reste qu'à force de noyer la pensée de l'auteur dans les gouffres de la souffrance, Kofman minimise ou évacue le fil d'Ariane de la pensée et de la vie de Nietzsche : l'incorrigeable et inconditionnelle joie (que Birault et Rosset appellent la béatitude). Quelques erreurs graves sont à noter dans l'interprétation que propose Kofman : 1. les accents révolutionnaires, le goût de la dynamite et des explosions immodérées occultent l'amour du réel (hic et nunc), l'art du silence, de la méditation. 2. La manie d'efféminer (féminiser) Nietzsche alors qu'il n'a cessé de dénoncer la féminisation de la réalité. 3. Rabattre l'entreprise nietzschéenne à une fastidieuse épreuve d'accouchement, c'est passer à côté de l'essentiel ; pour Nietzsche, la pensée n'est plus un labeur sérieux, mais une véritable fête de l'esprit et de la vie ! Notons que cette lecture excessivement féminisante ne lui est pas propre ; on la retrouve aussi dans Éperons, Les styles de Nietzsche de J. Derrida (qui est sans doute à l'origine des délires féministes sur fond de grossesses et de patience — différence —).

voyait dans la notion de volonté de puissance, le pivot du propos nietzschéen). Heidegger serait, de ce point de vue, celui qui, plus lucide que les autres interprètes, aurait essayé de rétablir l'ordre de la pensée contre celui de l'activisme et des démangeaisons politiques. Mais, si aux yeux de la postérité, une telle lecture ennoblit et rend sympathique (ou excuse même) l'entreprise heideggérienne en saluant son effort pour "sauver" Nietzsche des «eaux» et du fléau politiques — Heidegger aurait ainsi tenté de reprendre le penseur aux officiers qui le noyaient dans la boue et les turbulences de l'histoire qui faisait alors irruption sous ses formes les plus hideuses —, il reste qu'elle occulte d'autres motivations plus académiques qu'il serait injuste de taire pour la simple raison que Heidegger lui-même les clame. Il n'a pas entrepris l'explication du propos nietzschéen pour se délasser (de lui-même), mais parce qu'un contexte académique l'y invitait. Heidegger s'inscrit dans la dynamique d'un débat intellectuel, dans un contexte de polémiques universitaires où le propos de Nietzsche risquait, à force de tiraillements ou de complaisances, d'être incompris, réduit ou simplement dissout. Heidegger se dresse sur un ton polémique contre (ce qu'il considère comme) une série de dérives à propos de Nietzsche ; la légitimité essentielle de son entreprise réside dans ce sursaut philosophique aux antipodes des interprétations en vogue dans les académies allemandes : *"depuis longtemps l'on a coutume de se dire, du haut des chaires allemandes de philosophie, que Nietzsche ne serait point un penseur rigoureux, mais un «philosophe-poète», que Nietzsche ne compterait point parmi les philosophes qui eux ne réfléchissent que sur des choses abstraites et séparées de la vie, sur des choses fantômes, que si on tient à le désigner comme philosophe, il faut le comprendre comme un «philosophe de la vie»"*⁴⁵.

A priori, le souci heideggérien de montrer que Nietzsche n'est pas, comme on pourrait le croire, absolument étranger à la philosophie est respectable et pertinent. Il était sans doute important et juste de rappeler que Nietzsche était et se sentait «philosophe à part entière». Mais cette vérité ne saurait reposer sur n'importe quel argumentaire car être un philosophe à part entière ne signifie pas, aux yeux de Nietzsche ou même de Platon qui inventa le terme de gigantomachie, être nécessairement un métaphysicien (un ami des Idées). Vraisemblablement c'est le fait que Heidegger soit sourd aux dissonances (à la voix de la différence) dans la tradition philosophique au point de la réduire exclusivement à la métaphysique, qui commande son assimilation du propos nietzschéen au platonisme. Ce n'est pas l'idée heideggérienne selon laquelle Nietzsche serait non un politique mais un véritable philosophe qui fait problème, c'est plutôt son parti pris de ne comprendre l'activité philosophique que comme immanquablement métaphysique. L'assimilation de Nietzsche à

⁴⁵Heidegger, *Nietzsche*, I, p. 15. Heidegger semble plus préoccupé, "obsédé" que Nietzsche lui-même par "la pensée rigoureuse", par la démarcation entre la philosophie d'une part et la poésie ou la vie de l'autre. Nietzsche n'a jamais caché ses réticences vis à vis des idolâtres de la rigueur (systématicité) ; il ne rougit pas non plus de la vie, de la poésie dans son style ou de la poésie en général car, pour lui, les distinctions classiques (chez Platon par exemple) ne sont justifiables que dans la passion idéologique et tyrannique pour la vérité.

l'épopée du platonisme n'était que la variation et l'illustration d'une assimilation (confusion) radicale, d'une lecture sectaire de la tradition philosophique.

Heidegger n'a pas affaire qu'à Nietzsche dans ses rapports avec la tradition métaphysique, mais aussi à des écoles d'interprétations adverses. Il tente de se démarquer de deux sortes de méprises auxquels le propos de Nietzsche était exposé : *"jusqu'à alors, ou bien on a loué et imité Nietzsche ou bien on l'a insulté et exploité. La pensée et les déclarations de Nietzsche sont encore trop proches de nous. Entre lui et nous, il n'y a pas encore assez de recul pour que puisse déjà mûrir une appréciation de ce qui constitue la force de ce penseur !"* (N, I, 15). Sur ce point, Heidegger a raison. Son unique tort est de penser que sa propre interprétation (qui sait si bien prendre ses distances vis à vis de Nietzsche tout en prétendant s'en approcher) reste en marge des méprises qu'il fustige chez les autres lecteurs. S'il est vrai que ceux qui magnifiaient déjà, du temps de Heidegger, la singularité du propos nietzschéen risquaient de le rendre suspect quant à sa nature et à son statut philosophiques, il est tout aussi vrai que ceux qui, comme Heidegger, se sont mis à en psalmodier le caractère traditionnel ont fini, à leur tour, par sombrer dans un excès inverse et tout aussi préjudiciable à Nietzsche. Qu'elles datent d'hier ou d'aujourd'hui, ces deux sortes de lecture rendent la polémique nietzschéenne banale, insignifiante quand elles ne l'annulent pas purement et simplement. Entre ceux qui relèguent le propos nietzschéen dans une singularité absolue (thèse de l'hétérodoxie) par rapport à la tradition philosophique et ceux qui le confondent à elle (thèse de l'orthodoxie), l'interprétation oscille entre deux extrêmes, deux excès qu'il importe de tempérer en raison même de la subtilité et des nuances constitutives de la critique nietzschéenne.

Au long de sa trop longue interprétation, Heidegger semble louer Nietzsche en érigeant sa philosophie en quintessence éminemment représentative de la tradition (de telle sorte que discuter la tradition ne consistera plus, pour Heidegger, qu'à discuter Nietzsche qui en serait le dernier représentant) et en renvoyant ainsi les politiciens en quête de maître à penser au néant de leur propre pratique. Le malheur veut que les reproches faits par Heidegger aux autres interprètes soient aussi, au mot près, applicables à son interprétation personnelle. Se voulant critique de l'idéalisme et de l'anthropocentrisme constitutifs de la métaphysique, sa propre pensée "imite" celle de Nietzsche (quand elle ne s'engouffre pas dans la brèche ouverte par la subversion nietzschéenne sur fond de malentendus). En faisant de Nietzsche l'écho proche, moderne d'une voix lointaine, antique, le penseur inconscient, impersonnel (accomplissant à son insu le platonisme qu'il croyait récuser), Heidegger a, bien plus que tout autre interprète, "insulté" Nietzsche ; en effet, y a-t-il pire insulte que de réduire un penseur à ce qu'il récuse ou de neutraliser sa critique au nom d'un quelconque inconscient ? Mais sans doute, comme il nous invite à le penser, Heidegger est-il, plus que n'importe quel

autre interprète, encore trop proche⁴⁶ de Nietzsche pour que son interprétation soit exempte de confusions ou de faux-monayages. La grande entreprise heideggérienne de subsumption de Nietzsche dans la tradition semble procéder d'une réelle et sournoise volonté de liquidation d'autant plus qu'elle paraît obsédée par ce qui est resté chez Nietzsche à l'état de simple projet (la volonté de puissance dont Heidegger fait la clef d'intelligence nietzschéenne de l'étant). Doutant de la bonne foi de Nietzsche dans son anti-platonisme, et suspectant la postérité de naïveté à propos de sa compréhension des rapports réels entretenus par Nietzsche avec la tradition, Heidegger me semble avoir plutôt réussi à mettre au jour sa propre mauvaise foi et sa propre naïveté de croire que toute la philosophie se résumait et se réduisait à sa tonalité majeure, métaphysique.

Rares sont les lecteurs contemporains français à prendre de réelles distances vis à vis de l'interprétation heideggérienne de Nietzsche (et vis à vis de la confusion initiale dont elle procède) de telle sorte que, comme une pieuvre, elle rythme la plupart des ratiocinations autour de Nietzsche. Même ceux qui osent s'en démarquer restent assez timides comme si l'ombre de celui qui semble devenu leur père vénéré hantait les consciences au point de tuer dans l'œuf toute idée de parricide. Mais, cela n'est point étonnant puisque Heidegger avait, avant ses fidèles et fils spirituels, frappé de nullité toute idée même de parricide. La voix de Heidegger continue donc de sévir dans les milieux académiques dans une monotonie et une redondance qui éclipsent en toute bonne conscience l'histoire polysémique parce que polémique de la philosophie. S'étant interposée et imposée comme la clef privilégiée d'intelligence de la pensée de Nietzsche, l'interprétation heideggérienne ne nous prive-t-elle pas définitivement à la fois de la diversité⁴⁷ constitutive de l'histoire de la philosophie et des possibles non platoniciens et non kantien indiqués et ouverts par la singularité du propos nietzschéen ? La voie (ou plutôt l'impasse) ouverte par l'auteur de Chemins qui ne mènent nulle part semble introduire plus d'ombre que de lumière dans le propos nietzschéen qu'il se proposait d'élucider, condamnant ses lecteurs à ne retrouver Nietzsche que par l'œil d'un Zarathoustra laborieusement exorcisable d'une inquiétante Surhumanité et d'une redoutable "volonté de puissance".

⁴⁶La proximité à la fois socio-historique, nationale et linguistique entre les deux auteurs permet-elle une distance suffisante pour éviter que l'un ne cache l'autre ? Nietzsche a toujours affirmé qu'entre lui et les Allemands, il y avait et il y aurait nécessairement un malentendu. Par l'interprétation heideggérienne se met lourdement en œuvre la vengeance de l'Allemand (sédentaire jusqu'à être nationaliste) contre le penseur le plus germanophobe (errant jusqu'à être apatride).

⁴⁷Plus nous lisons Lucrèce, moins nous pouvons prendre pour sérieuse la lecture heideggérienne de l'histoire de la philosophie qu'il entend comme exclusivement métaphysique. Lucrèce n'est pas l'exception qui confirme la règle, car il est possible de multiplier les exemples : Parménide et même Platon que Heidegger voit, tout comme Nietzsche d'ailleurs, comme des penseurs dualistes. A en croire Heidegger, la gigantomachie qui caractérisait pour Platon l'essence de la philosophie ne commencerait véritablement qu'à partir de lui : si Nietzsche représente le premier géant (métaphysique), Heidegger représenterait l'autre et tout le sort de la pensée se jouerait entre eux. N'est-ce pas son "germanocentrisme" irrépressible qui oppose définitivement Heidegger à Nietzsche ?

En dissolvant sa polémique dans le "déjà-dit" de la tradition platonicienne, Heidegger a réussi à noyer de la pensée de Nietzsche sa teneur proprement philosophique au profit de préoccupations exclusivement esthétiques qui certes avaient leur importance, mais ne pouvaient, en aucun cas, occulter ou noyer la réflexion critique (philosophique) qu'engageait Nietzsche à l'encontre de la métaphysique. aux yeux de Nietzsche, l'art en général et la musique en particulier, au même titre que la philosophie, ne s'opposaient en rien à la vie ; bien au contraire, ils devaient la renforcer, l'exalter, la célébrer. Fantasmant sur une esthétique nietzschéenne exclusive (en marge du domaine propre de la philosophie, Heidegger n'a pas été en mesure de voir, comme Jaspers, que la volonté de puissance, pivot de cette prétendue métaphysique nietzschéenne de l'art, n'était rien d'autre que la vie dans ses paradoxes, dans ses débordements divers et dans ses efforts d'auto-conservation. Réduisant Nietzsche à l'ultime figure du platonisme (le double inutile et incertain de Platon), Heidegger se condamnait à ignorer l'ombre et les tonalités spinozistes présentes dans les écrits de Nietzsche. Faire l'impasse sur la tonalité spinoziste du propos nietzschéen, c'est se condamner à de graves mécompréhensions d'autant plus que, malgré quelques réserves manifestées à l'encontre de la volonté d'un rationalisme total (*amor intellectualis Dei*) chez Spinoza, Nietzsche rapprochait leur manière de philosopher, de critiquer : la critique du libre arbitre, celle des dichotomies et oppositions métaphysiques (*res cogitans, res extensa*), la critique de l'incrimination métaphysique, morbide de la vie (culpabilisation de l'être par le caractère impératif du devoir-être) et l'affirmation de l'innocence radicale de la vie en tant qu'elle est l'effort constant pour persévérer dans son être (ensemble des forces de résistance à la désintégration, à la déliquescence et à la mort). La volonté de puissance n'est donc pas, comme le soutient Heidegger, ce qui détermine uniquement l'étant, mais le fond abyssal de tout être, de la réalité (une et unique), ce qui constitue la vie dans ses moindres dimensions. En raison du dualisme qui la caractérise, l'opposition (étant — Etre ou surface — profondeur, apparence — réalité) est une vision métaphysique de la réalité étrangère à Nietzsche. La volonté de puissance, positive, affirmative et non pas négative et négatrice, était vue par Nietzsche comme un principe non exclusif, non discriminatoire, mais inclusif de tout existant cherchant à se conserver (qu'il soit du côté des forts ou des faibles). Cet effort pour persévérer dans leur être se traduit chez les faibles comme chez les forts par une multiplication d'artifices et d'alibis que les uns, dans leur lassitude nihiliste et vengeresse, et les autres, dans leur besoin de pérenniser leur condition, inventent pour continuer de vivre (une telle agitation créatrice procédant paradoxalement d'une lâcheté et d'une paresse invincibles de l'homme n'est pas sans rapport avec l'agitation divertissante mais misérable que Pascal envisageait comme une fuite de la misère consubstantielle à l'humanité).

A supposer que Heidegger ait cru laver Nietzsche d'une quelconque responsabilité - culpabilité politique en l'assimilant à la tradition métaphysique (de pensée), il nous faut convenir que le fait, pour un auteur, d'être considéré comme un penseur (préoccupé de

spiritualité) ne l'exempte pas de toute complicité avec les volontés politiques de domination. C'est donc, non pas parce qu'il est métaphysicien (penseur, philosophe, classique) que le propos nietzschéen n'est pas politique, mais bien parce qu'il ne fait pas de la volonté de puissance une détermination (psycho-sociologique) isolée ou isolable dans telle ou telle catégorie quantitative (sociale), que Nietzsche ne saurait être tenu légitimement pour le fondateur d'une quelconque politique de domination des uns par les autres. La volonté de puissance détermine toute réalité, tout être (la vie que Spinoza disait déterminée par le désir) ; elle n'est pas un instrument psychologique ou socio-politique mais plutôt une détermination ontologique. Déterminant la vie dans sa globalité, la volonté de puissance ne saurait être le monopole ou le privilège des forts, de ceux qui sont en bonne santé ; ceux-ci peuvent être, comme le montre Nietzsche, rendus paradoxalement faibles, malades (de la morale dont les faibles les empoisonnent, des idées de liberté, de volonté et de responsabilité dont le prêtre, agent de l'incrimination, de la punition, les accable) tout comme les faibles peuvent, dans leur ruse vengeresse, se montrer forts (GS, II, 66 «La force des faibles»). Nietzsche indique contre la naïveté et la bonne conscience idéalistes, que, même dans les actes les plus suicidaires (nihilisme manifeste) que pose l'homme égaré dans le devenir ou le prêtre ascétique, prisonnier du ressentiment (nihilisme latent, paradoxal), la vie continue de se chercher. La volonté de puissance qui a suscité tant de fantasmes idéologiques et politico-mystiques n'est pas un instrument (un marteau) de torture ou d'asservissement. Au fil du texte nietzschéen, elle se définit comme l'ensemble complexe et paradoxal des efforts par lesquels les uns et les autres cherchent à masquer la paresse⁴⁸, la lâcheté caractéristiques de l'homme devant la réalité.

Tout en creusant avec plus d'esprit et d'attention aux nuances du texte nietzschéen la voie (esthétique) ouverte par Heidegger, M. Haar prend le risque de corriger sur le plan philosophique son tir grossier en reconnaissant que *"la lecture heideggérienne de Nietzsche, pour englobante et minutieuse qu'elle soit, nous paraît quelquefois excessivement schématique et, en un mot, restrictive par rapport aux multiples voies ouvertes par l'interprétation nietzschéenne. Cette lecture présente Nietzsche, on le sait, principalement (et massivement) comme l'«achèvement de la métaphysique», résumant et clôturant les grandes époques de l'histoire, jetant à son insu les fondements d'une époque finale faite d'arraisonnement et de non-sens"*⁴⁹. Mais, la méprise heideggérienne sur Nietzsche ne

⁴⁸Nietzsche, *CIn*, III et IV, «Schopenhauer éducateur», p. 17. Nietzsche affirme souvent que l'homme n'est pas seulement un être timoré ou pudique, mais encore et surtout, un être sujet à la paresse. "Chez la plupart, c'est l'indolence, la nonchalance, bref cette propension à la paresse dont parlait le voyageur. Il a raison : les hommes sont encore plus paresseux que timorés et ils craignent avant tout les ennuis dont les accablent une honnêteté et une nudité absolues". La paresse est pourtant paradoxale dans ses effets : elle se manifeste par un activisme (production d'artifices, d'alibis, d'arrière-mondes) qui signifie subtilement un profond dégoût du monde.

⁴⁹NLN, «La physiologie de l'art : Nietzsche revu par Heidegger», p. 70 (c'est moi qui souligne). Par les termes dont il use (achever, clôturer, résumer, à son insu), M. Haar nous permet de flairer une discrète tonalité

devient compréhensible que rapportée à une méprise plus radicale sur la pratique de la philosophie avant Nietzsche (la confusion entre tradition philosophique et métaphysique). Entre Nietzsche et la tradition que Heidegger décrète "de fond en comble platonique", il n'y aurait qu'une opposition de surface. La discontinuité revendiquée par Nietzsche masquerait une communauté profonde d'interrogation entre lui et le platonisme. Nietzsche serait victime de ce lien profond quasi-fatal qui subordonne le critique parricide à ce qu'il discute. Dans Questions I comme dans Essais et conférences (pp. 80 à 115), Heidegger s'attache à montrer de la métaphysique son caractère indépassable et de ce fait, il condamne inconsciemment sa propre polémique à demeurer dans l'orbe de la tradition. L'essence indépassable de la métaphysique (que Heidegger semble ériger en fatalité du penser) est, depuis lors, devenue le "ronron" béatement monotone et monocorde des anti-nietzschéens professionnels qui oublient d'appliquer à leur maître à penser le principe de l'impossible parricide qu'ils imposent allègrement à la polémique nietzschéenne. Si la métaphysique constitue véritablement cet indépassable que prétend Heidegger, il faudrait en tirer les conséquences à tous les niveaux : Kant, Hegel, Nietzsche et Heidegger lui-même qui prétendent "tourner la page" métaphysique du destin de l'Occident, ont non seulement échoué, mais pire, ils ont tous, à leur insu, renforcé ce qu'ils discutaient et ainsi trahi ce que Heidegger appelait «leur petitesse» devant Platon.

Impliquant l'affirmation implicite d'un Platon immortel, irrécusable, la thèse heideggérienne dresse dans le ciel de la philosophie une idole majeure qui l'expose paradoxalement à la critique nietzschéenne. Heidegger semble oublier que Platon, à l'image de son maître Socrate, pratiquait la philosophie comme dialogue, dialectique, "inter-rogation" permanente. Faire de Platon l'homme d'un monologue dogmatique, c'est l'isoler, l'abstraire du «jardin d'Akadêmos», de ses polémiques vivantes, c'est le prendre au sérieux plus qu'il ne le fit lui-même. La conception heideggérienne de la philosophie reste subjuguée par l'ombre du père immortel (Platon). Je doute personnellement qu'il magnifie le platonisme par pure et profonde révérence, puisque son propos était d'opérer un basculement révolutionnaire dans l'art de philosopher : substituer l'ontologie en tant que dévoilement de la vérité de l'Etre au classique questionnement exclusif de l'étant, oublieux de l'Etre. A supposer que l'idée de l'impossible parricide en philosophie soit une manière pour Heidegger d'affirmer et de vénérer

hégélienne de la lecture heideggérienne de Nietzsche. Il serait bénéfique de lire de concept d'achèvement dans deux sens : tout d'abord comme fin (chronologique) et alors, Nietzsche est vu par Heidegger comme le point culminant d'une épopée métaphysique précédant et annonçant la décadence ; et ensuite au sens où Nietzsche mettrait fin à l'épopée métaphysique et alors, sa pensée serait le lieu chaotique dans lequel la tradition métaphysique s'abîmerait et à partir duquel germerait l'intuition heideggérienne ou d'autres possibles. Nietzsche achevant la métaphysique serait l'auteur d'une pensée hybride, contenant en son sein à la fois les cendres de la tradition et les germes de la nouveauté (dont Heidegger se réclame). Dans tous les cas, Nietzsche n'aurait pas de pensée propre. Heidegger limite Nietzsche à la tradition pour ne pas le reconnaître comme penseur : penser, ce n'est point répéter (et inconsciemment en plus) une tradition. S'était-on jamais moqué d'un philosophe à ce point ? Si la lecture heideggérienne avait été aussi minutieuse que M. Haar veut bien le lui concéder, elle n'aurait pas été aussi schématique, aussi expéditive de l'originalité du discours nietzschéen.

la grandeur indépassable de Platon, sa manière dévote de "prendre au sérieux" le philosophe ne comporterait pas moins de graves incidences qu'il faut mettre en lumière.

Heidegger procède par schématisation excessive quand il prend le parti de lire le destin spirituel de l'Occident comme l'histoire d'un monologue platonicien (Heidegger semble se débarrasser trop vite du Platon qui définissait et pratiquait la philosophie comme une permanente "gigantomachie", un permanent dialogue). En supposant que l'unanimité des penseurs (leur consensus dans l'oubli) ait été "inconsciente", Heidegger déniait, par le fait même, toute légitimité au concept d'histoire de la philosophie et, par-delà ce concept, à celui de philosophie même. La pire négation qui puisse s'abattre sur une pensée en général et sur celle qui se veut philosophique consiste, pour elle, à être considérée comme étant inconsciente. Refuser à une pensée ce qui tient lieu de son fondement (la conscience en tant qu'elle signifie présence à soi, lucidité du penseur), c'est lui dénier le statut même de pensée. La conscience est si constitutive de la pensée qu'on ne peut, en même temps et sous le même rapport, parler de pensée inconsciente.

Une fréquentation minutieuse d'Épicure, de Lucrece, des Sophistes (même à lire ces derniers à travers le kaléidoscope moralisateur de Platon) confirme la pertinence de l'idée platonicienne de gigantomachie et, par voie de conséquence, le caractère partiel et partial de regard heideggerien sur la tradition philosophique. En généralisant et en étendant l'ombre de Platon à toute l'histoire de la philosophie, Heidegger atteste, malgré lui, qu'il se fait de Platon une vision anhistorique, idéaliste, métaphysique. Mais alors, Heidegger ne nous parlerait plus du vrai Platon, mais du sien propre ; car outre le fait que Platon n'a de cesse d'enraciner l'activité philosophique (socratique) dans la parole partagée (dialogue) et critiquée, dans la dynamique de la différence (interlocution, polémique, gigantomachie), la philosophie ou ce que l'on tient pour telle, ne s'est bâtie que comme l'histoire de regards plus ou moins croisés sur le monde, la vie, la mort, la place de l'homme dans la réalité, dans la chaîne des choses et des vivants. C'est en tant que "disputatio" entre des individualités avec leurs croyances, leurs passions, leurs qualités respectives que la philosophie s'est constituée comme parole soumise aux exigences de la raison démonstrative (dialectique) contre le discours mythologique, particulièrement soucieux de montrer (de raconter, de rapporter).

En se faisant de Platon une vision aussi abstraite (métaphysique), Heidegger sous-estime à tort le rôle de l'histoire, de la contingence, de la vie ou de la dérision⁵⁰ dans

⁵⁰La philosophie est moins système (allocution "monologique") qu'histoire ("dialogique") de remarques, d'idées qui se confrontent aussi bien au sein d'une même personnalité dans le temps que d'une individualité à l'autre (dans l'espace). Il y a philosophie non pas parce qu'une personne (nommée Platon) aurait simplement parlé, mais parce qu'il aurait dans des circonstances historiques, psychologiques ou autres, eu à prendre et défendre des positions raisonnables et que d'autres (tels qu'Aristophane, Aristote, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche ou Heidegger) auraient commentées, critiquées, tournées en dérision, défendues ou prolongées dans d'autres

l'engendrement même de la philosophie. Il tombe ainsi sous le coup du propos de Pascal fustigeant les attitudes religieuses envers les pères fondateurs de la philosophie : *"on ne s'imagine Platon et Aristote qu'avec de grandes robes de pédants"*⁵¹. Il se pourrait donc que l'auteur de Qu'est ce que la métaphysique ? ne sache pas se résoudre à l'idée que Platon dont il magnifie inconsidérément l'envergure était de ces *"gens honnêtes et comme les autres, riant avec leurs amis"* qui pensaient, non dans des boudoirs (dans la solitude orgueilleuse de mages) mais en se divertissant, en se disputant (la philosophie comme "inter-locution", controverse interminable), en vivant.

Ne nous méprenons pas sur les rapports qu'entretient Heidegger avec Platon ; la révérence et l'idolâtrie sont de surface et cachent une profonde adversité (certains admirateurs sont armés de mépris). D'une part, Heidegger affirme l'omniprésence de la figure de Platon dans l'histoire fondamentalement platonicienne de la philosophie — ce qui implique que Nietzsche ne saurait avoir eu lieu — et de l'autre, il soutient que discuter le platonisme qui détermine la tradition peut se résumer à discuter Nietzsche qui, comme par enchantement, devient la figure archétypale, le représentant malgré lui d'une tradition qu'il n'avait jamais cessé de remettre en cause. Ce qui, au-delà de cette dialectique malsaine, me semble grave, c'est que Heidegger, oubliant ou enfrenant le principe du parricide nécessairement illusoire, impossible qu'il établit dans ses Questions, n'hésite cependant pas à penser que, par lui, advient in fine le crépuscule d'un tel destin. C'est en réservant un régime d'exception à sa propre pensée que le système heideggérien met au jour sa mauvaise foi : d'une part, Heidegger refuse Nietzsche au profit de Platon mais, de l'autre, il soutient que discuter avec la tradition philosophique, c'est, avoir affaire à Nietzsche. L'affirmation majeure que véhicule l'interprétation heideggérienne de Nietzsche est en fait une subtile négation sur deux plans. D'une part, Heidegger ignore royalement la critique nietzschéenne à l'encontre de la métaphysique, de l'idéalisme et persiste à penser que derrière le "non" nietzschéen au mode traditionnel de philosopher, subsisterait un "oui" inconscient de sa nature (platonicienne) et de sa portée historique (fin, accomplissement et achèvement de la métaphysique). De l'autre, il traite le propos de Nietzsche qu'il associe à un platonisme ultime comme une interrogation exclusive, "systématique" (de l'étant) parce que, pour lui, malgré ce que Nietzsche lui-même en pensait (GS, II, 79 «Le charme de l'imperfection»), l'écriture aphoristique est, malgré tout, systématique, rigoureuse et ne doit pas être confondue avec de simples fragments ou de fugitives remarques (N, I, 19). Heidegger et ses disciples, à commencer par Fink, s'attachent

perspectives intéressantes.

⁵¹B. Pascal s'attache à nous apprendre que la philosophie n'est pas aussi solennelle, étrangère à la vie quotidienne que nous voudrions le croire. Si Platon et Aristote ont fait semblant de parler par exemple de politique comme d'une grande chose, c'est qu'ils savaient que les fous à qui ils parlaient pensaient être rois et empereurs, c'est qu'ils entraient dans leurs principes pour modérer leur folie au moins mal qu'il se pouvait.

à nous persuader que, de Platon à Nietzsche, la distance ne repose que sur une mystification, un misérable malentendu dont Nietzsche et nous, ses lecteurs, serions victimes.

1.2. Heidegger ou Fink : une fausse alternative ?

Il me paraît imprudent et même faux d'opposer, comme le font certains, Heidegger et Fink en faisant du second un meilleur lecteur de Nietzsche que le premier. Il est vrai qu'aux antipodes de Heidegger, Fink salue une certaine originalité du propos nietzschéen et traite même d'une "philosophie de Nietzsche". Mais, il en fonde la spécificité sur des effets de surface (les qualités artistiques, l'aspect formel du propos) et non pas à strictement parler, sur la qualité du contenu (un tournant dans l'esprit, dans la manière de voir le monde). Loin de s'opposer véritablement à l'interprétation heideggérienne de Nietzsche, Fink l'explique, l'argumente. Certes, le ton inaugural de son ouvrage sur Nietzsche est habité par l'idée qu'avec Nietzsche un certain changement s'opère en philosophie, mais cette intuition préliminaire est très vite noyée dans une argumentation plus soucieuse de dégager des convergences que d'établir les divergences entre Nietzsche et la tradition philosophique. J'affirme que ce que Fink appelle "la philosophie de Nietzsche" et qu'il s'efforce d'établir comme telle n'est, en vérité, que la philosophie classique reconduite et répétée dans un langage d'artiste — Fink soutient l'idée d'une métaphysique d'artiste —. A ses yeux, Nietzsche penserait la même chose⁵² (contenu) non plus en rationaliste, mais en poète, en musicien (forme) de telle sorte que la rupture qu'il revendique serait purement formelle ! La preuve qu'à l'instar de Heidegger, Fink ne croit pas à une véritable rupture entre Nietzsche et la tradition métaphysique consiste dans le fait que, tout en s'extasiant devant la singulière beauté du style (poétique) chez Nietzsche, Fink n'a cessé de rechercher dans les décombres des fragments quelques éléments d'analogie avec la tradition métaphysique. Le propos de Fink est de nous faire comprendre que par Nietzsche s'opère certes un basculement dans la philosophie, mais qu'il ne peut jamais signifier une véritable rupture ; Nietzsche se serait uniquement contenté d'**inverser** la métaphysique. Une telle procédure ne saurait être en aucun cas synonyme de rupture radicale, elle installerait bien au contraire entre les antagonistes, une dialectique dans laquelle se jouerait et s'éprouverait leur dépendance réciproque. Certes, dès son chapitre premier, Fink salue dans l'entreprise nietzschéenne la quête d'un nouvel esprit philosophique, l'audace de provoquer contre vingt-cinq siècles d'interprétation de l'être par la métaphysique, un nouveau commencement, une expérience originale et originelle de l'être, mais, pour peu

⁵² Il suffit de lire Nietzsche pour comprendre l'inexactitude d'une telle affirmation. Nietzsche se défend d'avoir les mêmes préoccupations que les idéalistes ; il va même jusqu'à laisser entendre que ceux-ci ne pensent rien puisque ce qui les fait "suer et souffrir" n'est que fiction, illusion (du langage et du temps) : Dieu, le moi, la volonté, la liberté, l'au-delà, la morale, la logique etc..

que l'on lise attentivement et entièrement son ouvrage, on se rend compte qu'il maintient, comme Heidegger, la thèse que *"Nietzsche reste encore lié à elle"* (à la métaphysique) avec pour unique nuance que Nietzsche *"«la retourne seulement sur l'autre face»"*. A supposer que Fink soit justifié de comprendre Nietzsche de la sorte, il lui restera à nous démontrer de quelle manière et sous quel rapport, ce qui n'a pas de réalité (consistance) peut avoir "une face" (l'objet de la métaphysique est, aux yeux de Nietzsche, pure fiction, artifice conjugué du désir et du langage).

En faisant de Nietzsche "l'autre esthétique" de la métaphysique rationaliste, Fink est conduit inévitablement à atténuer sa thèse de l'originalité du propos nietzschéen ou du moins à réduire cette originalité à des aspects exclusivement formels. Entre la métaphysique d'artiste et la métaphysique traditionnelle, la seule véritable dissonance réside dans une question de forme, d'apparence. Nietzsche n'aurait fait que reformuler en artiste ce que ses prédécesseurs avaient conçu et exposé en rationalistes (logiquement). Comme entre les deux faces d'une pièce de monnaie, entre la métaphysique et son contraire, il subsisterait inévitablement une indissociabilité et une unité de structure. Mais alors, selon une telle perspective, Nietzsche serait l'adversaire radical de la raison comme l'artiste (le poète Homère ou le sophiste) l'est du philosophe (tel que Platon en dresse le portrait). Il ne s'agit pas, en ce qui me concerne, de rejeter l'idée que c'est en tant qu'artiste (musicien, généalogiste, poète) que Nietzsche relit et envisage la philosophie, mais plutôt d'écarter la thèse selon laquelle Nietzsche mènerait une adversité sans concession à l'encontre de la raison. Car pour lui, il s'agit moins de remplacer la raison ou la connaissance par autre chose (la musique et la vie), que de discuter la légitimité de leur opposition dans la métaphysique et la propension du philosophe classique à sacrifier la vie à la raison et à la connaissance. Dès le début du Crépuscule des idoles, Nietzsche se rit et se démarque du traitement cultuel et rituel (solennel) réservé à la raison. Il affirme par ailleurs contre une telle démesure (un tel "dévoûtement"), la nécessité d'apprendre l'art et le sens de la mesure. Il s'agira en l'occurrence de renoncer à isoler (abstraire) les facultés (conscience, volonté, raison) et les préoccupations spirituelles (connaissance, morale) de la vie ; pour ce faire, Nietzsche ne cessa d'indiquer les inconvénients, mais aussi les avantages du "sens historique"⁵³.

Fink reconnaît certes chez Nietzsche une rupture, mais ne l'envisage pas comme fondatrice de nouveauté, il la dit prisonnière de l'hégémonie de la métaphysique. Entre Nietzsche et la tradition métaphysique, il n'y aurait pas de véritable alternative (autre que

⁵³Nietzsche, in CI, «La "raison" dans la philosophie». Voir aussi CIn. I et II, «De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie». Pour peu que l'on prenne la peine de le lire, Nietzsche montre explicitement que sa pensée consiste moins à refuser telle ou telle manière de voir le monde qu'à discuter la légitimité de leur systématisation, leur secrète tyrannie. Nietzsche ne s'en prenait qu'aux diverses formes d'exclusivisme (la maladie historique ou métaphysique) ; à la suite de Spinoza et en tant que généalogiste, Nietzsche refuse toute vision séparatiste, abstraite et unilatérale des choses (toute réalité participe de la même substance).

superficielle, simpliste) car, nous prévient-il, sur un ton qui connote fortement celui de Heidegger, *"il ne suffit pas de rompre avec la métaphysique traditionnelle pour mettre fin à son hégémonie ; là encore ne sont pas libres tous ceux qui se moquent de leurs chaînes. On ne rompt pas avec la métaphysique en adoptant simplement une méthode ou une nouvelle manière de penser"* (PN, 231). Après avoir défini la question essentielle de toute interprétation de la philosophie de Nietzsche comme étant celle de *"savoir si sa dépendance à l'égard de la métaphysique qu'il a combattue passionnément, est totale — ou bien s'il ne la dépasse pas de quelque manière"* (PN, 238), Fink se démarque assez timidement de la lecture heideggérienne en concédant, à la fin de son étude, qu'en dehors de ses qualités artistiques, la pensée nietzschéenne romprait aussi d'avec la métaphysique par ce qu'elle a de commun avec la pensée hégélienne, en l'occurrence, l'idée de jeu — celui de l'humain, de l'enfant, de l'artiste et finalement du cosmos (PN, 239-241). Mais, si l'attention à cette notion de jeu comporte l'avantage de montrer que Nietzsche s'oppose au sérieux de la métaphysique (théorique et pratique : connaissance et morale), il n'empêche qu'elle oublie de prendre deux précautions particulières. D'une part, la notion de jeu chez Nietzsche conserve, au même titre que la vie, le devenir, toute son innocence et sa gratuité tandis que chez le porte-parole de la Raison absolue, elle entre dans la dynamique de la dialectique réalisatrice de l'Esprit (la dialectique étant la grande entreprise de récupération et de suppression du négatif dans une positivité et une effectivité supérieures). Le rapprochement fait par Fink entre Nietzsche et Hegel repose sur un malentendu. Le fait que Hegel et Nietzsche se reportent à la même source héraclitéenne ne saurait justifier leur identification : la pensée dialectique n'implique pas la même attitude que la pensée tragique en face de la négativité. On pourrait pour les distinguer, établir que, si Hegel voit dans le jeu un moment récupérable dans le sérieux de la nécessité (historique, rationnelle), Nietzsche y voit une donnée constitutive de la réalité qui ne saurait être absorbée par ou dans aucune nécessité.

D'autre part, on aurait tort d'assimiler chez Nietzsche le jeu cosmique à une pure absence de "sérieux" car si le monde s'éprouve comme un jeu de forces et de formes multiples et même opposées, il n'en reste pas moins que ce monde, en sa diversité même, est un (l'éternel retour affirme à la fois la diversité constitutive de la réalité et son unicité permanente dans le temps). A l'opposé des métaphysiciens et des religieux, Nietzsche veut "prendre au sérieux" le monde tel qu'il est ; pour lui, il n'y a d'autre monde que fictif, fabriqué par le désir, inventé par l'idéaliste, l'ascète dans leur rancune vengeresse à l'encontre du monde réel. Si le hasard est présent dans le monde, il n'exclut pas pour autant la nécessité (l'éternel retour). Nietzsche n'est ni stoïcien, ni hégélien pour penser un ordre absolument nécessaire, rationnel — cela supposerait l'existence d'un Dieu ou d'une Raison transcendante pour le garantir et celle d'une prédestination pour le maintenir : mieux, il semble soucieux de concilier l'intuition stoïcienne de l'unité de la réalité (monisme) avec l'intuition épicurienne de la diversité. En établissant la notion de jeu comme l'espace propre où s'opère la rupture

nietzschéenne, Fink ne nous invite-t-il pas implicitement à croire que Nietzsche use non pas d'arguments (intellectuels), mais plutôt de catégories esthétiques comme remède à la philosophie (métaphysique) ? De ce fait, il privilégie une fois de plus, comme Heidegger, l'issue esthétique de toute critique de la métaphysique ; ce qui signifie que Nietzsche adresserait non pas une critique, mais proposerait seulement une alternative esthétique à la métaphysique. Mais alors, cela impliquerait à tort que, pour Nietzsche, la pensée philosophique s'opposerait à l'art, à la vie. Il suffit pourtant de le lire pour qu'apparaissent les connexions profondes et indissolubles entre vie, pensée et art (musique). Si la vie sans la musique serait une erreur, comme il l'affirme, la réciproque serait absurde (de la pensée ou de la musique sans vie).

Deux risques majeurs guettent les interprètes de Nietzsche : premièrement, refuser à tout prix de prendre acte du fait que Nietzsche n'a pas le même rapport à l'art que les philosophes classiques plus préoccupés par la connaissance discursive de la vérité, et secondement, penser, en raison de l'omniprésence de l'art ou de ses invocations dans l'œuvre, qu'il sert d'exutoire à l'absence d'une pensée véritable. Fink semble ne prendre acte du "non" nietzschéen à la métaphysique que sur le plan de l'art ; il n'est donc pas étonnant qu'il comprenne la pensée de Nietzsche comme une métaphysique d'artiste⁵⁴. Par des analogies thématiques (quatre thèmes fondamentaux) qu'il exhume de la profusion des aphorismes, Fink justifie l'idée que si quelque chose de nouveau s'esquisse avec Nietzsche contre la tradition conceptuelle, il reste que cette nouvelle ère de la pensée "se retournant contre elle-même" institue à son tour une "métaphysique", celle d'un "artiste" (cf. chapitre premier). Pour Heidegger comme pour Fink, Nietzsche se tromperait sur la nature des arguments qu'il emploie dans sa polémique anti-métaphysique ; cette illusion limitant (PN, 238) ou annulant (PN, 231) même la prétention à la rupture qu'il revendique : *"en refusant le concept discursif et en concevant la vérité suprême comme «vision», Nietzsche se tient là aussi sur le terrain de la métaphysique qu'il veut surmonter. Bref, la problématique nietzschéenne correspond au schéma de la métaphysique occidentale (...)"*⁵⁵. Comme on

⁵⁴Fink montre que c'est par son intérêt pour les tragiques grecs que Nietzsche réussit à formuler la catégorie esthétique par laquelle il sort de la métaphysique (pp. 21-34). Chez Nietzsche que Fink relit surtout à partir de la *Naissance de la tragédie*, "l'art est érigé en organon de la philosophie". Pour accepter cette idolâtrie de l'art, il faudrait que l'on étende le concept d'art à l'ensemble des procédures par lesquels l'homme conjure le monde du devenir. Dans ce sens, le rationalisme (science, raison analytique, logique), la cécité et l'obscurantisme (religion, foi, superstition) seraient au même titre que la production artistique, des variantes du même art de survivre dans le fleuve du devenir. Fink minimise le fait que, non seulement, Nietzsche n'adresse pas que des éloges aux artistes, mais encore, qu'il ne s'oppose pas de façon inconditionnelle, systématique à la science (cf. GS, II, 107, IV, 335 — «Vive la physique !») ni même aux religieux (GS, V, 350, 351, 353). Chacun n'a-t-il pas l'illusion dont il a besoin, qu'elle soit scientifique, religieuse, philosophique ou esthétique ?

⁵⁵*Ibidem*, p. 236. Nous aurons l'opportunité de revenir sur l'association de l'anti-rationalisme (disqualification des explications discursives, systématiques) nietzschéen à un pur et simple mysticisme (intuition, divination). Pour l'instant, contentons-nous seulement de douter que Nietzsche soit aussi préoccupé par "la vérité suprême" que Fink le dit. Toute l'œuvre de Nietzsche la considère comme un simple fantasme, une illusion métaphysique recouvrant des passions, des besoins circonstanciels, personnels.

peut le voir, Fink est loin de contester l'idée heideggérienne selon laquelle le propos nietzschéen resterait prisonnier de la métaphysique, il la confirme même. Comme Heidegger, il justifie l'impossible rupture par la catégorie de la valeur : Nietzsche "est prisonnier de la métaphysique dans un autre sens encore, parce qu'il interprète l'être essentiellement comme valeur. L'origine de cette équation se trouve également chez Platon" (PN, 236).

Les analogies entre les catégories nietzschéennes et celles de la métaphysique me semblent avoir été trop sommairement établies. Nietzsche ne croit pas comme Platon à un Bien substantiel, en soi (sur ce point particulier, l'interprétation deleuzienne se montre pertinente) ; il n'a cessé de dénoncer les fraudes "immorales" des idéalistes ou des prêtres ascétiques qui font croire que les fruits empoisonnés de leur ressentiment (fabulation) devaient être tenus pour des réalités pures et préférables à la réalité. Nietzsche peint l'histoire d'une telle usurpation comme la savante et sournoise métamorphose au cours de laquelle une catégorie psychologique (une évaluation, un jugement personnels), essentiellement (fantasmatique) négatrice du réel, se greffe sur lui comme un masque et un mensonge au point de la supplanter et de se faire prendre pour la véritable réalité. Pour Nietzsche, la métaphysique et les réalités qu'elle professe (idéaliste, religieuse et morale) ne sont que l'histoire de subtils mensonges, celle du "devenir réelles" de folies et de fictions trop humaines, anthropomorphiques. Si, comme l'écrit Fink, l'être égale la valeur pour Nietzsche, c'est au sens où l'ombre de l'homme (animal désirant) a remplacé le réel qui s'est dissipé dans les artifices et voiles dont l'homme l'a revêtu depuis toujours. Pour Nietzsche, l'histoire de la réalité est celle de son occultation par les valeurs humaines, trop humaines ; c'est pour cette raison que sa pensée, amoureuse du réel, est aussi une critique des doubles de ce réel, une dénonciation de l'anthropomorphisme outrecuidant et omniprésent. Dans le deuxième livre d'Aurore, Nietzsche peint cette figure de l'irrépressible narcissisme humain en déplorant qu'il barre la voie à la réalité : "*il n'y a pas la moindre échappatoire, pas de tour ou de détour qui mène au monde réel ! Nous sommes dans notre toile comme des araignées (...)*" (Aur., II, 117).

Pour Fink, comme pour Heidegger, Nietzsche est encore un métaphysicien : l'art que ces deux interprètes agitent ne saurait pourtant tenir lieu d'argument contre la métaphysique pour quelques raisons précises. Il est lui-même un volet de la métaphysique pourvoyeuse d'illusions et de mystifications nécessaires au maintien de la vie tout comme la métaphysique est fondamentalement un art de supporter la cruauté de la diversité et de la finitude constitutives de la réalité. L'art est un ensemble de procédures et d'alibis permettant de parer⁵⁶ la réalité : l'homme drape le réel désagréable et sa condition animale mortelle de ses

⁵⁶Notons que sur ce plan, Nietzsche pense la même chose que Platon sauf que ce dernier considère l'art (l'ensemble des parures et parades) comme s'ajoutant à une réalité antérieure. Pour Nietzsche, la nature de l'homme consiste dans l'artifice ; les parures et parades tissent son être. Toute vision naturaliste, rousseauiste

croyances et, de ce fait, il prévient ses coups. Il est sans doute utile de rappeler que, pour Nietzsche, l'art est, autant que la métaphysique (qu'il considère comme une sorte d'usine de la connaissance et de la morale), un nid d'illusions, fussent-elles nécessaires pour la vie. Certes, par l'art (musical), lieu de réconciliation de la profondeur et de la surface (fin des dichotomies simplistes), nous nous libérons de l'instinct métaphysique (mépris des apparences sensibles, vision dualiste et morale des choses), mais nous restons toujours en captivité dans la mesure où l'art tisse et déploie, tout comme la métaphysique, des toiles entre nous et la cruauté du réel pour nous aider à continuer de vivre. Si une distinction est possible entre la métaphysique et l'art, elle repose sur le fait que le second assume la vie, la réalité telle qu'elle apparaît (la personne est le personnage) avec sincérité et en toute innocence (De l'utilité et ..., 5).

1.3. Lecteurs heideggériens contemporains.

Dans la même optique heideggérienne (et plus récemment), J-L. Marion insiste pour rappeler que *"Nietzsche reste idolâtre, parce que métaphysicien ultime, il n'entre pas dans la distance"*⁵⁷ du fait qu'il formule et revendique dans son œuvre, *"le droit de créer des valeurs"*. Remarquons que l'école heideggérienne fonde son refus de la singularité du propos nietzschéen sur un argument moral, en l'occurrence celui des valeurs à restaurer ou à inventer : Nietzsche serait un sphinx de la philosophie abritant à la fois la figure du conservateur inconscient et celle du révolutionnaire maladroit. Si on tient pour fondamental que Nietzsche se veut critique du préjugé moral, ne faut-il pas suspecter le moralisme dont on l'affuble comme n'étant que le défaut de ses interprètes ? Même ceux qui prétendent adresser à la pensée nietzschéenne une critique logique le font de manière moralisatrice que l'on peut ainsi résumer : il existe dans la tradition philosophique un ensemble de critères et de canons de la réflexion et du discours philosophique, nul ne saurait y déroger et prétendre encore au statut de philosophe. Ce qui revient à dire que quiconque veut se hisser au rang de philosophe à part entière doit sacrifier aux exigences logiques et morales de l'idéalisme et satisfaire de la sorte à ce que les métaphysiciens prennent le soin de ne pas présenter comme une véritable servitude : l'idolâtrie de la raison, la vérité à tout prix, la dévotion à l'ordre, le culte de la méthode discursive, explicative, de la logique systématique.

de l'homme relève de la fantaisie ; le "bon sauvage" n'était qu'une vue de l'esprit.

⁵⁷ L'idole et la distance, p. 96. Malgré les tonalités et l'obédience franchement religieuses (chrétiennes) de son étude sur Nietzsche, la lecture de Marion reste partie prenante de l'école heideggérienne en ce qu'il refuse la simple idée d'une rupture définitive que Nietzsche aurait opérée vis à vis de la traditionnelle métaphysique. Le livre de Marion reste en dehors de Nietzsche dans la mesure où il considère que Dieu, l'amour sont des réalités que Nietzsche combattrait ; il n'est pas difficile de prouver que c'est cette supposition "réiste" qui fait problème pour Nietzsche. L'amour, la liberté, la volonté sont pour lui de vains mots, des fables et Dieu, un mensonge du-millénaire qui a justifié mille et une folies humaines.

Par-delà toutes les tergiversations et les nuances internes et souvent intéressantes de l'école d'interprétation heideggerienne, il résulte en définitive que Nietzsche est nié en tant que penseur unique (responsable et conscient), qu'il n'a pas "eu lieu" en tant qu'intuition unique, irréductible et indissoluble, mais reste le plus "effréné platonicien des anti-platoniciens". Il n'y aurait donc, de l'avis de Heidegger et de ses fidèles, qu'une distance et une discordance illusoire entre Nietzsche et les métaphysiciens qu'il tourne en dérision et crible de moqueries. De ce fait, Heidegger nous pousse à penser que subsiste, par-delà les polémiques sarcastiques et l'ironie critique de Nietzsche, entre lui et la tradition platonicienne, une communauté réelle, profonde et même fatale (cf. Questions I, p. 26) sous les apparences de la divergence. Il assimile Nietzsche à ce qu'il appelle la tradition de la subjectivité (où l'homme demeure l'«animal rationnel») comme si le propos nietzschéen n'était pas d'emblée et explicitement confronté à cette idéologie spiritualiste à l'origine de la contemtion du corps. Comme Épicure, Lucrèce et, toutes proportions gardées, Rousseau et Spinoza⁵⁸, pour Nietzsche, l'homme ne saurait être réduit à une raison pure : la réalité humaine est avant tout corporelle, animale, instinctive sans pour autant exclure des possibilités spirituelles qui ne sauraient être dissociées, abstraites, séparées des premières. Tout au long de son œuvre, Nietzsche est resté constant dans la critique de la confiscation spiritualiste de la réalité du monde et de l'homme. Pour lui, l'au-delà comme l'autre du monde, un autre monde est aussi fictif qu'une humanité désincarnée. Il est curieux et même révélateur que Heidegger qui s'est soucié de l'enracinement (donc du sol, de la terre, du *Grund*) de toute chose, à commencer par la philosophie telle que la concevait Descartes⁵⁹, n'ait pas été attentif à l'effort de redomiliation (d'enracinement, d'humiliation) de l'homme métaphysique mené par Nietzsche. Même dans son Zarathoustra dans lequel les bouffées prophétiques et le lyrisme poétique semblent l'emporter sur la rigueur conceptuelle, Nietzsche n'a eu de cesse de regrouper sa pensée fragmentaire autour de l'apprentissage de "la fidélité à la terre". Zarathoustra que l'on tient volontiers pour un illuminé enseigne contre l'homme métaphysique (celui des fins) le surhomme qui n'est rien d'autre que le sens de la terre (APZ, «Prologue» et «De la prodigue vertu»), la fidélité à soi — "deviens ce que tu es" — à la manière des Stoïciens qui

⁵⁸Tout en ayant des affinités réelles avec la manière spinoziste de philosopher, la pensée de Nietzsche tourne en dérision ce que Spinoza appelle "l'amour intellectuel de Dieu". Si Nietzsche trouve en Spinoza un éminent précurseur (critique du libre arbitre, de la finalité, de l'anthropocentrisme — in Éthique, III —, réhabilitation de la passion, du désir, disculpation de la vie dans ses manifestations égoïstes — tout être tend à persévérer dans son être —) pour qui, philosopher c'est apprendre à vivre et non à mourir comme l'indiquaient les Stoïciens et Platon, il reste tout de même distant et méfiant vis à vis de l'intellectualisme spinoziste qui cache mal une nostalgie du rationalisme. Malgré son mépris de Rousseau qu'il voit exclusivement sous le jour cynique, romantique et moral, Nietzsche partage avec lui l'idée qu'il ne faut pas réprimer à tout prix le corps, les passions.

⁵⁹Heidegger critique la conception abstraite de la philosophie chez Descartes. Il répond à l'analogie de l'arbre utilisée par Descartes pour définir l'essence de la philosophie dans ses rapports aux sciences théoriques et pratiques : "dans quel sol, demande Heidegger, les racines de l'arbre de la philosophie trouvent-elles leur point d'attache ? De quel fond les racines et par elles l'arbre tout entier reçoivent-ils la vigueur et le suc nourricier ?" (Questions I, p. 23). Cette question est autrement formulée et posée par Nietzsche à la tradition métaphysique.

préconisaient contre la folie (fuite dans l'irréel : le passé ou le futur) la nécessité pour l'homme d'habiter le présent, la seule réalité.

De Heidegger à Marion on enracine la rupture nietzschéenne tenue pour illusoire dans une topique morale, l'un invoquant l'idée de **valeur** et l'autre la notion d'**idole** alors même que ces deux catégories sont les cibles majeures de la critique que Nietzsche adresse aux métaphysiciens. Le propos nietzschéen questionne la prétendue évidence (réalité) de telles notions qui n'ont de réalité autre que anthropomorphique, nominale (C, GM, Ant.). La thèse que produit l'école heideggérienne (celle d'une communauté irréductible entre Nietzsche et la métaphysique) laisse supposer deux idées contradictoires : Nietzsche est resté inconscient de son propre platonisme, mais il aurait consciemment induit la postérité (ses lecteurs) en erreur par les sinuosités, la versatilité et la magie de son style. Il n'est pas étonnant que les théories de la différance se soient très tôt ruées sur la pensée de Nietzsche que Heidegger avait définie comme le lieu privilégié de l'enchevêtrement des mirages et des mystifications de la modernité. De ce fait, ceux qui, aujourd'hui encore, traquent le sens du propos nietzschéen ailleurs que dans sa textualité (sa littéralité) ne font que s'engouffrer dans la voie ouverte par l'interprétation heideggérienne. On loue alors Nietzsche de nous avoir fourni de la matière à penser et à repenser (à mâcher sans fin), — cette matière étant faite de malentendus, de sous-entendus et d'absences diverses — lui qui aurait su, dans son labyrinthe, nous abuser sur la nature véritable de ses rapports avec la philosophie. Non seulement, on fait de Nietzsche le penseur qui brille par son absence, comme le dénonce Rosset dans la Force majeure, le génie qui reste immortel pour n'avoir jamais réellement existé, mais encore celui qui aurait livré le néant en pâture aux "vaches" et autres ruminants (contemporains) du sens. De la sorte, on confesse ainsi l'extrême vanité de la philosophie contemporaine condamnée à mâcher du néant, réduite dorénavant à une suite illimitée de conjectures sur des fantômes et des mirages. Pour paraphraser Hegel à propos des savants modernes, on peut non seulement soutenir que les philosophes contemporains sont comme des nains juchés sur des épaules de géants, mais encore qu'ils en sont les pantins, eux qui errent, la mort dans l'âme, dans ce que depuis Heidegger, on laisse apparaître comme le champ de ruines, la prairie désolée, le cimetière de la métaphysique, à la recherche de quelque absence à ronger (penser devient alors traquer et dévorer des fantômes).

En situant le basculement véritable et définitif de la philosophie dans sa propre critique de la métaphysique (et non dans celle de Nietzsche), Heidegger a de toute évidence frappé la philosophie contemporaine du triste sort de voltiger derrière un sens d'autant plus inexistant qu'il repose sur des parricides illusoires. Il est certain que l'ombre heideggérienne tente beaucoup de penseurs contemporains pour son art d'éclipser tout ce qu'elle prend en charge et se propose d'explicitier. Certains inconditionnels de la dialectique accréditent l'idée de l'impossible rupture en soutenant que Nietzsche engagé dans la polémique contre la

philosophie reste trop proche de ses adversaires. Tout en reconnaissant qu'entre Nietzsche et le platonisme a lieu la gigantomachie (niée par Heidegger), ils soutiennent encore dans une logique heideggérienne la thèse du parricide manqué : la gigantomachie ne permettrait pas la solitude revendiquée par Nietzsche dont l'acharnement à critiquer la métaphysique ou à nier les liens (de parenté) avec elle est considéré comme la plus grande preuve d'une dépendance trop visible. Il s'ensuit que, par-delà le cas particulier de Nietzsche, pour Heidegger et ses disciples, toute opposition et toute dissidence en matière de philosophie restent vouées à l'échec ou réduites à répéter malgré elles ce qu'elles récusent. Nietzsche semble n'être qu'un détail de la conception générale que Heidegger se fait de la philosophie. Derrière le refus de prendre acte de la critique nietzschéenne se cache une conception cumulative, fatalitaire (quasi hégélienne) de l'histoire de la pensée : de Platon à Nietzsche, chaque philosophe aurait été en son temps un serviteur de l'oubli de l'Être dont Heidegger se propose d'éclaircir, de dévoiler la vérité. Penser se réduirait donc, avant Heidegger, à l'art de répéter à l'insu du penseur l'oubli, l'absence de l'Être et muerait à partir de Heidegger en méditation⁶⁰ lancinante et nostalgique sur la vérité de l'Être oublié en-deçà de tout humanisme (voir la «Lettre sur l'humanisme» in Questions III). Sans le vouloir, Heidegger ne limite-t-il pas la nature et le sens de son entreprise critique à une plainte romantique et lancinante plus proche de Hölderlin, des poètes et des mystiques allemands que des philosophes proprement dits ?

En ce qu'elle semble défier Platon, l'interprétation heideggérienne de Nietzsche a pour conséquence de frapper ipso facto toute polémique anti-platonicienne d'impuissance, d'interdit ou de vanité. Tout anti-platonisme (hormis celui dont se prévaut Heidegger lui-même) serait donc fiction, illusion, apparence, présomption, retenu captif et réduit à patauger dans le platonisme. D'aucuns renforcent la thèse heideggérienne en soutenant qu'il est encore "platonicien" de s'opposer à Platon ou de transgresser son système, comme est encore métaphysique, toute adversité à l'encontre de la métaphysique. Transgresser l'exigence de transgression qu'est la métaphysique revient à justifier ce système quand bien même il serait lui-même en cause dans le "dépassement". C'est par l'argument du parricide (nécessairement illusoire) que Trotignon fait de Nietzsche le plus grand des métaphysiciens, quand il soutient que *"A travers son histoire entière, la métaphysique avança par une semblable récusation du prédécesseur : le métaphysicien n'est jamais celui qui donne une métaphysique — ni une de plus, ni la pérenne —, mais celui qui dénonce son père comme métaphysicien, qui annonce qu'il en est, lui sorti, et qui réveille le vieux démon. La métaphysique se fait toujours de*

⁶⁰Pour Heidegger, le langage importe beaucoup dans l'ontologie dans la mesure où il est "la maison de l'être en laquelle l'homme habite et de la sorte *ek-siste*, appartenant à la vérité de l'Être dont il assume la garde". Le système heideggérien renonce tant et si bien à la subjectivité "solipsiste" de la métaphysique qu'il finit par instaurer une théorie de l'Être neutre et anonyme. En réduisant le rôle de l'homme à l'accompagnement ou à l'écoute de l'histoire de l'Être, ne minimise-t-il pas la puissance de l'homme comme source d'artifice, instance de fabulation, de duplication et créateur de mondes (d'arrière-mondes) ?

*l'extérieur, par cette sortie aventureuse hors de son histoire, et cela depuis le meurtre symbolique de Parménide par Platon*⁶¹. Cette argumentation renforce la thèse heideggérienne (soutenue dans Questions I, pp. 26-29) qu'illustrent et défendent aussi MM. D. Janicaud et J-F. Mattéi⁶². Selon leur perspective (fondamentalement heideggérienne et hégélienne — s'opposer à la dialectique des contraires, c'est la renforcer —), toute tentative de dépassement reste vaine, illusoire, piégée par le topos dont elle prétend s'émanciper, surtout quand ce topos inclut dans son essence et institue dans ses principes mêmes la possibilité ou la nécessité du dépassement. La vérité d'une telle argumentation implique que ni Kant, ni Nietzsche, ni Heidegger lui-même ne sauraient être considérés comme des penseurs débarrassés de la métaphysique qu'ils réfutaient. On comprend donc qu'à propos de Heidegger, Janicaud soutienne que le questionnement par lequel il "redomicilie" la métaphysique, n'en demeure pas moins en quelque façon lié à la métaphysique dans la mesure où, si les autres philosophes "*ont déjà dit l'être (bien qu'à partir de l'étant)*", Heidegger lui aussi "*dit encore l'étantité (bien qu'à partir de l'être)*"⁶³.

L'idée que l'on ne pourrait, en aucun cas, dépasser la métaphysique parce que ses détracteurs seraient aussi ses affirmateurs (confirmateurs) reste, à mon sens, inféconde quand on l'applique à Nietzsche pour la raison qu'il récusait toute représentation linéaire, spatiale (progressiste, historiciste) de la philosophie. Une telle vision (quelque peu hégélienne) est étrangère à Nietzsche pour qui les Grecs d'avant Socrate ne sont pas relégués dans "le temple du souvenir", mais restent un modèle futur de civilisation. Penser l'histoire de la philosophie sur le mode de la succession linéaire, c'est minimiser le fait que, loin de se réduire à un "moment logique" de la phénoménologie de l'Esprit absolu ou de la Raison universelle, chaque système reste, aux yeux de Nietzsche, avant tout l'expression d'une passion singulière (plus proche de l'art que de la science) et d'une intuition inassimilable, indissoluble. Pour Nietzsche, loin de serviteur de marionnette inconsciente à ce que Heidegger dénommera "*une unique fatalité (...) peut-être la fatalité nécessaire de l'Occident*" (EC, p. 88), cette étrange réalité anonyme et transcendantale, chaque philosophe est avant tout un **homme** qui, ayant vécu quelque chose d'extraordinaire, a "la folie" de

⁶¹La philosophie allemande depuis Nietzsche, p. 145.

⁶²Les auteurs de La métaphysique à la limite reposent dans le sillage des Questions heideggériennes la question du problème "dépassement" de la métaphysique. A leurs yeux, comme à ceux de Trotignon, loin de condamner la métaphysique, la tentation et la tentative de son dépassement, la renforcent et la justifient. En langage plus simple, cela signifie que si vous êtes opposé à Platon ou à Hegel, vous leur restez, malgré tout, fidèles; toute adversité est comprise, intégrée, assumée, nulle et non avenue.

⁶³A nouveau la philosophie. Voir le chap. 2 «Après Heidegger», pp. 121-149. Cet ouvrage critique comporte des subtilités pertinentes sur Nietzsche, même s'il reste tributaire de l'idée qu'il existe un bon Nietzsche (lucide) et un dangereux Nietzsche (dionysiaque s'enivrant d'une «conception terroriste» de l'humanité). Tout comme le propos de J. Wahl, cet ouvrage aurait pu, toutes proportions gardées, trouver sa place dans Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens, puisqu'il pense avec (un certain) Nietzsche contre (un autre) Nietzsche (voir chap. 5, p. 106).

penser que son expérience particulière est une expérience en soi⁶⁴ (qu'elle concerne toute l'humanité, qu'elle est communicable, généralisable). Sans nier que toute entreprise philosophique dépasse l'individualité qui la supporte vers la condition humaine, Nietzsche affirme l'importance pour le penseur d'assumer sa pensée comme étant essentiellement sa manière particulière de voir, de vivre la réalité qui ne saurait tenir absolument lieu de vérité, de morale pour tous.

Ainsi, contre une tradition d'abstraction (qui dépersonnalise la pensée en la reléguant dans la pure spiritualité) et contre les historiens de la philosophie (à commencer par Hegel et Heidegger) qui la soumettent à des fatalités "supra-individuelles" (l'Esprit absolu pour l'un, la métaphysique pour l'autre), Nietzsche procède à une sorte d'**humiliation** de la philosophie qui ne signifie rien d'autre que son **humanisation**. Humilier ou humaniser la philosophie et la pensée en général, c'est dénoncer l'illusoire abstraction de ses principes, refuser la tyrannie de sa fausse objectivité : l'histoire de la pensée devient alors celle des pensées qui, de ce fait, racontent l'histoire d'hommes aussi divers que réels. Nietzsche esquisse donc, malgré ce qu'en dit Heidegger, un "nouvel esprit philosophique" pour le simple fait qu'il redomicilie l'entreprise spirituelle, rapatrie la pensée, l'enracine dans la vie, la rapporte à ceux qui en ont eu besoin à titre de *pharmakon*. Nietzsche voit dans le philosophe, un homme extraordinaire (symbole d'un grand événement), transporté et animé par une passion singulière qui fait à la fois le charme exceptionnel, l'originalité rare de sa conception des choses et provoque la fadeur et la monotonie ennuyeuses quand elle veut la généralisation et exige à tout prix l'universalisation (la systématisation). Mais, si Nietzsche salue la passion singulière à l'œuvre chez les hommes extraordinaires, il n'en occulte pas les dangers : elle illumine au point d'aveugler et de priver l'homme de l'expérience d'autres richesses possibles⁶⁵. En voyant dans chaque système philosophique la personnalité qui s'y dépeint et qui y fait, involontairement, des confidences biographiques, et non pas le serviteur (la marionnette) de

⁶⁴Nietzsche, PETG, «La passion de la vérité», p. 171 : "Il est alors pénétré par la certitude heureuse que ce qui l'a ainsi transporté et ravi jusque dans les hauteurs les plus inaccessibles, que donc l'élévation de cette unique sensation, il n'avait en aucun cas le droit d'en priver la postérité ni de la lui dissimuler (...) toute l'humanité future a besoin d'elle et parce que cet instant d'illumination est la quintessence et la somme de son être le plus intime".

⁶⁵La préface de La passion de la vérité, illustre finement ce paradoxe : "(...) il croit être immortel dans la mesure où il est l'homme de ce moment, cependant qu'il rejette et abandonne au passé tout le reste, comme déchet, corruption, futilité, bestialité, ou bien comme redondance". C'est au développement exclusif de telle ou telle faculté que s'en prend Nietzsche. Longtemps l'empire de l'œil, de l'esprit (connaissance), ou celui de l'âme, du cœur (religion) quand l'homme retrouvera-t-il et usera-t-il aussi de ses oreilles (C), de son odorat, de son flair (GM). Le principe de la valeur d'une philosophie est aussi celui de sa pauvreté dans la mesure où son exercice exclusif se fait au détriment d'autres principes et méthodes possibles ! Ce jugement concerne aussi bien les philosophies de la connaissance (Platon, Descartes) qui privilégient chez l'homme l'œil, la raison (modes visuels de la connaissance : "theorein, idein" : théorie, idée/ "intueri, videre" : intuition, évidence) que les philosophies d'obédience religieuse (Pascal, Kant) qui ne critiquent les premières que pour les besoins de la foi, de la morale. Nietzsche n'appartient à aucune de ces deux écoles de pensée, il critique leurs préjugés respectifs (démésures) et propose contre elles une philosophie de la mesure, une philosophie non dogmatique parce qu'inclusive de diversités.

la "Raison" dans l'histoire, Nietzsche mine en son fond même le concept d'histoire de la philosophie qui devient, dès lors, l'histoire de passions singulières, de leurs télescopes et de leurs rapports complexes. S'il trouve un terrain commun dans lequel s'esquisse l'unité relative des différentes passions et personnalités, cet espace est pour lui celui de l'inconscient commun (le préjugé moral) et non pas celui d'une quelconque fatalité historique hégélienne (inconscient historique).

Réduire la métaphysique à un rapport simplement extérieur-spatial (transgresser, dépasser, "ajouter un étage" supposant un espace, un objet) consiste à méconnaître ou à réduire le sens et les problèmes de la métaphysique tels qu'ils sont posés par Nietzsche. Il importe de garder en esprit que Nietzsche tient l'espace dans lequel voguent les métaphysiciens et autres idéalistes comme un espace fantasmagorique, illusoire, fictif, inconsistant (purement verbal). Les idoles (qu'il appelle aussi les réalités des métaphysiciens — cf. C) ne sont des réalités que de nom, ne sont que des entités creuses nées de la manie de "dupliquer" ce qui est par un instinct de dénigrement. Les idoles participent de la logique des "arrière-mondes" et donc aussi de leur vanité malgré leur grande puissance de séduction et le plus grand crédit dont elles jouissent auprès de l'homme (ibidem).

En définitive, ce qui enlève toute pertinence à l'anti-nietzschéisme des inconditionnels du platonisme (cf. supra : les théoriciens du caractère métaphysique de toute transgression), c'est qu'ils s'inspirent paradoxalement de Heidegger dont le propos était de substituer l'ontologie au platonisme. Heidegger et son école attaquent Nietzsche sur le plan "moral" (l'idée de valeur) qui se trouve être, comme tout le monde le sait, le plan le plus controversé par Nietzsche lui-même. J'aurai l'occasion de montrer que les débats divers que l'on mène sur le moralisme ou l'immoralisme de Nietzsche reposent, pour l'essentiel, sur un malentendu qu'il faudra élucider par le truchement des pièges de la grammaire (le thème du langage qui, selon Nietzsche, contient les réalités des métaphysiciens dans ses filets). Nous verrons, à l'occasion, les liens fondamentaux qui existent entre Nietzsche, les Sophistes (langage, fiction et artifices), Spinoza (*flatus vocis*), Bergson⁶⁶, Benveniste (la confusion entre catégories logiques et catégories grammaticales) et Wittgenstein⁶⁷.

L'interprétation heideggérienne conteste Nietzsche sur l'objet même de sa critique : la métaphysique en tant qu'elle est l'expression masquée d'une idéologie de la valeur, d'une

⁶⁶Bergson conclut son Essai sur les données immédiates de la conscience par l'idée que "nous parlons plutôt que nous ne pensons". Nietzsche confirmerait ce propos en précisant que nos mots et nos concepts sont aussi creux dans la mesure où ils se rapportent à des fictions psychologiques (arrière-mondes) ! Notons que dans son Apostille au «Nom de la rose», l'énoncé de Eco "*nulla rosa est*" sert à montrer dans une optique nietzschéenne à quel point le langage peut tout autant parler des choses abolies que des choses inexistantes.

⁶⁷Dans ses LP, Wittgenstein rejoint la problématique nietzschéenne : ce qu'on tient pour la chose, pour l'être ne se résume souvent qu'au mot qui l'exprime, qu'au langage (cf. n°^S 371, 373, p. 243).

fraude majeure opérée par le moralisme contre le réel, cette fraude étant rendue possible par les forces de mystification des catégories psychologiques, du langage et du temps. A y voir de près, en valorisant la thèse de l'illusoire parricide, la méprise heideggérienne induit l'idée que Nietzsche n'aurait pas eu les moyens de son ambition anti-métaphysique soit pour des raisons de maladresse intellectuelle, soit aussi pour des causes d'ordre pathologique. Si Nietzsche a échoué dans sa contestation de la pertinence de la métaphysique, on peut supposer que cela tient à deux séries de raisons :

— ou bien, il ne comprenait rien à ce qu'il critiquait, ce qui le conduit à renforcer la perspective métaphysique en croyant la détruire. Mais alors, Heidegger ne pourrait pas soutenir en même temps et sous le même rapport l'idée que Nietzsche "*comprendait mieux l'histoire de la philosophie que nous*", (*op. cit.*) et l'idée qu'il aurait été malgré lui un répétiteur, un continuateur du platonisme, à moins que dans son optique, comprendre signifie répéter.

— ou bien, Nietzsche n'était pas, pour cause de "la folie", en mesure de mener sa polémique anti-métaphysique avec une lucidité nécessaire et suffisante. Cela expliquerait que son anti-platonisme fasse devant la fatalité métaphysique, figure de gesticulation inutile, de sursaut vain ou de révolution manquée. Mais, si toute dissidence en philosophie reste subjuguée et menacée par l'ombre de Platon au point de la compromettre en son fond même, qui de Nietzsche ou de l'école heideggérienne semble le plus sous le poids du mythe et de la fatalité que devient le platonisme ?

b. De Heidegger à Nietzsche : la fausse reconnaissance.

La lecture heideggérienne présente (sur d'autres plus méprisantes, plus poétisantes) certes l'apparent avantage de reconnaître dans les écrits de Nietzsche l'existence d'une philosophie (donc d'une pensée), mais elle ne peut s'empêcher de la noyer et de l'ensevelir presque instantanément dans un anonymat qui favorise et manifeste l'originalité de son propre non à ce qu'il dénomme "l'oubli de l'être". Si la tradition métaphysique pense et se continue à travers Nietzsche qui la parachève, il nous faut convenir qu'en fait, Nietzsche ne pense pas du tout, si tant est que penser consiste en un nouveau commencement personnel (par soi-même) exigeant que l'on garde en permanence un minimum de distance entre soi et l'objet, si tant est que "penser, c'est dire non" selon la formule célèbre d'Alain. Qu'est-ce qu'une philosophie qui ne serait que la gestion inconsciente d'un écho lointain ? Telle est la question que l'on pourrait adresser à Heidegger dont la malice n'est pas seulement de confondre Nietzsche et Platon pour attirer l'attention sur la dimension aurorale de sa propre pensée, mais de simuler la reconnaissance d'une philosophie de Nietzsche qu'il étouffe illico presto dans l'œuf et noie dans l'ombre fatale de la tradition.

Dans la perspective heideggérienne, le danger qui guette la réception de Nietzsche consiste à magnifier les parentés avec le "déjà-là" (déjà-dit) de l'histoire de la philosophie au point de minimiser ce qui, par Nietzsche, tente de venir au jour. L'invocation heideggérienne d'une inconscience nietzschéenne (Nietzsche, métaphysicien attardé, malgré lui) trahit chez Heidegger une vision abstraite, mystique de la pensée philosophique que Nietzsche n'avait cessé de tourner en dérision. Pour Nietzsche, l'histoire de la philosophie n'est pas la fatalité impersonnelle (que le rationalisme et l'idéalisme font croire), mais la succession de passions individuelles autour du préjugé moral. C'est une ruse métaphysique que de présenter l'histoire des idées comme celle de choses anonymes, universelles, objectives et rationnelles.

Le non-lieu que la lecture heideggérienne accorde subtilement à la pensée de Nietzsche est d'autant plus difficile à révéler qu'il se masque d'éloges bruyants et de trop grands transports de sympathie que l'auteur nourrit à l'égard de Nietzsche. En saluant bruyamment dans la critique nietzschéenne, la "fin" (l'aboutissement, le parachèvement) de la métaphysique, Heidegger magnifie la communauté (à laquelle il imputera l'oubli séculaire de l'être) au détriment de la nouveauté singulière du discours critique nietzschéen⁶⁸. En définitive, non content de faire de Nietzsche celui qui, malgré tout et malgré lui, (par)achève la métaphysique — au sens où il la parfait, la couronne —, au crépuscule de l'oubli de l'être et donc à l'aube de son "ontologie", Heidegger semble pousser le cynisme jusqu'à masquer son refus d'entériner l'originalité de la pensée de Nietzsche sous les méandres de sa propre cuistrerie et de son égotisme⁶⁹. Si Nietzsche est, dans son illusoire anti-platonisme, le plus effréné des platoniciens, il faut convenir que Heidegger voit dans le platonisme l'horizon et le plafond inéluctables du penser philosophique. Si le spectre de Platon plane sur l'histoire de la philosophie, faisant de chaque philosophe un double obligé de Platon, alors, pourquoi Heidegger ne serait-il pas lui aussi ce double tardif, d'autant plus inconscient qu'il se croit définitivement aux antipodes du platonisme ? Si jusqu'à Nietzsche, il y a une continuation fatale de la métaphysique, cela implique deux problèmes. En tout premier lieu, Heidegger ne considère pas les discontinuités et polémiques internes de l'histoire de la philosophie (les pensées dissidentes qui survivent en marge de la tradition ontologiste et métaphysique : Héraclite, Épicure, Lucrèce, les Sophistes, Machiavel, Hobbes, Hume, etc.). Ensuite, il se

⁶⁸Notons que le traitement que Heidegger fait subir à Nietzsche ressemble étrangement à celui que Nietzsche lui-même infligeait au criticisme kantien. Nietzsche ne voit pas en Kant un critique (du dogmatisme de la métaphysique classique — de Platon à Wolff —), mais un incorrigible et malicieux continuateur de la métaphysique. L'histoire de la succession des philosophes n'est-elle pas aussi celle de la succession des méprises ? En tout état de cause, il semble y avoir désormais «un problème Heidegger» : on apprend toujours plus sur lui-même quand il prétend nous entretenir sur Parménide, sur Kant ou sur Nietzsche.

⁶⁹La force majeure insiste sur cette fraude heideggérienne qui consiste non seulement à noyer Nietzsche dans ce qu'il refuse, mais aussi et surtout dans l'omniprésence de Heidegger lui-même dans son Nietzsche. Tout porte à croire que Heidegger est d'autant plus incapable de nous renseigner sur Parménide, sur Kant ou sur Nietzsche, qu'il ne peut pas contenir ses propres catégories dans la discrétion minimale qu'exige toute véritable entreprise de traduction, d'interprétation.

trompe en pensant que la nécessaire illusion qui accompagne toute opposition à la métaphysique se limiterait à Nietzsche et excepterait sa propre polémique contre la tradition philosophique. A son avis, tout "*«dépassement de la métaphysique» n'écarte pas, toutefois, la métaphysique. Aussi longtemps que l'homme demeure l'animal rationnelle, il est l'animal métaphysicum*" (Questions I, p. 26).

Le parti pris d'accorder le "non-lieu" à toute polémique anti-métaphysique (à toute tentative d'émancipation de la tradition) de ses prédécesseurs ne condamne-t-il pas aussi la dissidence "ontologiste" heideggerienne à demeurer lui aussi dans l'orbe de "l'oubli de l'être" ? Si, de Platon à Nietzsche, il n'y a d'histoire que du même (courant métaphysique), cette histoire qui n'en est pas vraiment une dans la mesure où elle ne déploie que la monotone occultation métaphysique de l'Etre, la seule et unique fatalité platonicienne, n'est-ce pas le concept de philosophie lui-même qui s'abîme et vole en éclats ? Si Nietzsche se résume à une voix qui répète Platon et si l'histoire de la philosophie est celle de la métaphysique oublieuse de l'être, alors il nous faut déduire que pour Heidegger, ou bien les individualités servent tous inconsciemment une fatalité, et alors le philosophe n'est en réalité qu'un comédien de cette fatalité, ou bien la philosophie (ou métaphysique) est système (et non histoire) impersonnel, anonyme, et alors, il restera à démontrer de quelle façon peut exister une pensée sans penseur(s) responsable(s)⁷⁰ et pleinement conscients. Une telle caractérisation (non subjective, non personnelle) de la philosophie sied plus à l'ontologie que défend Heidegger qu'à la métaphysique que Nietzsche envisageait comme la systématisation malheureuse de la passion singulière de chaque penseur. Heidegger semble se tromper de cible, puisqu'il attribue à la métaphysique des caractéristiques plus appropriées à son propre système, à l'ontologie dont, par ailleurs, la différence reste difficilement identifiable. Heidegger exprime lui-même ce malaise de la démarcation (entre l'ontologie et la métaphysique) quand il écrit que "*une pensée qui pense la vérité de l'Etre ne se contente plus de la métaphysique, mais elle ne pense pas pour autant contre la métaphysique*" (Questions I, p. 26).

En proposant de remonter, par la «destruction phénoménologique», le courant de la métaphysique "amnésique" pour mettre à nu (au travers des catégories et des représentations métaphysiques porteuses de l'oubli) l'Etre par-delà tout étant, la théorie heideggerienne n'est-elle pas elle-même structurellement métaphysique ? Outre le fait qu'elle

⁷⁰Nietzsche critique l'idée d'une pensée pure, désincarnée tout comme il dénonce la passion de la vérité qui meut et enflamme les penseurs comme il tient pour une mystification la croyance à des "faits moraux", à des vérités "objectives, universelles". Nietzsche remet transforme en question la croyance commune des philosophes et hommes de sciences en la vérité. En effet, les scientifiques ont pris à leur compte cette idéologie dont nous trouvons un énoncé chez Aristote : "il est meilleur, et même nécessaire, pour le salut de la vérité, de renoncer à nos préférences; d'autant que nous sommes philosophes. L'un et l'autre nous sont chers, mais c'est un devoir sacré de donner le pas à la vérité". Cette tirade d'Aristote résumait à l'avance ce que Nietzsche envisagera comme le masque de l'idiosyncrasie.

postule l'Etre comme substance, fondement et raison ultime de tout étant, un tel postulat étant le fondement la métaphysique (aristotélicienne), l'ontologie heideggérienne nous place devant une réalité substantielle anonyme et impersonnelle. Son ontologie n'implique-t-elle pas la réduction des libertés de la subjectivité transcendante (le moi est un "être au monde", "être pour la mort") et l'amoindrissement de l'importance que la métaphysique donnait à l'homme au profit de l'Etre comme englobant⁷¹? C'est ce type de réalité froide que la critique nietzschéenne associe à un fantasme creusement universel, objectif et dénonce comme le refuge dans lequel se tapit honteusement une personnalité (ne disant pas son nom). De même que Nietzsche voit dans l'idée d'une subjectivité transcendante (la théorie cartésienne du cogito critiquée par Kant et radicalisée par Husserl qui exigeait contre les limites du moi psychologique, un moi transcendantal fondateur du sens du monde) une pure folie anthropocentrique, de même il verrait dans la "substantification" de l'Etre (d'Aristote à Heidegger) plus un fantasme (une fabulation) qu'une réalité. C'est à la propension des philosophes à "réifier" leurs croyances (le fait de prendre leurs désirs pour des réalités) que s'en prend la critique nietzschéenne comme pour fustiger non seulement l'incapacité de l'homme à assumer l'essence artificielle et anthropomorphe des valeurs et la réalité en marge de tout désir humain. Le propos de Nietzsche a toujours été de rappeler à ceux qui croient aux "choses en soi" (aux réalités et aux substances homogènes) qu'elles ne sont que les produits de leur désir, la prothèse de leur désarroi dans le monde, les conséquences de leur instinct de dénigrement de la vie. Pour Nietzsche, s'il y a un Etre, il ne peut être ailleurs que là et quand il apparaît (comme Épicure, il envisage tout être comme phénomène, toute réalité comme superficielle par profondeur) et l'attitude la plus métaphysique consiste à considérer ce qui est *hic et nunc* comme divisible en "étant" (sensible, appréhensible) et en "Etre" (en retrait). De ce fait, penser l'Etre comme distinct de l'étant annonce le risque chez le philosophe de se prendre au sérieux, d'identifier sa perspective (sa vision particulière du réel) à ce qui "est" (Hegel pensant absolument la Raison absolue) ou plus radicalement de substituer ce qui est avec sa vision personnelle, ses idées (Platon "idéifiant" le monde, le réel).

La critique nietzschéenne de la métaphysique concerne paradoxalement Heidegger (qui vient après Nietzsche) puisqu'elle consiste à récuser de telles confusions, celles-ci dissimulant l'idiosyncrasie d'un homme incapable de s'accepter tel qu'il est et d'assumer ses

⁷¹L'homme est bien plutôt "jeté" par l'Etre lui-même dans la vérité de l'Etre, de sorte qu'ek-sistant en cette manière, il protège la vérité de l'Etre pour qu'à la lumière de l'Etre l'étant apparaisse comme l'étant qu'il est". Au vu de tels propos, nous pouvons convenir que si Heidegger se dresse comme Nietzsche contre les théories métaphysiques du moi, sujet connaissant ou agissant, il reste que la soumission de l'homme à la fatalité de l'Etre dans son dévoilement le fait sombrer dans l'excès inverse. La lettre sur l'humanisme dresse de l'homme un portrait de serviteur (gardien, berger) de la vérité de l'Etre. S'il est pertinent de critiquer l'anthropomorphisme de la tradition métaphysique, n'est-il aussi suspect de confondre l'homme dans l'anonymat de l'Etre (Nietzsche critique certaines formes de réalisme dans le GS, II, 57).

œuvres comme relatives, utilitaires. De la critique nietzschéenne se dégage une véritable pédagogie dans laquelle l'acceptation de soi (VP, fin 433) et la reconnaissance de ses artifices et alibis sont des signes d'une bonne santé de l'esprit, d'une noblesse de l'âme (ne rien renier, assumer son être et le réel sans honte et sans espérance de salut ou d'un au-delà indiquent non pas une vertu métaphysique, chrétienne mais tragique). Il nous faut donc convenir que la tentative heideggérienne de réduire Nietzsche à la métaphysique procède non seulement de la mauvaise foi, mais encore de son empressement à masquer la difficile démarcation de sa propre doctrine des préjugés propres à la conception métaphysique des choses. Pour Nietzsche, l'idée d'une doctrine de l'Être (ontologie) est le signe d'une folie, car d'une part un tel Être n'est souvent qu'un fantasme religieux fleuri sur l'incapacité de l'homme à supporter sa condition finie, sa nature mortelle et de l'autre, si un tel Être existe, soit il est nécessairement dans l'apparence et non dans quelque retraite, soit sa connaissance n'importe qu'à titre de consolation pour les décadents, les hommes désœuvrés par la lassitude de vivre : *"monde métaphysique — L'existence d'un pareil monde fût-elle des mieux prouvée, il serait encore établi que sa connaissance est de toutes les connaissances la plus indifférente : plus indifférente encore que ne doit l'être au navigateur dans la tempête la connaissance de l'analyse chimique de l'eau"*⁷².

En outre, la croyance heideggérienne à l'Être est indissociable de la volonté de le penser absolument, d'en avoir un système (nommé ontologie). Aux yeux de Nietzsche, il s'agirait là encore de supercheries du désir se justifiant l'une (par) l'autre. Quand Heidegger voit dans l'entreprise nietzschéenne une continuation de l'interrogation métaphysique sur l'étant (et non sur l'Être), ne passe-t-il pas royalement à côté de l'intuition majeure de l'auteur qui est de suspecter de la facticité et de la fantaisie dans toute entreprise de dédoublement de ce qui est ? La métaphysique ne consiste pas seulement en une savante superstition (l'acte de poser un autre monde sur ce monde-ci), mais aussi dans la manie de voir ce qui est comme étant nécessairement double (le reflet d'un autre meilleur, d'un modèle) : est métaphysique toute vision dualiste, dialectique. Ignorant royalement l'intuition critique de Nietzsche, la lecture que fait Heidegger de Nietzsche se révèle donc comme une véritable méprise, un art de noyer poliment la polémique nietzschéenne dans le "déjà-dit" de la tradition.

Si, tel que se le représente Heidegger, Nietzsche ne se limitait, à la manière des métaphysiciens, qu'à l'interrogation de l'étant, cela tient peut-être au fait que, pour Nietzsche,

⁷²Nietzsche, *HTH*, I, 9. La preuve que la philosophie de Nietzsche traite de l'homme vivant dans un monde en devenir, c'est qu'elle semble plus préoccupée par les voies et moyens de résoudre les problèmes pratiques des humains (techniques, gastronomiques, digestifs) que par les questions théologiques et les conjectures métaphysiques.

ce que distingue Heidegger (Etre, étant)⁷³ reste un, comme le monde est à la fois multiple et un. Nietzsche pense sous le signe de la fin des contradictions logiques, des oppositions dialectiques et des dichotomies idéalistes. Il est à la pensée métaphysique ce que Spinoza est à Descartes, lui qui renonça à l'opposition cartésienne entre la *res cogitans* (la chose pensante, Dieu) et la *res extensa* (la chose étendue, le monde) pour n'y voir que les deux attributs d'une même substance, d'une même réalité. Là où les métaphysiciens voient ou établissent des différences de nature, Nietzsche dans la lignée de Spinoza et de Schopenhauer décèle des variations d'une même et unique réalité. Alors que les idéalistes ont coutume de ramener la diversité du sensible à l'unité d'une "Idée" (processus de subsomption qui s'apparente à une assomption et pire à une aseptisation négatrice du réel), l'art de Nietzsche consiste avant tout à "humilier la philosophie" (en la ramenant à l'expression d'une passion humaine singulière), à l'enraciner dans la fidélité à la terre (son origine humaine). Nietzsche personnalise la pensée, humanise l'entreprise philosophique et c'est en cela qu'il "humilie" la métaphysique.

Quoique désir et quête de l'absolu et de la généralisation systématique (toute passion veut se communiquer, se répandre comme chaque philosophe voudrait écrire la vraie philosophie, une théorie définitive du réel — s'il n'y croyait pas, il renoncerait purement et simplement à laisser des traces de la passion qui s'est saisi de lui), une pensée philosophique témoigne, à la manière de l'œuvre d'art, de la perspective, du lieu à partir desquels, un homme considère, évalue, voit et vit le monde. Sur ce plan, Nietzsche reste fidèle à Schopenhauer qui concevait l'histoire de la philosophie comme l'impossible rapprochement de visions particulières : *"les systèmes sont d'une nature aussi insociable que les araignées dont chacune se tient seule au centre de sa toile mais s'approche des autres araignées uniquement pour les détruire"* (*Parerga et paralipomena*, «Philosophie et sciences de la nature», p. 133). Nietzsche n'épouse cependant pas entièrement l'idée schopenhauérienne selon laquelle les philosophies ne se rapprochent qu'en se repoussant puisqu'à son avis, les différents philosophes, de Platon à Kant, ont sacrifié inconsciemment au même préjugé moral.

Malgré Heidegger, Nietzsche met en œuvre une nouvelle manière de philosopher et l'histoire de la philosophie pour lui n'est plus qu'une interminable polémique (*disputatio*) entretenue entre des passions singulières ayant d'autant moins de "lieux communs" (points d'intersection, *sensus communis*) que ceux-ci restent inconscients. L'histoire de la philosophie repose pour l'essentiel sur des malentendus irréductibles parce que passionnels, sur des reprises personnelles de problèmes communs, des illustrations particulières de préjugés

⁷³La dissociation que fait Heidegger entre l'Etre et l'étant peut être considérée comme ce qui caractérise, selon Nietzsche, la manière métaphysique d'envisager et de penser ce qui est. Ce mode d'appréhension (dualiste) étant commun à Platon et aussi à Heidegger, n'est-il pas logique de penser que celui-ci, malgré ce qu'il croit et dit, plus que Nietzsche, est le véritable métaphysicien se refusant comme tel ?

communs. En tout état de cause, nous décelons dans les impasses auxquelles accule la méprise heideggérienne sur Nietzsche une vérité aussi radicale que pitoyable : celle d'une pensée qui, consciente du fait de sa propre "secondarité" à la fois logique et chronologique vis à vis de Nietzsche, cultive, par sa trop grande sympathie, le brouillard pour voiler la rivalité sourde qu'elle mène contre un prédécesseur magistral. Heidegger a très tôt vu et compris dans la critique nietzschéenne de la métaphysique une pensée rivale de la sienne qu'il lui fallait à tout prix ranger dans le déjà-dit platonicien. Ainsi, Heidegger prenait définitivement congé de Platon et de la Grèce pour ne comprendre la philosophie que comme une gigantomachie purement allemande (on ne philosopherait alors qu'entre Allemands, que dans la mesure où l'on parle l'allemand). *"Dès lors que sous sa forme traditionnelle, la pensée occidentale se concentre et s'achève de façon décisive dans la pensée de Nietzsche, il se trouve que nous expliquer avec Nietzsche revient à s'expliquer avec la pensée occidentale jusqu'à alors"* (N, II, 14). Cette subite invitation au raccourci qui d'ordinaire répugne à l'illustre et patient "berger" de l'Etre, compromet d'une part la valeur de ses écrits sur les précurseurs de Nietzsche (les Présocratiques, Kant et tous les philosophes qu'il se refuse à lire par eux-mêmes, mais par Nietzsche dont il fait leur représentant) et de l'autre la pertinence de son interprétation de Nietzsche qui n'est plus qu'un "concentré" arbitraire d'une tradition fantomatique. Les associations que fait Heidegger culminent en de véritables inéquations (voir dans le tableau suivant que les associations heideggériennes se font sur fond de décalages).

ÉQUATIONS et INÉQUATIONS HEIDEGGÉRIENNES :

1. Platon(isme).	1. Nietzsche.	1. Heidegger.
2. Métaphysique.	2. Platon(isme).	2. Contre Nietzsche.
3. Privilège de l'étant.	3. Métaphysique	3. Contre Platonisme.
4. Oubli de l'Etre.	4. Privilège de l'étant.	4. Contre oubli de l'Etre.
	5. Oubli de l'Etre.	5. Mémoire, reconquête de l'Etre.

Le fait de vouloir retrouver toute une tradition de pensée aussi diverse et polémique dans un seul de ses moments dévoile le caractère simpliste et tyrannique des rapports que Heidegger entretient avec la tradition philosophique. Cela est d'autant plus incompréhensible chez un éminent philosophe que la mauvaise foi s'allie à une compétence reconnue. En décelant la quintessence de l'histoire de la tradition philosophique dans la pensée de Nietzsche dont il annule toute spécificité, non seulement Heidegger affuble le critique de la métaphysique que Nietzsche se voulait d'une responsabilité et d'un honneur dont il n'avait que faire (il s'est toujours défendu de ressembler en quelque façon à ceux qu'il désigne du nom de "métaphysiciens"), mais en plus, il pèche par simplification et par idolâtrie dès qu'il fige le

fleuve de la pensée philosophique dans son seul moment nietzschéen. Si, comme nous y invite Heidegger, nous voyons dans la pensée de Nietzsche le résumé et le parachèvement de la métaphysique occidentale, nous affirmons implicitement l'inutilité de rechercher et de relire cette tradition ailleurs. En idolâtrant Nietzsche, la lecture négatrice nous apparaît dangereuse pour deux raisons : nous perdons aussi bien ce que Nietzsche met en question, ce qu'il tient à distance de sa propre pensée (la tradition métaphysique) et le dynamisme de son questionnement qui fuit toute position idéologique, qui abhorre le "devenir discipline" (communautaire, morale et idéologique) de toute pensée.

Si la pensée nietzschéenne est le puits dans lequel se recueille et s'épuise la tradition de l'oubli de l'être, alors le concept d'histoire de la pensée se trouve lui-même ramené au statut de simple fiction. En faisant de Nietzsche le "récapitulateur" de la tradition métaphysique, Heidegger ne cède-t-il pas à une tentation hégélienne dont il n'assume pas entièrement les conséquences ? Si Nietzsche récapitule, résume l'histoire de la philosophie, ne la dépasse-t-il pas par le mouvement d'appropriation, ne la sursume-t-il (surmonte-t-il) pas en la subsumant ? Comme il le souligne (cf. supra, la citation), Heidegger dans sa volonté de s'expliquer avec le système de l'oubli de l'être, limite ce qu'il entend par tradition occidentale en procédant à la "factorisation" et même à l'annulation pure des divergences intrinsèques de l'histoire de la philosophie (lire toute l'histoire de la pensée sous l'égide du platonisme, c'est faire preuve de surdité vis à vis des dissonances anti-platoniciennes qui parsèment l'évolution et la révolution des idées philosophiques). En masquant intentionnellement ou inconsciemment dans l'ombre du platonisme la nouveauté dérangeante du philosophe nietzschéen, Heidegger ne se méprend-il pas, de ce fait, sur le sens et la portée du sien propre ? A mon sens, il a trop bien compris Nietzsche ; ce n'est pas l'ignorance qui le conduit à assimiler son prédécesseur à la métaphysique, mais la certitude qu'une reconnaissance de la singularité de la pensée nietzschéenne annulerait ou voilerait la nouveauté de l'interrogation dont son propre système se prévalait. Ce ne sont pas ceux qui ignorent ou mécomprennent les "étoiles" qui leur font de l'ombre, bien au contraire, mais plutôt ceux qui en savent trop sur elles et qui de ce fait sont plus armés contre leur scintillement. Je soutiens donc, contre ceux des amis de Nietzsche qui pensent que Heidegger n'aurait rien compris à Nietzsche, l'idée contraire, mais pour des raisons autres que celles invoquées par les disciples de l'école heideggérienne.

L'assimilation heideggérienne (de Nietzsche à la tradition métaphysique) révèle-t-elle la cécité incorrigible du philosophe et témoigne-t-elle de son inaptitude à l'écoute et à la reconnaissance de la différence, de l'originalité et de la singularité des intuitions qui gouvernent les philosophies et les rend irréductibles les unes aux autres, par-delà toutes les convergences, les parentés ou les affinités les plus évidentes ? Heidegger qui voudrait faire route à part parmi les interprètes de Nietzsche n'est-il pas, lui aussi, pris dans le double défaut

qui hante la réception de toute nouvelle pensée, ce double défaut consistant à surévaluer ses ressemblances avec des pensées antérieures au point de méconnaître ses divergences et vice versa ? Vu au kaléidoscope heideggérien comme un paramètre tardif et inconscient de la métaphysique, Nietzsche est-il encore celui qui, au fil des écrits, se réclame d'une autre et nouvelle conception de la nature et des fonctions de la philosophie (des rapports de l'homme au monde) ou bien celui que Heidegger a savamment tissé et confectionné pour justifier la nouveauté singulière de son propre "non" à la métaphysique ? Notons que le Nietzsche qu'il nous dessine et nous explique est un Nietzsche diaphane à travers qui transparait et (se) pense encore la métaphysique traditionnelle. Mais, peut-on encore prétendre au rang de penseur quand on a perdu toute autonomie, toute conscience et toute responsabilité, quand la solitude⁷⁴ du philosophe est peuplée des fantômes d'une tradition anonyme, quand il n'est plus qu'un pur et simple écho creux d'une fatalité qui transcende et confine la singularité de son propos dans le champ de l'illusion ? L'ultime métaphysicien que Heidegger voyait en Nietzsche n'est pas un véritable penseur, mais un répétiteur ; Nietzsche aura été, en tout et pour tout, la victime, le bouc émissaire et la victime liminaire de la représentation métaphysique (abstraite et schématique) que Heidegger se faisait de l'histoire polémique de la philosophie.

Il nous faut avoir le courage ou prendre le risque de revenir de l'enthousiasme tapageur que Heidegger a suscité chez les lecteurs pour la pensée rebelle et irréductible qu'il voulait "domestiquer, rendre classique, traditionnel". Prenant en charge Nietzsche et avant lui Parménide, Kant, Heidegger semble ne faire signe que vers lui-même (une telle dérive est peut-être d'ailleurs le destin de toute interprétation). Il est, avant tout, celui qui, par son ombre omniprésente, obscurcit et occulte l'originalité de Nietzsche pour mettre en lumière la sienne propre. Nietzsche semblait informé de l'existence, même dans le domaine de la pensée, d'une engeance de "charognards" (de truands de la pensée) qui ne survivent que de la dépouille d'autrui. Un interprète est d'autant plus dangereux pour l'auteur qu'il se propose d'expliquer qu'il masque avec beaucoup d'intelligence et d'esprit son hypocrisie distinguée : *"il ne sait rien estimer en dehors de lui ; et s'il veut estimer d'autres personnes, il doit toujours les transformer d'abord en lui-même"* (Aur., IV, 412). Le philosophe qui démasque le traditionnel "oubli de l'être" dans l'histoire finalement monotone de la métaphysique révèle une fois de plus dans son Nietzsche, sa propension instinctive à ne parler que de lui-même. C'est à juste titre que Fink finit son étude en reconnaissant que *"cette interprétation que Heidegger nous donne de la philosophie de Nietzsche, dérive essentiellement de la vision heideggérienne de*

⁷⁴A strictement parler, seul l'individu pense, aucune tradition ne pense (elle sait plutôt commander, s'imposer). Il n'y a de tradition dans le domaine de la pensée que parce qu'il se dessine a posteriori pour un lecteur lui-même soucieux de récapituler et de s'appropriier les traces de la spiritualité pour donner un sens à sa propre histoire, quelque espace commun de paramètres que chaque penseur problématise et résout à sa manière. Penser, pour Nietzsche, c'est s'inscrire résolument aux antipodes des masses grégaires ou de toute communauté idéologique.

l'histoire de l'être, et surtout de la manière dont Heidegger comprend la métaphysique des temps modernes" (PN, 239). Heidegger traducteur de Nietzsche est, par le fait même, la mauvaise foi aidant, le traître. Le "fidèle" qui ne tarit pas d'éloges pour Nietzsche lui est aussi, du fait de son irrépensible cuistrerie, d'autant plus "infidèle" qu'il prétend résumer et restituer la pensée de son prédécesseur. En définitive, les savantes et longues ratiocinations auxquelles s'est livré celui que l'on peut dorénavant désigner comme le "croque-mort" de la métaphysique occidentale⁷⁵ ont eu pour unique intérêt de nous renseigner sur lui-même en prenant la pensée de Nietzsche qu'il se proposait de nous expliquer pour simple prétexte. A propos de Heidegger, on peut donc convenir avec Nietzsche que chez l'interprète le plus zélé, "il existe une sorte de dévouement exalté et poussé à l'extrême envers une personne ou un parti qui trahit qu'en secret nous nous sentons supérieurs à eux et que nous nous en gardons rancune. Nous nous aveuglons en quelque sorte volontairement pour nous punir de ce que notre œil en a trop vu" (Aur., IV, 414).

Heidegger a comme "phagocyté" Nietzsche en réduisant son questionnement au platonisme ; cette liquidation méthodique avait pour motif d'assurer à son propre refus de la métaphysique, une dimension fondatrice (depuis la dénonciation heideggérienne de l'oubli de l'être, on ne pense plus comme avant ; pire, la plupart des philosophes contemporains semblent tenaillés et travaillés par le fantasme de l'Être qui était justement la cible de la polémique nietzschéenne). Si, pour Heidegger, Nietzsche ne fut pas à vrai dire, un texte, mais un pur prétexte au seuil du platonisme et à l'aube de "l'ontologie", pour d'autres interprètes, Nietzsche le restera également. La plupart des interprètes français de Nietzsche (de Deleuze à Bataille) se serviront de la polémique nietzschéenne comme d'un prétexte pour la justification de leur propre préoccupation idéologique. Près d'un siècle s'est écoulé et le texte nietzschéen n'en est toujours pas un, mais représente une série de mirages du sens, un prétexte, un simple miroir pour les interprètes.

⁷⁵Le procès de la métaphysique tel qu'il se définit du point de vue de "l'ontologie" heideggérienne naissante prend l'allure d'obsèques hâtives. Voulant à tout prix affirmer et consolider l'originalité de sa propre intuition qui deviendra le cheval de bataille des contemporains contre la tradition métaphysique, Heidegger ne procède-t-il pas souvent à des simplifications et à des assimilations douteuses, nous privant des richesses du détail ? Toute histoire de la philosophie ne se fait-elle pas par le grossissement et la magnification idéologiques des convergences, des parentés au détriment des singularités pourtant irréductibles ?

I. B2. Les procès de la forme.

"Deux excès : exclure la raison, n'admettre que la raison" Pascal.

B2.1. Batailles autour d'un style.

"Le philosophe croit que la valeur de sa philosophie tient à l'ensemble, à la construction ; la postérité la trouve dans la pierre avec laquelle il a construit et avec laquelle, à partir de là, on construit encore souvent et mieux : en somme dans le fait que la première construction peut être détruite et garde pourtant encore sa valeur de matériau" (HTH, II, 201 «Erreur des philosophes»).

Introduction : Du sort de la différence en philosophie.

L'écriture nietzschéenne revêt des qualités littéraires qui suscitent auprès de certains lecteurs, lassés des exposés systématiques arides et des constructions conceptuelles rigides, une réelle admiration. De telles qualités n'en entraînent pas moins chez d'autres lecteurs, habitués et acquis au style systématique des auteurs classiques, quelque méfiance et quelque embarras qui jettent de l'ombre et de la suspicion sur la nature proprement philosophique du propos de Nietzsche. Les réticences de la postérité à considérer Nietzsche comme un philosophe à part entière s'expliquent non pas seulement par la nouveauté singulière des idées qu'il avance contre la tradition métaphysique et moraliste, mais aussi et souvent par le style non conformiste de leur exposition. A la différence des philosophes classiques et particulièrement d'Aristote, de Spinoza, de Leibniz, de Kant ou de Hegel (tradition de l'argumentation logique), Nietzsche semble se refuser à livrer son propos sous la forme d'un organisme total, systématique (corpus logique fini) capable d'imposer un certain consensus et utilisable au titre de discipline. En son fond comme en sa forme, son propos se veut un véritable défi de la différence, une critique et une réfutation vivante des habitudes et des évidences constituées de la tradition métaphysique. Nietzsche a marqué sa différence d'avec Platon, Kant ou Hegel comme une différence de principe, de point de vue : "(...) *celui-ci (le philosophe exotérique) regarde les choses de bas en haut, tandis que le philosophe ésotérique les considère de haut en bas*" (PBM, 2°, 30).

La forme dans laquelle Nietzsche a livré son propos est source de conjectures, de confusions et de méprises sur ce que critiquer (subvertir) signifiait pour lui. Outre ceux qui estiment que toute critique de la métaphysique et de ses valeurs reste inévitablement captive de la métaphysique, on associe, ici et là, la renonciation du propos nietzschéen aux règles de l'écriture ordinaire de la philosophie (donc la critique de la raison analytique et de ses exigences formelles) à un défaut induit par ce que l'on appelle la "folie" de l'auteur. On insinue

ainsi que l'anti-rationalisme de Nietzsche instituerait un irrationalisme et proclamerait définitivement le triomphe de la déraison qui l'exclurait d'emblée du rang des philosophes. La posture "d'antipodes" et la nature singulière (marginale) du propos nietzschéen inspirèrent, lors du colloque de Royaumont, ces réticences pour le moins consternantes à l'un des intervenants : *"Je me demande si vraiment Nietzsche est un philosophe. Et s'il ne peut avoir de disciples, n'est-ce pas parce qu'il n'a rien de commun avec ceux que nous appelons philosophes ? Si Nietzsche est un philosophe, alors Aristote, Descartes, n'en sont pas"* (CR, p. 118). De tels propos laissent supposer plusieurs choses : d'abord que la qualité de philosophe s'acquiert lorsque le penseur se montre en mesure de regrouper des disciples (adeptes et fidèles) autour d'un système d'idées (dont le véritable nom est l'idéologie), ensuite que, pour être philosophe, un auteur se doit de sacrifier aux mêmes valeurs que Aristote, Descartes et Kant (entre lesquels on suppose ou décrète l'unanimité) ; la critique prétendument logique de l'écriture nietzschéenne est, en son fond même, moralisatrice au point que le procès intenté à la forme du propos masque un réel refus du fond. Toute dissidence en philosophie est frappée d'interdit, menacée d'excommunication par les gardiens scrupuleux de la tradition rationaliste.

On voudrait disqualifier la prétention du propos nietzschéen à être philosophique par l'idée que, ne se présentant pas sous la forme d'un corpus doctrinaire (d'une discipline), il ne peut pas regrouper autour de lui des disciples. Mais, Nietzsche avait toujours ridiculisé tout instinct grégaire et décliné toute volonté d'avoir des disciples. Pour qui sait lire et prend le soin de le faire, Nietzsche se défend de vouloir gouverner, séduire, guider ou assumer qui que ce soit (GS, PRV, 33 «Le solitaire»). En se refusant à construire un système, il exigeait pour sa pensée une solitude glaciale loin de toute forme de communauté (et de quiétude) avec leur cortège d'évidences établies, loin des sentiers battus de la communauté spirituelle de ses prédécesseurs. Ce rapport de distance que Nietzsche (l'esprit libre) voulait avec la communauté spirituelle platonico-cartésienne est maintenue à d'autres niveaux : le voyageur nietzschéen reste distant de toute communauté nationale, politique, libre de tout lieu, de tout habitat, tandis que le personnage symbolique de Zarathoustra, antipodes par excellence du Christ chercheur de disciples, "pêcheur d'hommes", n'est le voisin que d'animaux, d'espaces retirés et d'un "chemin" qui éloigne toujours des hommes.

La solitude n'était pas seulement vécue chez Nietzsche, elle était aussi proclamée, revendiquée par la pensée contre toute conception disciplinaire de la pensée, contre tout mode grégaire d'exister. Avec Nietzsche, c'est l'image sacerdotale du philosophe qui s'effrite. A ses yeux, qui qu'ils soient et quelle que soit leur qualité, les disciples restaient indésirables (GS, I, 32) : être seul, vivre à l'écart (de toute école, de toute communauté), ne pas intervenir dans les affaires et la personnalité d'autrui, rester soi sans vouloir à tout prix ressembler aux autres, ou faire en sorte qu'ils lui ressemblent, ne pas constituer des chœurs de fidèles, ce fut toujours, selon Nietzsche, sa devise. Sans tomber dans le culte de la différence, Nietzsche

affirme, dans le domaine de la vie et de la pensée, le danger que comporte toute idéologie, toute religion et toute politique du même (unanimisme, uniformisme, démocratie, socialisme, christianisme).

Contre la tyrannie de la logique et le dogmatisme des systèmes, Nietzsche semble exiger que soit effective, dans le domaine de la pensée comme de la vie, un droit à la différence. Cette exigence de singularité porte, non seulement sur la conception du monde, mais aussi sur le mode de sa narration, de son écriture, de sa communication : "Chez quelques uns, la démarche tout entière est rigoureuse et d'une impitoyable audace, elle est parfois cruelle envers soi, mais dans le détail ils sont doux et souples ; ils tournent dix fois autour d'une chose avec une hésitation bienveillante, mais ils finissent par poursuivre leur chemin rigoureux. Ce sont des fleuves, avec de nombreux méandres et des ermitages isolés ; il y a des endroits de leur cours où le courant joue à cache-cache avec lui-même et s'offre une brève idylle avec des îles, des arbres, des grottes et des cascades : puis il reprend sa route, longeant les rochers, se frayant un passage à travers la pierre la plus dure" (je souligne — Aur. V, 530 «Dévours du penseur»). De toute évidence, si la marginalité de la pensée et de l'écriture nietzschéennes fait problème aux yeux des fanatiques de la logique, c'est en raison de malentendus persistant quelquefois sur fond de mauvaise foi. Le tort essentiel d'une catégorie d'interprètes de Nietzsche est de lire de l'incapacité dans ce qui était vécu par Nietzsche comme une renonciation délibérée, comme le fait d'un choix conscient (il est probable que, à l'instar de Montaigne, Nietzsche s'égarait de la tradition totalisante de l'argumentation, éloignait son propos des lieux communs de la métaphysique non par mégarde, mais par licence, en toute connaissance de cause). Suspecter une incapacité à systématiser (et donc à réaliser un quelconque consensus⁷⁶ autour de son propos) dans son écriture, c'est, à mon sens, défoncer des portes ouvertes puisque Nietzsche n'avait cessé de clamer son refus d'une conception disciplinaire (idéologique, communautaire) de la pensée (Aur., III, 177 «Apprendre la solitude»). De ce fait, G. Marcel ne croyait pas si bien dire quand, lors du colloque de Royaumont, il soutenait (mais avec quelque regret) que Nietzsche était un penseur en marge de toute scolastique : "c'est là, me semble-t-il, (...) qu'il devient à peu près impossible de suivre Nietzsche, qu'il apparaît comme le penseur sans disciple par excellence, le disciple ne risquant fort de ne présenter qu'une caricature dérisoire et même offensante de

⁷⁶Le colloque de Royaumont a mis au jour cet aspect de la pensée de Nietzsche souvent pour le déplorer (les critiques logiques) et quelquefois pour l'en féliciter (les théoriciens de la différence, de l'interprétation infinie). Dans ses Conclusions sur la volonté de puissance, Deleuze notait que dans Nietzsche et dans son œuvre, "jamais une chose n'a un seul sens (...). Bien plus : il n'y a pas de «chose», mais seulement des interprétations, et la pluralité des sens. Des interprétations qui se cachent dans d'autres, comme des masques emboîtés, des langages inclus les uns dans les autres". Jamais on n'avait ouvertement institué et légitimé le droit à la fantaisie (maladie) herménéutique. Il est curieux que la plupart des lecteurs français de Nietzsche se soient enlisés dans ce que l'on peut appeler la liturgie obscurantiste et mystique du sens à propos d'un auteur qui se proposait justement de démystifier dans la philosophie le rite obsessionnel du sens.

ce qui a été avant tout un drame (...)" (CR, p. 113. On pourrait, sans trahir Nietzsche, remplacer ici le mot drame par celui de passion).

Il n'est même pas sûr que Platon, Descartes et Kant (à qui on attribue allègrement la capacité à réaliser des consensus) aient jamais eu besoin de disciples (comme le Christ ou les gourous modernes) pour s'affirmer comme philosophes. Ce qui l'est par contre, c'est que des disciples, des fidèles, des brebis, c'est à dire des esprits faibles, des âmes errantes en désarroi aient eu besoin de prendre appui sur des maîtres à penser (des idoles) et se soient emparés des grands penseurs pour s'en constituer les prisonniers, les dévots. Aux yeux de Nietzsche, les grands penseurs sont des sceptiques, non pas au sens où ils seraient des douteurs professionnels (Nietzsche doute d'ailleurs qu'avant lui on n'ait jamais véritablement douté : «Doute sur le doute», *Aur.*, I, 46), mais au sens où ils ont vécu et compris l'œuvre même de la pensée comme une exigence de retraite, de solitude à l'encontre des habitudes, des sens communs (populaire ou académique). De la sorte, tout conservatisme dans l'interprétation relève d'une véritable malhonnêteté intellectuelle ; en effet, ce que certains interprètes sacralisent (la métaphysique, la morale et la logique systématique) a aussi une histoire, une origine qu'ils oublient, "*car toute bonne chose a un jour été nouvelle, partant insolite, opposée à la coutume, immorale (...)*" (HTH, II, 90 «Le bien et la bonne conscience»).

Bien qu'ils se meuvent dans un questionnement réflexif (critique et autocritique) de la métaphysique et qu'ils prétendent être philosophiques à leur manière, les écrits de Nietzsche acquièrent difficilement leur certificat de fiabilité et de crédibilité philosophiques auprès des "ouvriers de la philosophie" qui, institués dépositaires, miliciens et "bergers" d'une tradition de pensée, s'évertuent le plus souvent, sur fond de malentendus, à épargner à cette dernière toute remise en cause, toute tentative subversive. Par leur frénésie à défendre cette tradition contre toute critique, ces "antiquaires" trahissent en réalité deux types de lacunes (l'ignorance ou la mauvaise foi) que masque leur suffisance. En tout premier lieu, leur méconnaissance de la tradition (de l'essence même de la philosophie⁷⁷) qu'une lecture attentive aux nuances et non idéologique comprend comme étant tissée en permanence de dissonances, de polémiques, de divergences : le feu héraclitéen (*polemos*) gouverne, scande et recueille en son fond abyssal et fulgurant, l'histoire de la philosophie pour laquelle Platon inventa le nom grandiose de gigantomachie. En second lieu, leur propre goût du dogmatisme qui les pousse à faire de l'histoire de la philosophie une sorte de "musée spirituel", avec tout le caractère étrange qu'un tel attentat à la vie de l'esprit peut représenter, au point de les ranger eux-

⁷⁷Nietzsche refuse que l'on associe à l'esprit philosophique "une intellectualité hardie et libre qui se meut avec agilité et d'une nécessaire rigueur dialectique qui ne commet pas un faux pas (...)", car pour lui, il convient de voir dans la pensée philosophique "une activité légère, divine, qui s'apparente de très près à la danse et à la joie" (PBM, VI, «Nous les savants», 213). Il voulait donc, d'entrée de jeu, arracher la pensée et l'écriture philosophiques aux lourdeurs des contraintes logiques, au poids du "sérieux" sacerdotal, au labeur pénible et suant des ouvriers pour les rapprocher de la spontanéité, de la délicatesse et de la liberté propres aux artistes.

mêmes plus du côté des conservateurs et des gardiens d'idées (en ruine) que des véritables penseurs (accoucheurs d'idées). Nietzsche reproche à ces esprits asservis leur attitude idolâtre qui les conduit à consacrer, justifier et sacraliser toute coutume, tout ce qui dure {"// est quatre sortes de choses dont les esprits asservis disent qu'elles sont justifiées. Premièrement : toutes les choses qui ont de la durée sont justifiées (...)" — HTH, I, 229 —}. On peut estimer, sans trahir Nietzsche, que ces choses habituelles sont, entre autres, la croyance à la vérité, sa recherche, la croyance au bien, sa pratique, l'usage de la raison discursive, l'exposé systématique. En cédant à la mystification du temps, ces interprètes font preuve d'un historicisme hégélien (l'effectif est vrai, le réel est rationnel et vice versa) à l'heure même où ils perdent tout sens historique (toute conscience de la relativité historique de toute valeur).

En effet, ce ne sont pas les philosophes véritables qui refusent ou condamnent la différence ; au contraire, ils la recherchent, la provoquent comme en témoignent les dialogues socratiques. Le sort de la dispute nietzschéenne de la métaphysique résume le sort de toute dissidence en philosophie : être exposée au tribunal moral et à l'inquisition de ceux qui se font les disciples, les fidèles, les "lieutenants" des génies. Acquis avec une ferveur religieuse inquiétante et une cécité idéologique à la cause qu'ils servent, ils ne savent plus que sommer sans cesse la critique d'être "constructive" ou de n'être pas ; ce qui revient à exiger d'elle qu'elle renforce son objet, qu'elle assure et raffermisse ce qu'elle se proposait d'ébranler. Exiger de toute dispute qu'elle se soumette au préalable aux valeurs qu'elle se proposait de questionner, n'est-ce pas l'intégrer, la museler définitivement (une telle requête ne faisant rien d'autre qu'interdire purement et étouffer toute critique) ? La psychose de la différence est d'autant plus grande chez la plupart des interprètes de Nietzsche que la servitude de leur esprit vis à vis de la tradition philosophique est inconsciente. Certains adversaires de Nietzsche laissent entendre que ce n'est pas, à strictement parler, la nouveauté singulière des idées qu'il conçoit et défend qui rend son propos irrecevable (ou difficile à admettre), mais plutôt le mode non analytique de leur conception et non systématique (incohérent) de leur exposition. Ils veulent ainsi oublier que, chez Nietzsche, le fond (les idées) est solidaire de la surface (forme aphoristique) de telle sorte que le refus du propos sous le prétexte du style masque en vérité un refus intégral. S'il n'y a peut-être pas d'idées ou de questions absolument singulières, mais seulement des manières singulières de les aborder et de les énoncer, il reste que l'intolérance propre aux cerbères de la tradition vis à vis du propos nietzschéen révèle que les critiques prétendument logiques procèdent paradoxalement d'un moralisme impénitent (les refus de la forme aphoristique comporteraient des dessous moraux).

Derrière le procès que l'on intente à la forme du texte nietzschéen se laisse entrevoir l'idée que le tout n'est pas de penser, mais que, outre le fait qu'il faille penser le Bien à la suite de Platon et de la morale (chrétienne ou laïque), il faut encore bien penser, penser dans et selon certaines normes canoniques. Ceux qui adressent aux écrits de Nietzsche une critique

logique (leur prétendue incohérence) leur font aussi un procès moral dans la mesure où ils laissent entendre que ces écrits devraient obéir et se conformer aux normes d'un prétendu "bien-penser" et "bien-dire" que seules l'habitude et l'idéologie rationalistes ont arbitrairement consacrés et institués incontournables (comme celle d'Héraclite, la préférence de Nietzsche allait à la sentence, à l'affirmation plutôt qu'à l'argumentation aride du type aristotélicien dont il disait qu'elle suscitait la méfiance — HTH, II, 295 — : prouver que l'on a raison, c'est laisser croire que l'on pourrait avoir tort). L'on convient tacitement qu'il subsiste, entre des auteurs aussi différents que Platon, Aristote, Descartes, Kant et Hegel, un trait d'union formel qui en fait tous des philosophes malgré la singularité irréductible de leur conception respective du monde. On sous-entend ainsi que, pour être philosophique, une pensée doit, avant tout, se subordonner à des critères purement formels, méthodologiques. Malgré les réticences nietzschéennes face à la tradition classique de l'argumentation (écriture systématique), Heidegger et bien d'autres interprètes persistent, en toute mauvaise foi, à vouloir que Nietzsche soit, au-delà des apparences, "un penseur tout aussi rigoureux qu'Aristote", tout aussi calculateur que Pythagore (selon Mattéi). Le fait que Heidegger ait persisté à parler d'un "système" ou d'une "métaphysique" de Nietzsche n'est-il pas l'ultime témoignage qu'il mettait en avant sa propre représentation de la philosophie (qui devrait être nécessairement systématique, métaphysique) et que Nietzsche aura, en définitive, été la victime supplémentaire d'une telle obsession ? Il suffit de lire les grands philosophes pour comprendre qu'ils démentent cette frénésie du formalisme, car si des règles sont nécessaires à l'exercice de la pensée, celle-ci ne saurait s'y réduire. De Socrate, Platon, Aristote à Descartes, Kant et Hegel, la méthode (quelle que dialectique, logique, mathématique qu'elle soit), n'est jamais une fin en soi, mais la voie (*organum, medium, via*) par laquelle l'intuition qu'un penseur a de l'Absolu tente de se détailler pour se rendre accessible à un plus grand nombre de personnes. Soutenir une définition exclusivement formaliste de la philosophie, c'est, en quelque sorte, justifier l'idée qu'elle ne pense rien d'objectif (qu'elle serait sans objet). Confiner la philosophie dans des critères formels, purement méthodologiques pour la démarquer de l'errance du propos nietzschéen conduit, paradoxalement, à justifier la critique nietzschéenne. Dans la lignée de Lucrèce et de Spinoza, Nietzsche soupçonne la philosophie classique de ne consister qu'en jeux de mots (de fantaisies ou de concepts), d'être profondément nihiliste. En sommant le propos nietzschéen (tenu pour contradictoire, aberrant et équivoque) de s'unifier et de se clarifier avant que ne soit recevable la critique qu'il voulait mener contre la métaphysique, certains interprètes manifestent une servitude vis à vis de la logique qui effrayerait les penseurs qu'ils défendent ; aux yeux de Platon, Aristote, Descartes et Hegel, la logique reste toujours la servante d'une ontologie, c'est sur ce point capital que la philosophie prend ses distances de la mathématique. Telle qu'on l'avait toujours conçue et pratiquée, la philosophie, se voulait, non une science hypothético-déductive (tournant toujours autour du réel, abstraites et pures), mais la science de l'Être par excellence (que cet Être soit le Bien, Dieu ou l'Absolu).

Ne sacrifiant pas à ces exigences formelles classiques, le propos nietzschéen (délibérément réfractaire à une telle servitude et rebelle à ce formalisme) est donc tenu à distance de la tradition philosophique par les gardiens de l'ordre (métaphysique) qui restent sourds au fait que si "désordre" il y a, dans le propos nietzschéen, il procède non pas d'une incapacité à systématiser, mais d'un choix conscient contre toute systématisation, contre toute idolâtrie de la raison discursive, analytique (sans que, pour autant, Nietzsche ne se constitue lui-même en idolâtre du désordre, de l'anarchie). Il est des désordres et des obscurités qui sont le fait d'un défaut de lecture et non d'écriture : "*ces prétendus paradoxes de l'auteur dont le lecteur est scandalisé ne se trouvent souvent pas du tout dans le livre de l'auteur, mais bien dans la tête du lecteur*" (HTH, I, IV, 185). Comme tout propos contestataire de l'ordre établi, le propos nietzschéen se heurte à des lecteurs d'autant plus moralisateurs qu'ils ignorent la nature profonde de ce qu'ils défendent. Défendre la tradition philosophique contre la subversion nietzschéenne, c'est montrer d'une part que l'on ignore que c'est le dynamisme même de la subversion perpétuelle qui l'a constituée, et d'autre part, que Nietzsche connaissait la philosophie, dans sa lettre comme dans son esprit, plus que l'armée des interprètes pédants et vétillieux. La preuve que c'est une raison morale qui justifie la plupart des réticences devant la prétention des écrits de Nietzsche à être philosophiques, c'est que, en dernière instance, les procès de leur forme ou de leur contenu servent l'idée selon laquelle "être autre" et "penser autrement" que les philosophes reconnus et vénérés par la tradition (ou "être et penser contre" eux) ne sauraient se justifier qu'en tant qu'attitudes non philosophiques. Le besoin de juger de la qualité philosophique ou non des écrits de Nietzsche s'enracine dans l'idée qu'il existe des codes et des normes qu'ils **auraient dû** respecter, reproduire, auxquels ils auraient dû se conformer. Après tout, si des penseurs ont pu critiquer la tradition philosophique (Spinoza, l'idée du libre arbitre, Pascal et Kant, le délire d'omniscience et d'omnipotence de la raison) sans pour autant être exclus du domaine de la philosophie, comment peut-on justifier la suspicion permanente qui plane sur la polémique nietzschéenne ?

Il nous faut supposer, comme le fait d'ailleurs Nietzsche lui-même, que la dispute spinoziste de la métaphysique platonico-cartésienne restait captive d'une théologie intellectualiste (*amor intellectualis dei*) et dogmatique au point de prémunir son propos de la critique par une armure mathématique (il aurait bardé d'airain et masqué sa philosophie — "l'amour de sa propre sagesse" — d'une jonglerie mathématique — PBM, 1°, 5 — ou que le criticisme kantien n'était subversif qu'en apparence seulement (GS, III, 193 «La malice de Kant»). Kant serait resté métaphysicien pour n'avoir pas renoncé à la vision dualiste de l'être ; aux yeux de Nietzsche, ce qui détermine l'essence métaphysique d'une pensée, "*c'est la croyance aux oppositions des valeurs*" (PBM, 1°, 2). Kant exorcisait la métaphysique d'avant lui (de Platon à Wolff en passant par Descartes et Leibniz) de ses fantômes, présomptions et déboires pour en repenser les conditions de possibilité, pour la **refonder** (ce terme est de Heidegger) et la restaurer comme une réflexion transcendantale et non pas pour douter de sa

légitimité, pour la tourner en dérision, la congédier dans le chaos de ses chimères (arrière-mondes) et dans les toiles inconsistantes de ses artifices, ou même, pour l'inscrire au nombre des folies et fables dont l'animal doué de raison se paya le luxe contre le devenir constitutif de la réalité. Nietzsche doute du doute dont les philosophes classiques se targuent ; il doute que le criticisme kantien ait eu l'intention et l'audace d'invalider les valeurs métaphysiques et morales. Il propose donc "de remplacer la question de Kant : «*Comment les jugements a priori sont-ils possibles ?*», par une autre question : «*Pourquoi est-il nécessaire de croire en de tels jugements ?*»" (PBM, 1°, 11). Kant aurait alors été un faux adversaire de la métaphysique, un détracteur moins dangereux pour elle que Nietzsche, pour n'avoir pas véritablement ébranlé les prérogatives de la croyance (la moralité à tout prix), pour avoir "naïvement" établi une opposition, une différence entre science et croyance⁷⁸.

En ce sens, il semble vrai que le fait d'engager et d'entretenir un rapport critique à l'égard de la tradition philosophique ne suffit pas à enlever à la pensée d'un auteur son caractère traditionnel. Nietzsche soutient une telle idée avant Heidegger (in Questions et EC) quand il écrit qu'il subsiste entre les philosophes antérieurs à lui en général et entre ceux que l'on dit modernes et anciens en particulier (PBM, 3°, 54), des liens indestructibles de parenté, par-delà la différence de principe, de perspective ou de ton avec lesquels chacun pense et considère les choses : "*Les différentes notions philosophiques ne présentent rien d'arbitraire ; elles ne surgissent pas par génération spontanée, mais se développent selon de mutuels rapports de parenté ; si soudaine et fortuite que soit leur apparition dans l'histoire de la pensée, elles n'en appartiennent pas moins à un système (...). Rien ne vérifie mieux une telle affirmation que la sûreté avec laquelle les philosophes les plus divers ne cessent de remplir un certain programme de philosophies possibles. Prisonniers d'une invisible orbite, ils en parcourent toujours à neuf le circuit ; leur volonté critique ou systématique a beau les persuader de leur indépendance, quelque chose les pousse et les entraîne dans un ordre déterminé (...)*" (PBM, 1°, 20). Cet ordre fatal apparaît à Nietzsche comme étant moral (Ibidem, 7°, 228), et il est d'autant plus fatal que les penseurs pensent dans les carcans d'une même grammaire. Pour qu'elle reste traditionnelle, il suffit aussi que l'auteur qui prétend douter de la tradition sache tenir sa polémique dans les limites des questions secondaires et rester lui-même dans les "rangs" : il peut douter des moyens et des formes de la connaissance sans jamais remettre en cause l'idéal même de la connaissance (la volonté de vérité). De la sorte, il ne fait que consacrer, raffermir, sanctifier les lieux communs de la tradition en évitant

⁷⁸En écrivant qu'il a "dû abolir la science pour faire place à la croyance", Kant, critiquait certes, lui aussi, l'outrecuidance de la raison humaine (atteinte du délire dogmatique d'omniscience), mais son propos laisse apparaître une imprudence pour ne pas dire une naïveté). Il croyait et laissait croire qu'entre la croyance et la science, il y avait une opposition véritable, du moins une différence valable. Après Hume et dans la lignée des philosophes du soupçon (Schopenhauer), Nietzsche semble, une fois de plus, réveiller Kant, de son sommeil dogmatique en démontrant que, si la croyance n'a pas la certitude propre à la science, cette dernière par contre n'est rien d'autre qu'une croyance (à la vérité, au pouvoir de l'atteindre, au devoir de la rechercher — GS, 344 et GM, 3°, 24 — et de lui sacrifier tout. Voir GS, II, 88 «Le sérieux pour la vérité»).

consciemment ou non de suspecter, d'ébranler ou de refuser ce qu'elle idolâtre (ses lieux saints). A la différence de la critique nietzschéenne de la tradition philosophique, les critiques qui restent traditionnelles sont celles qui se soucient, malgré tout, d'épargner ou encore de corroborer la table de vérités de la métaphysique (ce que Nietzsche appelle les idoles, le préjugé moral et le parti pris spiritualiste, religieux, nihiliste). Il n'est donc pas étonnant que, s'efforçant d'ébranler les fondements cachés (les motivations latentes) ou rouages obscurs de la morale (ressentiment, mensonge, vengeance) et relisant la métaphysique comme une manifestation pathologique (du désir producteur d'alibis, d'arrière-mondes), la critique nietzschéenne soit considérée comme nulle et non avenue ou qu'elle soit sommée, pour être recevable, de s'accommoder au goût de la bonne conscience des antiquaires soigneux et des gardiens pieux de la métaphysique (pour ce faire, elle devrait être tamisée, aseptisée, filtrée).

S'il embarrasse certains interprètes acquis à la cause de l'ordre (du système), le style de Nietzsche enthousiasme d'autres qui trouvent en son "incohérence" (sa non-unité et son hétérogénéité) ou en sa prétendue "polysémie infinie" la caution de leur goût personnel de la fantaisie et du mysticisme. En ce qui concerne particulièrement la France, le contenu des écrits de Nietzsche semble n'avoir plus aujourd'hui d'importance que secondaire ; seule leur forme occupe les uns et préoccupe les autres, des adversaires les plus farouches aux admirateurs dévoués. En dehors de la horde des détracteurs francs et masqués de Nietzsche qui exigent, en toute mauvaise foi, du propos nietzschéen qu'il se conforme d'abord aux exigences formelles, logiques (J. Wahl⁷⁹) et morales (A. Comte-Sponville et autres) de la tradition avant d'être recevable, crédible, une série d'interprètes font planer sur Nietzsche les ombres d'une amitié souvent tissée de malentendus ou donnant lieu à des récupérations idéologiques. A la conclusion de son étude (Nietzsche et la philosophie), Deleuze salue en Nietzsche l'initiateur d'un décalage et d'un basculement (anti-hégélien) de la philosophie tandis que Derrida et Foucault voient en son style, une justification de l'idéologie de la déconstruction et du hiatus qu'elle livre en pâture aux chasseurs de sens, aux devins et

⁷⁹Cet interprète mène une soi-disant critique logique contre le propos de Nietzsche qui cache en réalité une critique morale que l'on pourrait formuler de la manière suivante : pour être crédible et recevable, la critique nietzschéenne de la métaphysique devrait commencer par s'unifier, par être logique, univoque, non contradictoire. Mais, alors qu'il somme Nietzsche d'être conséquent, J. Wahl s'évertue simultanément et paradoxalement à traquer et à installer dans son propos une série interminable de "contradictions impensables", de dichotomies insoutenables, arrachées ici et là au détour des aphorismes. Le meilleur moyen de faire imploser la critique nietzschéenne n'était-il pas de retourner «Nietzsche contre Nietzsche», inspirant ainsi jusqu'à ces cinq dernières années à des intellectuels français l'idée de "penser avec Nietzsche contre Nietzsche" ! Tel que Wahl le représente, le propos nietzschéen ne peut plus que briller par sa folie, la profondeur de sa déraison étant inversement proportionnelle à la hauteur de la raison métaphysique. J. Wahl aura réussi à initier une croisade interminable et apparemment logique contre le "mal-penser", mais en réalité profondément moraliste. En exigeant que la critique nietzschéenne se mette au pas (logique) de la métaphysique, n'exige-t-on pas ipso facto qu'elle s'auto-détruisse, qu'elle implose ? Dans tous les cas, la critique logique occulte définitivement le fait que Nietzsche soit souvent revenu sur son propos témoignait, non d'un engouement pour l'illogique, mais de son sens et de son souci de la mesure (son propos non systématique esquisserait ainsi une véritable «philosophie de la mesure» contre la démesure propre aux systèmes).

magiciens impénitents de l'interprétation infinie : *"je voudrais maintenant, écrit Derrida, annoncer qu'au lieu où elle traverse vers le corps de la femme, le voile de la vérité et le simulacre de la castration, la question du style peut et doit se mesurer avec la grande question de l'interprétation du texte de Nietzsche, de l'interprétation de l'interprétation, de l'interprétation tout court (...)"*⁸⁰ (je souligne). Plus récemment, contre l'exploitation du "désordre" du propos nietzschéen par les interprètes ci-dessus mentionnés au profit des idéologies du chaos et du déracinement, J-F. Mattéi et Granarolo proposent de réordonner le propos nietzschéen pour qu'il manifeste sa force d'enracinement dans la pensée philosophique. Pour Mattéi, il faudrait lire ou relire l'errance de la pensée nietzschéenne comme l'apparence trompeuse d'un ordre arithmético-astral antique secret (pythagorien) tandis que pour Granarolo dont la méthode avoue une certaine obédience hégélienne, il conviendrait de lire l'œuvre de Nietzsche comme une totalité (unie et rigoureuse) projetée dans une pluralité d'avenirs possibles à la fois temporels et axiologiques à partir du sens présocratique du devenir.

Même s'ils nous invitent à prêter une plus grande attention aux tonalités esthétiques du propos nietzschéen, rares sont les interprètes contemporains qui insistent pour rappeler que ce propos concerne véritablement (et non secondairement, de loin seulement) la pensée proprement philosophique, qu'il est philosophique à part entière sans pour autant perdre de la singularité, de la solitude qu'il revendiquait. A mon avis, de telles réticences fleurissent inconsciemment sur la vision schématique que Heidegger a proposée de l'histoire de la pensée, en l'occurrence, sur la réduction arbitraire et la limitation idéologique de la philosophie au mode métaphysique de questionner exclusivement l'étant. Heidegger a marqué la lecture contemporaine de l'histoire de la philosophie du fer d'une dichotomie (elle-même de fond en comble métaphysique : Etre-étant) et d'une confusion étrangement expéditive (entre philosophie et métaphysique).

La floraison actuelle des interprétations esthétisantes de Nietzsche a certes l'intérêt de corriger les excès des interprètes qui ne tenaient aucunement compte de la place cardinale de l'art en général et de la musique en particulier dans la pensée de Nietzsche, mais elle peut conduire à d'autres formes d'excès, non moins graves que les premiers : donner de Nietzsche l'image exclusive d'un artiste et non d'un penseur. A mes yeux, il est tout aussi risquant de

⁸⁰ÉPERONS, Les styles de Nietzsche, p. 59. Derrida nous invite à penser que c'est la nature même de l'écriture nietzschéenne qui appelle et justifie une idéologie de l'interprétation sans fin. C'est à la même conclusion qu'incitait l'intervention de Foucault lors du colloque de Royaumont. J'appelle théoriciens de la différance, ceux des interprètes qui, sous couvert d'une modestie trop distinguée pour être sincère, organisent un processus de "reculade" infinie devant la critique nietzschéenne des valeurs sous le couvert des meilleures intentions à l'égard de Nietzsche ; ils refusent de lire de texte nietzschéen tel qu'il se présente, se complaisent à penser que ce texte a un sens définitivement caché, enseveli par Nietzsche, que nous devrions traquer à l'infini. Cette théorie de la différance et de la dérobaie infinies du sens laisse croire aussi que Nietzsche n'a pas su mener clairement, explicitement sa polémique contre la métaphysique, à moins que ce ne soit les interprètes qui se refusent délibérément à en prendre acte.

s'intéresser à Nietzsche, comme le fait par exemple Heidegger, en faisant la voix de la musique, que de s'en tenir à célébrer l'artiste en occultant la polémique strictement philosophique. Il n'y a aucune raison de taire ce que Nietzsche clamait (l'importance de la musique, de l'art dans la vie) ou de recouvrir ce qu'il revendiquait (le caractère philosophique de sa critique). N'étant ni platonicien, ni rationaliste (c'est à dire, préoccupé par la Vérité, le devoir de vérité), Nietzsche n'a pas hésité à intégrer à la philosophie (ou à la vie) ce que la métaphysique (moraliste et rationaliste) tenait à distance d'elle, considérait comme source de perversion, de corruption de la raison et comme entrave à la connaissance. Dans la lignée d'Épicure, de Lucrèce, de Spinoza et de Montaigne, il accorde au corps et au sensible en général la place et le crédit qui leur étaient soustraits dans l'idéalisme moral (de Platon ou de Kant). Le fait que Nietzsche ait été musicien et ait affirmé le caractère vital de la musique ne saurait lui ôter la qualité de philosophe, car, contrairement aux métaphysiciens, il refuse de souscrire aux oppositions établies, au dualisme institué entre philosopher et vivre, penser et sentir, vérité et apparence, raisonnement et art. Il convient donc de rattacher, comme le fait Nietzsche lui-même la musique et l'art à la philosophie en particulier et à la vie en général (CWNCW) ; cela impliquant que demeurent indissociables le Nietzsche musicien (artiste et théoricien de l'art) et le Nietzsche philosophe (penseur et critique de la pensée). L'un sans l'autre ou l'un contre l'autre de ces deux portraits serait absurde car ceux qui s'intéressent à Nietzsche-philosophe sans s'intéresser à la musique (ou à sa considération pour elle) sont condamnés à le "rater" de la même manière que ceux qui psalmodient le Nietzsche-musicien sur fond de négation de sa qualité de philosophe. Il n'y a pas, à mon sens, de raisons pour que l'interprétation de Nietzsche s'obstine à dissocier ce que Nietzsche prenait soin d'harmoniser, d'unifier (la vie, la philosophie, l'art et la musique). C'est son sens musical de la mesure, de l'harmonie (sans oublier la conscience des rapports qu'en tant que généalogiste, il avait des phénomènes les plus apparemment éloignés) qui détermine la critique nietzschéenne des oppositions métaphysiques. C'est en généalogiste et en musicien qu'il s'insurge contre le culte exclusif des facultés dites spirituelles en général et de la raison en particulier (dans la métaphysique classique) au détriment du corps et de ses instincts. La dénonciation nietzschéenne de l'idolâtrie de la raison (la démesure positiviste) procède de sa vision généalogique des rapports entre la raison et ce dont on l'abstrait (la vie, le corps), mais aussi de son sens musical de l'harmonie profonde entre les phénomènes les plus divers. Avec Nietzsche, la philosophie cesse de regarder l'art du haut de son trône de vérité (depuis le ciel platonicien des Idées en général et du Bien en particulier).

Contre le socratisme qui enseignait la philosophie comme apprentissage, pédagogie de la mort (philosopher, c'est apprendre à mourir) et à la suite d'Aristote et Spinoza pour qui philosopher, c'est apprendre à vivre, Nietzsche remarque et indique que l'art (et particulièrement la musique) aide à vivre, à philosopher, parce qu'avec lui, la philosophie cessait résolument de se confiner dans la production pure d'alibis (concepts, idées, idéaux)

pour devenir et définir essentiellement un véritable art de vivre la réalité, d'être fidèle à la terre (humus, homo). Il n'est donc pas faux de soutenir que tout philologue, musicien qu'il était, Nietzsche était et se définissait comme philosophe de la trempe des grands (de ceux qui initient des aurores et, partant, portent sur leur dos la responsabilité d'une éclipse des traditions, d'un crépuscule des idoles du jour et de toute forme de bonne conscience). Il s'agit donc de découvrir la dimension fondamentalement philosophique des écrits de Nietzsche que les tonalités politiques, littéraires ou esthétiques ont souvent recouverte, masquée, atténuée ou étouffée. Cela ne se peut faire qu'en tempérant et en dévaluant ce que d'autres exagèrent, psalmodient ou plus exactement, en accordant les tonalités (esthétiques, littéraires et philosophiques) diversement et inégalement articulées par les interprètes ; tout dans le propos nietzschéen (la vie, la musique, le langage et la pensée) était un (symphonie), mesuré et non écartelé. La tâche de critiquer ces interprétations partisans de la pensée de Nietzsche vise ici à montrer que, tout en défiant l'obsession hégélienne de la totalité, Nietzsche ne se laisse pas réduire au chantre de l'anarchie deleuzienne, au mystique (le philosophe des mille et une vérités, de la "vérité plurielle"⁸¹ que psalmodient les théoriciens de la différance). Son propos délibérément "désordonné" échappe également à toute mystique pythagoricienne du nombre et de l'étoile tout comme la profession d'amour inconditionnel qu'il fait à l'égard de la réalité le soustrait à toute mystique obsessionnelle du futur⁸²).

B2. 2. Récupérations mystiques de l'aphorisme.

"(...) C'est avec des techniques d'interprétation, en retour, que nous devons interpréter ces interprètes que furent Freud, Nietzsche et Marx, si bien que nous sommes renvoyés perpétuellement dans un perpétuel jeu de miroirs" Foucault, CR, p. 185.

La forme subversive (non alignée sur les codes de l'écriture philosophique traditionnelle) de l'écriture nietzschéenne rencontre certes de l'adversité auprès des interprètes acquis à la cause de l'ordre traditionnel, métaphysique, mais elle suscite de l'admiration auprès d'autres interprètes plus indulgents dont la complaisance et l'enthousiasme

⁸¹Nietzsche n'est pas plus un théoricien de la Vérité que des vérités pour quelques raisons très simples : croire à une pluralité de vérités, c'est aussi croire à une idée de la vérité qui les subsume, et donc, être soi-même un métaphysicien. Ce que l'on appelle vérité (au singulier ou au pluriel) constitue pour Nietzsche, une série d'«erreurs utiles» de telle sorte que la vérité n'est, à l'instar des valeurs morales, (Dieu, liberté, volonté) en définitive qu'un vain mot (flatus vocis).

⁸²Certains interprètes tels que D. Janicaud, Granarolo, font de Nietzsche le philosophe du futur, le théoricien de l'avenir. On se demande ce que devient alors le Nietzsche, amoureux inconditionnel du réel "hic et nunc" (réalité présente, visible est une tautologie pour Nietzsche), le Nietzsche critique des romantiques et des révolutionnaires (cyniques, anarchistes, chrétiens). On pourrait également relever, contre Granarolo, que faire de Nietzsche le "visionnaire", le théoricien de futurs, c'est, du même coup, passer outre le fait évident que Nietzsche discute l'hégémonie arbitraire traditionnelle de la vue (l'œil, l'esprit, la raison, la conscience que, de Platon à Hegel, on avait institués organes privilégiés et exclusifs de la connaissance) au profit d'autres sens (tels que le nez pour flairer la puanteur des fourberies morales, l'oreille pour ausculter le vide bruyant et mensonger des idoles creuses).

ne sont pas toujours à l'abri des équivoques. En d'autres termes, parmi les interprètes, il y a ceux qui se refusent à prendre Nietzsche au sérieux sous prétexte que son propos serait "incohérent", et ceux qui tombent dans l'excès inverse, celui de prendre trop au sérieux le caractère dispersé pour en faire le fondement d'une idéologie du chaos (de "l'in-chaos-errance", de l'anarchie sans concession). Si l'on a souvent attribué et salué tapageusement des mérites au style aphoristique, c'est qu'on a cru y voir le signe d'une profession de foi irrationaliste⁸³ de Nietzsche qui aurait établi et marqué une opposition absolue et définitive entre philosophie et science. Bon nombre d'interprètes ont suivi la voie ouverte par ceux qui avaient vite fait de Nietzsche un maître de l'irrationalisme (Luckacs, Bäumler, Spengler ou Dilthey). Je crois que persiste dans une telle précipitation quelque malentendu. L'on assimile allègrement la dérision à la déraison, la critique de la raison (la dénonciation de ses préjugés, impensés et prétentions) à sa négation. Il n'est pas inutile de préciser dès à présent que Nietzsche ne fait que le procès de la conception métaphysique (religieuse, idolâtre, abstraite) de la raison. La critique qu'il en fait est humiliante dans la mesure où Nietzsche rapporte ce que l'on appelle la raison à la vie, au corps et au conflit des instincts (à l'homme : homo, humus). Humilier signifie ici humaniser, ramener à terre, enraciner, redomicilier ce qui avait été abstrait, isolé, déraciné, exilé dans le ciel de la transcendance métaphysique. Pour Nietzsche, comme pour les vénérables pionniers de la philosophie, penser les phénomènes, c'est les relier à autre chose qu'à eux-mêmes, les ramener de leur illusoire autonomie (aberrance), leur inventer un fondement. Malgré les divergences que l'on psalmodie à l'excès, la généalogie réalise cet acte radical de la fondation (origine, racine, motif) comme le rationalisme régresse des causes secondes à la cause première.

Il s'ensuit de ce malentendu que Nietzsche aurait, contre des siècles de rationalisme métaphysique et scientifique, ramené et assimilé la pensée philosophique à la religion, à l'art avec lesquelles, elle partagerait le sens et le goût morbides du mystère, des énigmes, de l'obscur. Des aphorismes de Nietzsche à l'honneur des Présocratiques (tels que Héraclite l'obscur et Empédocle) de Homère, de Dionysos et des mythes (trop tôt éclipsés par l'éclat aveuglant du rationalisme socratique, par le soudain soleil platonicien — voir PETG) renforcés par d'autres aphorismes dénonçant les illusions et les limites de la connaissance scientifique ou métaphysique (raison discursive, logique) laissent croire à certains que Nietzsche concevait la philosophie comme l'ennemie, l'adversaire systématique de la science, comme la gardienne de l'obscurantisme (c'est à dire d'une volonté de ne pas savoir). Nietzsche aurait fait de l'entreprise philosophique un art infini de tourner en rond (*circulus vitiosus*), de voltiger d'un mirage du sens à l'autre ou de se perdre dans le labyrinthe de la folie. L'ombre du penseur "**obscur**", mystique et dupeur (héritée d'Héraclite ou du *prodeo larvatus* cartésien)

⁸³D. Charles semble souscrire à l'interprétation heideggerienne de Nietzsche en soutenant que celui-ci consentant "pour échapper à la rationalité, à une cure d'irrationnel, se retrouve tout entier enlisé dans la modernité, c'est à dire dans la métaphysique", in NLN, p. 146.

plane sur Nietzsche au point d'empêcher tout assentiment à son propos tel qu'il est, dans son fond immoraliste comme dans sa forme non systématique. Depuis quelques décennies, la conjecture se trouve ainsi ouverte comme une chasse au sens caché ou codé, entre les lignes, dans les prétextes (biographiques ou historiques) ou dans les méandres des fragments et des poèmes. Nietzsche qui abhorrait les disciples de toute sorte (GS, I, 32 et PRV, 33) est paradoxalement établi comme l'initiateur et le maître à penser d'une croisade post-moderne contre la raison. Les expéditions les plus contradictoires qui ont fleuri sur son propos ne sont imputables qu'à l'absence cruellement ennuyeuse de matière à penser dans laquelle plonge la pensée occidentale au soir de ses désenchantements métaphysiques. Loin d'être lu pour lui-même, Nietzsche n'est plus aujourd'hui que le prétexte à partir duquel un certain "néo-nihilisme" se constitue et s'entretient sur les cendres de la pensée classique. La lassitude face à la métaphysique (rationaliste) pourvoyeuse de sens a trouvé en la philosophie critique de Nietzsche une occasion favorable à de nouvelles folies, à de nouveaux rêves, à de nouveaux oublis et refus de la réalité. L'idée que Nietzsche aurait caché un ou plusieurs sens de son propos dans la cacophonie, la dispersion ou la contradiction des fragments qu'il nous faudrait soumettre à l'art de la divination ou à l'exégèse généalogique semble sympathique dans la mesure où elle retient que Nietzsche a pensé quelque chose, même s'il ne nous en a pas donné la clef. Le seul intérêt que l'on puisse trouver aux théories de la "différance" consiste en la modestie dont elles font inconsciemment preuve devant l'œuvre : elles supposent, non l'inexistence du sens (l'intelligibilité), mais notre privation (relative ou absolue), le fait que nous en soyons désespérément frustrés. Dans le désœuvrement actuel et l'angoisse qu'il engendre, avoir de l'esprit, c'est savoir s'inventer des occupations.

A en croire Kremer-Marietti (dans L'homme et ses labyrinthes) Nietzsche conforterait lui-même l'image labyrinthique de sa pensée et cette idée de l'intelligibilité problématique de son propos quand il écrit à l'honneur de la généalogie, que *"un aphorisme dûment frappé et fondu, qu'il soit lu, n'en est pas pour autant «déchiffré»; plutôt, son interprétation doit alors commencer et pour laquelle est nécessaire un art de l'interprétation"* (CGM, av. propos, p. 124). Les prétendus obscurité et mystère du propos nietzschéen sont devenus le pâturage ouvert à l'infini des marchands de sens au point de renvoyer dans un jeu de miroirs et de mirages, la nature de la dispute nietzschéenne de la métaphysique. Mais, n'est-il pas temps que l'on cesse de gloser sur l'obscurité du propos nietzschéen ou de chercher ailleurs que dans ce propos, des sens que l'on finit par lui imposer, des procès d'intentions que l'on finit par lui faire ? Ce que Nietzsche avait à dire, il a su et pu le dire avec suffisamment de clarté, suffisamment d'explicitations et de nuances ; c'est à tort que l'on cherche dans les transports souvent poétiques, prophétiques ou dans les bouffées mystiques de son Zarathoustra⁸⁴ ou

⁸⁴APZ n'est pas un passage obligé pour comprendre la teneur de l'intuition nietzschéenne développée dans une prose claire dans la GM, le C, le LP ou dans HTH. Je pense cependant que, quel que poétique, lyrique et imagé que soit APZ, il ne contredit en rien le reste du propos nietzschéen développé ailleurs. Nietzsche y est resté

dans le goût des explosions de Ecce Homo les clefs d'intelligence de toute sa pensée. G-A. Goldschmidt nous rappelle que Nietzsche, n'était pas un médiocre écrivain tel qu'on a tendance à l'insinuer souvent quand on fait le procès de son style labyrinthique : "(...) *Nietzsche fut un philologue : quelqu'un qui comme Freud porte la plus grande attention à la langue qu'il emploie, à l'outil linguistique dans sa perfection extrême (...) de tous les grands écrivains allemands, il n'en est guère en effet pour qui la langue dans son exactitude, sa rigueur, mais aussi sa diversité et sa multiplicité d'acceptions ait autant compté*" (D. Halévy, Nietzsche, av. propos, pp. 26-27). Les théoriciens de la différence (voir Derrida, op. cit., p. 59) qui invoquent l'obscur et l'énigme du texte pour nous renvoyer toujours ailleurs que dans la configuration originelle du texte, ne nous invitent-elle pas à prendre congé de l'auteur pour ne rencontrer et retrouver que ce que nous **désirons** lui faire ou l'entendre dire ? Traquer le sens de la pensée de Nietzsche dans l'interprétation à l'infini, en dehors ou loin de cette pensée telle qu'elle se présente, c'est se condamner à ne point le trouver ou pire, à lui substituer d'autres sens fantasmatiques que rendent possible le hiatus de la différence et le goût de l'ombre. Il n'est pas difficile de contredire une telle figure anti-rationaliste de la philosophie de Nietzsche, puisque celui-ci n'a jamais cessé de clamer de façon critique et lucide l'intérêt des sciences (exactes ou historiques). Si la vie itinérante de Nietzsche témoigne d'un ardent besoin d'en savoir toujours plus sur le monde (n'oublions pas que la catastrophe turinoise s'est abattue sur lui pendant que, voyageur impénitent, assoiffé de découvertes il était loin de sa communauté, des siens, de sa terre natale), il en est autant de sa pensée : la généalogie est une voie vers un certain savoir, quand bien même elle ne recourrait pas aux explications rationnelles.

Bien que s'étant abondamment servi d'un style métaphorique, imagée, fleuri, Nietzsche ne cherchait nullement à maintenir la philosophie dans le goût du merveilleux ou du mystérieux ; elle risquerait de se confondre à la pure littérature ou à l'illumination. Si le caractère imagé du style suffisait à rendre une pensée non philosophique, Platon (et après lui, Plotin, Saint Augustin) dont l'écriture est, comme chacun sait, tissée de mythes, d'allégories, de symboles risquerait d'être confiné dans l'histoire de la pure et simple littérature, de la poésie. Dans de telles circonstances, peu de penseurs (Aristote, Kant, Hegel) mériteraient, en raison de leur style conceptuel aride, la qualité de philosophes. Il va de soi que dans une telle optique, les scientifiques, les mathématiciens seraient les meilleurs philosophes, en raison même de l'aridité de leurs exposés. Nietzsche préférait les sentences héraclitéennes aux syllogismes aristotéliens, mais il se défendait constamment de céder au mysticisme sacerdotal. Philosopher à ses yeux supposait que le penseur renonce d'emblée à procéder vis

constant dans sa critique de la prétendue transcendance des facultés, du désintéressement, du libre arbitre, du moralisme facile. Il n'a donc jamais cédé sur son intuition et c'est à tort que certains amis voudraient protéger Nietzsche en ayant honte de cet ouvrage dont il était lui-même fier. Si ce recueil n'est pas absolument nécessaire dans l'intelligence de la pensée de Nietzsche, il serait suspect de vouloir à tout prix en faire l'économie.

à vis du monde réel (la vie) ou du monde humain, à la manière des prêtres, des philosophes classiques, ces prêtres masqués (Kant était, à ses yeux, un théologien malicieux, revêtu de la chape du philosophe). On se tromperait lourdement en croyant que Nietzsche aurait émancipé la pensée proprement philosophique des contraintes logiques de la raison analytique pour la disperser dans le désordre, la plonger dans l'obscurantisme de telle sorte que philosopher, avec ou après lui, exigerait que l'on commence par perdre la raison (comme en témoigne la discussion qui a suivi l'intervention de M. Foucault à Royaumont). Il ne faut pas compter sur Nietzsche, philosophe du soupçon, pour reconduire la superstition, le miracle, le sentimentalisme ou l'animisme en philosophie : on ne pourrait trouver de telles mièvreries qui attestent d'une faiblesse d'esprit consternante que dans le romantisme si décrié par Nietzsche. L'idée que Nietzsche voulait faire reprendre à la parole poétique (homérique) ses droits contre la parole prosaïque et surtout contre la parole discursive (logique et dialectique) du philosophe (platonicien ou hégélien) n'est pas dénuée de sens, mais l'interprétation doit à présent tenir compte du fait élémentaire que l'essentiel des écrits de Nietzsche est en prose et non en vers. La cohérence et l'unité du propos nietzschéen sont rendues visibles par le fait que Nietzsche est resté, même dans ses pages les plus lyriques, poétiques, prophétiques, fidèle à l'idée maîtresse de sa pensée (soutenue elle-même par un sens musical de la mesure, un flair généalogique des rapports et de l'harmonie des choses) : l'exigence d'unité à plusieurs niveaux (entre l'apparence et la réalité, surface et profondeur, raison et instincts, homme et monde) s'exprimant par un mépris de toute forme de démesure (idéalisme - atomisme, historicisme - spiritualisme, rationalisme - mysticisme). Nietzsche a toujours su retourner les attitudes excessives les unes contre les autres : le sens historique contre le dogmatisme métaphysique, la science rigoureuse contre les fantaisies religieuses et morales, la construction de l'Europe (grande politique) contre les nationalismes. Il a su donner à sa critique de l'infidélité à la réalité, de la lâcheté et de la démission humaine face à la vie, une constance et une permanence déroutantes. Il suffit de savoir qu'une telle critique se mène de façon "polyforme" et "polytone" : elle s'en prend tour à tour à l'abstraction nihiliste de la science, à l'idéalisme métaphysique, à l'instinct de dénigrement chrétien, aux fables morales, au dualisme, aux diverses formes de sacrifice (du corps ou de la réalité en général).

Supposer que Nietzsche a voulu briser l'hégémonie du discours formaliste philosophique et réhabiliter, contre une tradition platonicienne, la profonde aptitude de la voix homérique (poétique) à décrypter et à énoncer les énigmes d'une réalité résistant farouchement aux ratiocinations scientifiques, c'est perdre de vue que, telle que l'entendait Nietzsche, la philologie ne s'opposait pas, mais s'alliait, s'appliquait à la philosophie, que la généalogie et l'interprétation qu'elle promouvait ne s'opposaient pas au rationalisme et à ses méthodes explicatives, mais s'y appliquaient. Nietzsche ne se limite pas à nier la raison, la connaissance, il les soumet à l'interprétation, il en recherche les motivations secrètes inavouées et les assume comme des illusions vitales. Ce qui prouve que Nietzsche ne s'isole

pas de la philosophie classique, c'est qu'il s'attelle à découvrir les racines humbles (à rapporter à humus), animales, terriennes des valeurs que les philosophes avant lui tenaient pour d'origine divine, d'essence pure, céleste. A mon sens, on devrait cesser de faire rimer le nom de Nietzsche avec le mot critique, en raison des tonalités nihilistes de ce concept négatif. Il serait plus juste de dire que Nietzsche enracine la philosophie classique, qu'il rappelle à la métaphysique les origines dont elle a honte. Nietzsche écrit qu'avant lui, tout était la tête en bas ; on pourrait même soutenir que (le corps, la vie, la réalité ayant été contenus, dénigrés, niés) tout n'était plus que tête, raison, connaissance, théorisation à tout prix (le philosophe classique armé de sa volonté invincible de vérité peut être considéré comme vivant la tête en bas, "marchant avec sa tête").

Certains interprètes n'hésitent pas à faire croire que Nietzsche avait trouvé en les Présocratiques, les alliés mystiques pour sa croisade contre les systèmes (édifiés sous l'égide de la raison). Mais alors, Nietzsche serait un penseur rétrograde qui nierait les avantages de la logique, de la raison scientifique et il aurait cédé à l'anachronisme en recourant aux Présocratiques pour contester un rationalisme (la séduction des faiseurs de systèmes par la logique scientifique) qui leur était inconnu. Pour laisser croire que ce qu'appréciait Nietzsche chez les Présocratiques était un quelconque goût du mystère, leur sens mystique et non pas leur adhésion sans réserve (morale) à la vie (leur vision non socratique, non réductrice de la réalité), il faudrait au préalable prouver que Nietzsche définissait le philosophe de l'avenir comme l'ennemi de la raison, de la connaissance (PBM, 2°, 43) et non pas, à la manière de Montaigne, Pascal, Schopenhauer ou même de Kant, le critique des délires dogmatiques de celle-ci. A mon sens, ce que Nietzsche appréciait chez les Présocratiques se détermine en fonction de sa critique de "l'événement Socrate". Si celui-ci consacre une rupture déterminante dans la vie et dans la pensée grecques, c'est justement parce qu'il moralise, juge la vie, la subordonne à un au-delà.

Ce n'est donc pas, chez les Présocratiques, un mysticisme ou un obscurantisme quelconque qui enchante Nietzsche et justifie sa polémique du rationalisme, mais plutôt leur acceptation tragique de la vie, leur aptitude à supporter la réalité telle qu'elle est, sans lui supposer ou lui imposer des prothèses morales ou religieuses (salut, rédemption). Certes, le style de Nietzsche dit en quelque façon non à la raison (analytique, discursive, systématique), mais les Présocratiques ne sauraient être considérés comme les alliés d'une croisade contre un type de rationalité (socratique-cartésienne) qui leur était étrangère. Une telle lecture du propos nietzschéen est pertinente à condition que l'on évite de faire croire, au mépris de tout bon sens, que l'intégralité du texte nietzschéen est poétique et que le poétique de l'œuvre procède d'une profession de foi irrationaliste, obscurantiste. Si Nietzsche est celui par qui l'art (poétique ou musical) sort de la nuit dans laquelle la tradition rationaliste l'avaient refoulé, ce ne peut jamais être dans un sens exclusif. Pour s'en convaincre, il suffit de consulter le portrait

que dresse Nietzsche de l'esprit libre (PBM, 2°) symbole par excellence du philosophe. Celui-ci n'est en aucun cas un mystique, superstitieux, un gardien de l'obscur ou un militant de l'irréel, mais plutôt un homme sans "dévotion" quelconque, sans dieux, sans idoles. Il est consternant que Deleuze, piochant inlassablement dans l'écrit de Nietzsche le plus marqué par la symptomatologie de la syphilis chronique dont souffrait Nietzsche (bouffées prophétiques, exaltation de soi, mégalomanie, transports poétiques), veuille bercer les lecteurs de Nietzsche du «chant de la nuit», les envelopper dans les travestissements de «l'Enchanteur». Si Zarathoustra est le surhomme, c'est non au sens d'une humanité démultipliée dans le sens de l'addition, mais plutôt au sens de l'esprit libre, ce "sage" qui, ayant perdu les illusions de l'homme idolâtre, sait prendre ses distances vis à vis de toute communauté humaine, morale, politique, idéologique, vis à vis de tout système.

Tel que Nietzsche l'envisage, le philosophe (ou l'esprit libre) est conscient des avantages de «la raison dans l'enseignement», de l'intérêt des sciences dans la dissipation des illusions religieuses, mais il est aussi conscient des illusions, des croyances et des préjugés encore à l'œuvre dans la science. L'esprit libre est guéri du besoin de vérité, de toute passion religieuse, mais ce n'est pas pour autant qu'il procède, à la manière de Pascal, à "l'immolation" de sa raison sur les bûchers de la croyance religieuse. En faisant de Nietzsche un pur et simple opposant à telle ou telle idéologie, à telle ou telle valeur de la tradition philosophique, on le réduit à un "libre penseur" alors que Nietzsche n'avait de cesse de montrer que celui-ci était encore un esprit servile, encore prisonnier de ce qu'il nie, partie prenante de ce qu'il refuse (de ses négations) : "*nous sommes tout autre chose que des libres penseurs*», *«liberi pensatori*», *«Freidenker» (...)*" (PBM, 2°, 44).

Les lectures poétisantes de Nietzsche ont donc pour inconvénient de le représenter comme le chantre d'un irrationalisme aveugle, d'un obscurantisme misologique ou plus radicalement d'un mysticisme de principe dont l'ombre opaque et le caractère labyrinthique déferaient l'enthousiasme dialectique et la transparence du "soleil" platonicien. Qu'on ne se fasse pas d'illusions, Nietzsche critique ce qu'il appelle «l'hostilité des Allemands contre l'ère des Lumières» : il dénonce ceux qui voudraient "*ressusciter une forme préscientifique de la philosophie*" qui privilégie le rêve, la religiosité, la sentimentalité primitive, l'esprit obscurantiste médiéval et les superstitions (Aur. III, 197). Nietzsche méprise ce revirement kantien que l'on veut imposer à la philosophie : *«rouvrir le chemin à la foi en assignant au savoir ses limites»* (Ibidem). En faisant de Nietzsche un poète au discours "aberrant" opposé au philosophe dont le propos serait logique, certains ne lisent plus sa pensée que dans une optique caricaturale faite de schématisation, de simplisme. Ils s'appuient à tort sur l'opposition (socratique)

Dionysos-Apollon que Nietzsche lui-même n'a jamais maintenue⁸⁵, vu que son propos était de dénoncer les oppositions classiques comme étant moralisatrices, arbitraires, nihilistes et propres à la pensée métaphysique. Enrôlé dans les batailles contre la raison, la science et les Lumières en général, Nietzsche devient le gardien de mythes obscurément primitifs ou le visionnaire délirant des énigmes et des impasses dans lesquelles sombre la civilisation occidentale moderne. Notons que ce portrait de Nietzsche, à la fois romantique et visionnaire (Nietzsche nostalgique et prophète), contredit l'idée qui tient lieu de pivot et d'épine dorsale dans sa pensée : l'*amor fati*, l'assentiment au réel présent, l'acquiescement sans réserve au monde *hic et nunc*. Ceux des interprètes qui confinent la pensée de Nietzsche dans le passéisme romantique (de Rousseau ou de Hölderlin) ou dans le futurisme révolutionnaire (des disciples de Marx) en minimisent les tonalités essentielles : la volonté de vivre sans réserve la réalité telle qu'elle est et se présente — GS, IV, 276 «Sanctus Januarius»—, l'appel à l'enracinement de "l'homme **dans** le monde" réel et unique. Ils occultent ainsi à tort les affinités qu'avoue Nietzsche lui-même entre sa pensée et celle de Pascal que chacun sait être une critique de la propension humaine à trouver dans le passé ou le futur des alibis pour conjurer les désagréments du présent⁸⁶. Bien avant Pascal, les Stoïciens pour qui seul le présent était le seul temps (réel), critiquaient déjà le goût maladif de l'irréel chez l'homme, de telle sorte que l'on peut soutenir que le présent était aux Stoïciens ce que le monde sera des siècles plus tard à Nietzsche : la seule et unique réalité contre laquelle la lâcheté (paradoxalement créatrice et industrielle) de l'homme fabule des "au-delà", fabrique des alibis.

Certes, il faut reconnaître qu'à la suite de Schopenhauer, Nietzsche mène contre le rationalisme (ou apollinisme) socratique une polémique vive par laquelle il cherche à réhabiliter la vie animale, corporelle longtemps condamnée, honnie et mortifiée, mais est-il pour autant, comme on le prétend, celui dont le style porte dans ses flancs une définitive négation de la raison (*sacrificio dell'intelleto* — PBM, 1°, 23) ? Nietzsche ne nie pas que

⁸⁵De même que Nietzsche dénonce l'opposition métaphysique entre surface et profondeur (dès la NT, 15), entre le spirituel (pur) — la raison, la conscience, la volonté — et l'animal — corps, instinct, pulsion — (Aur., I, 39 «Le préjugé de l'"esprit pur"»), de même il dépasse l'opposition (socratique par excellence) entre Dionysos et Apollon en soutenant que le second est issu du premier comme la raison est issue de la guerre intestine entre les instincts. Pour lui, la tragédie attique s'exprime dans l'œuvre d'art à la fois dionysiaque et apollinienne : "il nous reste à comprendre que la tragédie, c'est le chœur dionysiaque qui se détend en projetant hors de lui un monde d'images apolliniennes" (in NT, 1 et 8). Nietzsche n'est pas un penseur dualiste car le dualisme est constitutif de la pensée métaphysique. Si sa pensée met en œuvre un dualisme, celui-ci est toujours secondaire au même titre que la critique (négation) dans l'économie générale de sa pensée qui se veut essentiellement affirmative (acquiescement, *amor fati*, assentiment inconditionnel).

⁸⁶Dans les Pensées, Pascal soutient que l'homme est en manque du présent qu'il est incapable d'habiter : "Nous ne tenons jamais au temps présent. Nous anticipons l'avenir comme trop lent à venir (...) ou nous rappelons le passé, pour l'arrêter comme trop prompt : si imprudents que nous errons dans les temps qui ne sont pas nôtres, et ne pensons point au seul qui nous appartient (...). C'est que le présent d'ordinaire nous blesse. Nous le cachons à notre vue, parce qu'il nous afflige (...)". On peut établir que Nietzsche aussi pense dans ce sillage pascalien et qu'il dénonce la faiblesse, la lâcheté de l'homme face à la réalité présente qu'il "envoie promener" par l'entremise de procédés aussi subtils, divers que contradictoires.

l'homme soit doté de raison (aptitude à raisonner, à calculer) ; il affirme cependant que celle-ci (venue au monde de façon déraisonnable, par un hasard — Aur. II, 123) n'est pas telle que la métaphysique (nous) la représente (c'est à dire d'essence divine, transcendante). La reconnaissance nietzschéenne de la raison est indissociable de la critique de ses représentations abstraites dans la métaphysique classique et kantienne. La raison serait, du point de vue nietzschéen, ce qui reste quand on l'a dépouillée de toutes les auréoles (représentations) métaphysiques : un instinct animal, un instrument d'adaptation, de conservation et de survie. Tout le propos de Nietzsche a été de dénoncer dans la métaphysique la mise à mort de la réalité (par l'abstraction). A y voir de près, en déracinant et en isolant la raison loin de la vie (du devenir), le métaphysicien qui veut la raison abstraite et pure la condamne à plus ou moins long terme à la sclérose fatale, à l'extinction : paradoxalement, après la mise à mort de la réalité (vie) par l'abstraction, celle de la raison devient inéluctable comme la destruction des racines ou du tronc d'un arbre prépare et implique la déliquescence de ses branches. De ce fait, ce n'est pas Nietzsche l'ennemi, le sacrificateur de la raison, mais ceux qui la déifient, l'abstraient de la vie et la momifient.

Si l'on salue dans l'écriture non systématique le signe d'une profession de foi irrationaliste chez Nietzsche, c'est parce que l'on se méprend sur ce que critiquer (la raison) veut dire. Nietzsche est étranger à l'attitude du « libre penseur » qui, à force de négations, accorde inconsciemment toujours plus de réalité à ce qu'il combat et s'enferme dans l'enfer de ses dichotomies, en ce que sa critique de la raison (et de la cohérence logique, systématique qu'elle impose à la pensée et à son discours) n'institue aucune idéologie anti-rationaliste. En sa forme comme en son contenu, le propos nietzschéen résiste à tout dérapage idéologique, à toute dérive doctrinaire. Beaucoup, en effet, critiquent la raison au nom du mystère, de la foi, au nom du sentiment, du cœur ou du corps, des instincts. Ils ne savent la critiquer qu'en l'opposant à autre chose tout comme ils ne savent se déraciner d'une idéologie qu'en s'enracinant inexorablement dans une autre. Mais, c'est justement cette manie de l'opposition propre à la métaphysique que discute Nietzsche. Si l'on a souvent présenté Nietzsche comme un philosophe de la pure corporéité (de la vie animale), c'est parce que l'on était prisonnier d'une tradition dualiste. La vie, le corps n'ont jamais signifié pour Nietzsche ce qui excluait la pensée ; bien au contraire, la vie spirituelle était pour lui une variation et une variété de la vie (animale), un accident parmi tant d'autres de la vie en général. Nietzsche ne critique la raison que pour rappeler qu'elle a été à tort et arbitrairement exilée de sa condition : en réalité, elle ne saurait être légitimement opposable au corps, à la vie, au monde, aux instincts puisqu'elle n'en est qu'une variante. Critiquer, ce n'est donc plus opposer dans une logique doctrinaire ceci à cela, ce n'est plus s'opposer purement et brutalement, mais indiquer des liens entre ce que l'on a coutume de dissocier, enraciner ceci dans cela (humilier l'idéal, humaniser l'idéal).

Il peut sembler à qui lit partiellement ou hâtivement le propos de Nietzsche que celui-ci se contente de s'opposer à Platon en dressant contre des siècles d'angélisme (de spiritualisme et de rationalisme) une idéologie "biologiste" (animaliste). Cependant, la critique de ce que la philosophie traditionnelle isolait dans l'abstraction pure consiste, chez Nietzsche, en un effort d'enracinement, de "redomiciliation" : la raison, la conscience, la volonté idolâtrées dans la métaphysique retrouvent dans la pensée de Nietzsche un lieu (la vie humaine), un terroir et donc leurs véritables fonctions de moyens historiques de protection et de conservation de l'homme face aux désagréments du réel. On pourrait ramener la polémique nietzschéenne contre la métaphysique en ces termes : vous autres métaphysiciens, qui vous targuez d'être essentiellement esprit, raison, âme, liberté, volonté, conscience, vous mentez à vous mêmes comme à autrui, vous vous payez de mots. La réalité est que ces facultés qui bénéficient de votre excessive et dévote considération ne sont pas étrangères, opposées aux facultés et dimensions animales (corporelles) que vous honnissez avec une ferveur assassine et dont vous avez honte. En vérité, elles n'en sont que des variations plus ou moins affinées par les nécessités de la vie : les facultés spirituelles que vous tenez pour pures sont des parades et des parures (des artifices) que les désagréments de la vie vous ont contraint à inventer et qui par conséquent resteront absurdes, condamnées à la sclérose tant que vous les détachez et les isolez (abstraction, *ab-trahere*) de leur origine réelle et que vous en reniez (mensonge, hypocrisie, malhonnêteté) les fonctions dans la grande économie de la lutte pour la survie. Le corps et ses instincts ne sont pas comme vous le croyez, les contraires absolus de l'esprit et autres aptitudes intellectuelles, mais plutôt leur support (soutien) ; ce que vous séparez et opposez est, en réalité, un(i).

C'est le propos nietzschéen lui-même, à condition qu'on prenne le temps de le lire, qui permet d'écarter les grossières caricatures : Nietzsche envisage la critique non comme une pure et simple négation (ainsi procèdent les libres penseurs), mais comme l'exigence d'une certaine distance vis à vis des représentations univoques, sectaires, dogmatiques. Il s'agit de restaurer pour l'esprit philosophique, le droit au doute par-delà certaines formes classiques de doute qui n'étaient dubitatives qu'en apparence. Avec Nietzsche, nous prenons la liberté de douter même de la philosophie (de la bonne foi des penseurs), de douter du doute classique (sceptique), de douter que l'on ait jamais véritablement (osé et voulu) douter. Le doute nietzschéen nécessite une force d'esprit dont seul est capable l'esprit libre : comme l'idée de l'éternel retour, ce doute là comporte une dose considérable d'effroi, de vertige. Dans Ecce Homo (que Sarah Kofman ne sait lire que comme un manifeste, un programme révolutionnaire), Nietzsche précise que sa critique signifie non une action révolutionnaire⁸⁷, mais plutôt un art de prendre du recul face à tel ou tel idéal tenu pour noble, indiscutable,

⁸⁷Av. propos, 2 "«Amender les hommes», voilà bien la dernière chose qu'il me viendrait à l'idée de promettre. Ce n'est pas moi qui dresserai jamais aucune idole nouvelle : les anciennes puissent-elles apprendre ce qu'il en coûte d'avoir des pieds d'argile".

universalisable : *"je ne réfute pas un «idéal», mais je ne le touche qu'avec des pincettes"* (*Ibidem*, 3). Critiquer, c'est se munir de gants pour manipuler d'une autre manière, traiter selon une perspective autre tout ce qui est communément tenu pour valeureux, vénérable, respectable. Pour Nietzsche, à l'opposé de Marx, la philosophie n'implique pas une transformation politique ou morale de la réalité, mais elle corrige le regard (l'œil, la conscience, les sens) du penseur à l'égard de la réalité. Le "mauvais œil" nietzschéen est jeté non sur la réalité, mais plutôt sur les représentations classiques de la réalité. Contre le mauvais œil du métaphysicien et du prêtre, Nietzsche théorise la nécessité d'un troisième œil (*Aur.* V, 509) qui, loin de nous détourner du monde, renouvelle, contre les brumes opaques du moralisme (platonicien et chrétien), notre vision de la réalité (*Ibidem* V, 433 «Voir avec des yeux neufs»). En ce sens, la critique nietzschéenne de Platon consiste non pas à le nier en tant que personne ou sensibilité unique, particulière, mais à le "reconnaître" et à dénoncer dans la passion singulière dont, comme tout philosophe, il a été saisi, ce qui, malheureusement, se prend subitement au sérieux, se systématise (s'objective, s'idéalise, s'universalise et se fige) au point de devenir tyrannique et d'empêcher, après et contre lui, l'éclosion et la floraison d'autres visions possibles de la réalité. Ce n'est pas à proprement parler l'opinion personnelle (le droit individuel d'opiner sur la réalité) qui irrite Nietzsche, mais plutôt le devenir sacerdotal (évangélique, catholique, démocratique, commun) d'une telle opinion. Nietzsche ne s'en prend qu'au refus des penseurs de s'assumer comme de strictes individualités, qu'à leur volonté sournoise de faire oublier leur individualité en les noyant dans un système (ce qui signifie se prendre au sérieux) : "moi Platon, je dis et suis La Vérité" ou "moi Hegel, je suis La Raison absolue". Critiquer consiste à dénoncer le télescopage et la confluence entre le psychologique et l'ontologique, entre ce que tel ou tel penseur croit et ce qui est. Critiquer signifie chez Nietzsche non pas, comme le soutient Deleuze qui ne salue dans la pensée nietzschéenne que sa tonalité empédocléenne (à mon sens secondaire), installer la contradiction (logique ou dialectique) frontale entre lui et le penseur qu'il discute, mais, avant tout, exiger de ce dernier qu'il ait l'honnêteté d'établir une ligne de démarcation claire entre ce qui relève du fantasme (catégorie psychologique) et ce qui relève de l'être (réalité ontologique). Ainsi, critiquer Platon (ou Hegel) consiste non à l'affronter, à se mettre en face de lui — une telle adversité personnelle et idéologique instaurerait à l'infini une autre idiosyncrasie, une autre idéologie —, mais à élucider et scruter en généalogiste les raisons obscures qui motivent et justifient la négation de son individualité (le refus ou la honte de soi-même) et le camouflage de sa passion personnelle (sa vision originale du monde) dans la forme totalitaire d'un système. A la limite, il ne serait pas faux de soutenir que, pour Nietzsche, un système n'est qu'un aphorisme (une perspective, un point de vue personnel, une opinion) qui a l'outrecuidance de ne pas s'assumer comme tel, un avis personnel, relatif qui se veut passer pour un sens commun, une table universelle de vérités objectives (Nietzsche refuse le système pour retrouver sous ses carcans, la personnalité vivante du penseur). Ce mensonge comporte deux dangers : d'abord il laisse croire que la réalité est (dans) la représentation (adéquation, équivalence, identité

entre le penser et l'être), ensuite, il interdit toute altérité (si tout est dit sur la vérité-réalité par Platon ou Hegel ou plus exactement, si la vérité-réalité se dit par eux, plus aucun penseur n'a, dès lors, droit à la parole).

L'expression littéraire de la philosophie de Nietzsche se démarque de ce qui est tenu en philosophie pour la méthode idéale (l'écriture systématique) parce que Nietzsche y voyait l'arrière-cour du dogmatisme (tyrannie de la raison analytique, discursive), de la lâcheté et de l'hypocrisie du philosophe qui ne s'affirme qu'en se niant (noyant) dans une apparente universalité (le système). "*«Attention aux systématiques !», écrivait Nietzsche, (...) ils veulent se présenter comme des natures achevées, d'une force monolithique*" (*Aur.*, IV, 318). Nietzsche ne cède que sporadiquement (épisodiquement) au poétisme ou aux charmes de l'écriture énigmatique, obscure et prophétique : la grande partie de son propos est livrée dans une parole prosaïque. On serait de mauvaise foi si l'on se contentait de lire Nietzsche exclusivement en poète. Voir en lui un autre Hölderlin, un poète expressionniste induit des confusions que Nietzsche a toujours évitées ; comme le précise Rosset dans «Le modèle grec» (*NHG*, pp. 61-63), il n'a de cesse de se démarquer du romantisme, que celui-ci soit rousseauiste ou hölderlinien. L'écriture nietzschéenne n'est qu'accidentellement poétique, prophétique. Non seulement, Nietzsche a su dire explicitement la teneur de ses réflexions dans un langage prosaïque sans énigme et économe en devinettes, mais les parties poétiques de son œuvre sont elles aussi habitées par les idées développées ailleurs : la critique des arrière-mondes, la dénonciation des idoles (telle que l'État), des contempteurs du corps ou l'affirmation de *l'amor fati*, la profession d'amour pour la terre persistent même jusque dans Ainsi parlait Zarathoustra que l'on dit l'ouvrage le plus lyrique, mystique, prophétique et "évangélique". Dans une lettre à J. Burckhardt (22 septembre 1886), Nietzsche écrit que Par-delà bien et mal traite **des mêmes choses** que son Zarathoustra, mais **différemment**, très différemment ; ainsi il affirmait l'unité philosophique de son intuition sans nier la variation de ton, de perspective de ses détours.

Si les philosophes, d'ordinaire rationalistes, s'empressent de reléguer Nietzsche dans le camp des poètes et des illuminés (ce qu'ils seraient bien inspirés de faire à Platon aussi que chacun sait avoir usé de métaphores, d'images, de figures de style pour communiquer sa pensée), ceux-ci ne l'ont pas franchement adopté. A l'opposé de Platon, Nietzsche n'est pas considéré comme faisant partie de l'histoire de la belle littérature, de la poésie. Même si sa pensée était exclusivement poétique, cela ne constituerait pas une raison suffisante contre sa prétention à être philosophique puisque d'autres avant lui (Parménide, Héraclite et surtout Lucrèce) sont tenus pour philosophes à part entière alors qu'ils ont livré leur propos sous la forme de plus ou moins grands poèmes pédagogiques. Parménide et Héraclite enseignent le *logos* (raison) par le détour de la parole (*mythos*) imagée, métaphorique. Si l'on suspecte le propos nietzschéen de ne point être philosophique, c'est non en raison exclusive de sa forme

poétique imagée, mais parce que l'on assimile le poétique à la déraison (à une manifestation de sa prétendue folie). Prétendre que par l'introduction du style aphoristique et poétique, Nietzsche se ferait le chantre de la déraison contre la tradition platonicienne de la raison (méthodique et systématique) relève du non-sens. La mystification et la folie ne sont peut-être pas là où l'on veut les voir. N'oublions pas qu'aux yeux de Nietzsche, le rationalisme classique (idolâtrie de la raison et identification du monde aux représentations et catégories psychologiques que l'on s'en fait) est une des marques essentielles de la folie du philosophe. Il est déraisonnable, comme le fait le métaphysicien, de croire en la raison (qui n'est qu'un instinct entre autres), de l'idolâtrer, de lui soumettre et sacrifier la réalité. Cependant, ce qu'il importe le plus serait de comprendre que la forme dispersée et imagée de son écriture ne signifie pas nécessairement que son propos soit, en raison de la variation des tons et des perspectives qui le caractérise, dépourvue de tout fil d'Ariane, de toute unité (de ce que Leibniz entendait par *vinculum essentiale*) et enfin de toute mesure. Nietzsche prétend écrire avec le pied du danseur, pied qui bat la mesure dans ses déplacements aussi divers qu'harmonieux (GS, PRV, 52).

Comme sa pensée, l'écriture nietzschéenne se pose en exigeant la possibilité de prendre des libertés (quelque distance) vis à vis des idoles du jour, des sentiers battus et des lieux communs de la tradition philosophique. (C'est un refus résolu de répéter, de reproduire les catégories et les méthodes d'approche de ses prédécesseurs qui engendre et motive la philosophie de Nietzsche). Nietzsche ne pouvait pas, sans être inconséquent, remettre en cause l'idolâtrie et le culte classiques de la raison (culte qu'il juge illégitime dans le CI) et renforcer ce culte en soumettant son propos aux formes canoniques de cette même tradition en question. Outre le fait qu'il est malhonnête de la part des anti-nietzschéens professionnels d'exiger de son propos qu'il confirme l'idéologie rationaliste, le formalisme géométrique qu'il se proposait d'infirmer, d'invalider, il nous faut retenir que dans l'œuvre nietzschéenne, récuser l'hégémonie accordée à la raison dans la métaphysique suppose non que soit absolument rejetée en elle-même cette faculté (cet instinct), mais que le penseur renonce dorénavant à l'isoler hors de son terroir originel (à l'abstraire de la vie), qu'il la relativise et l'intègre dans un réseau de possibilités diverses et complémentaires, dans la série ouverte des détours contre les résistances du réel. Nietzsche ne réfute pas plus la raison par la déraison qu'il ne récuse l'ordre au nom du désordre (il faudrait pour cela que, comme l'indiquera Bergson, une distinction absolue soit possible). L'ordre institué de la raison par les métaphysiciens est la consécration même du désordre par excellence et il est absurde de vouloir bannir la raison au nom de l'instinct, la raison n'étant elle-même qu'un instinct dont on voudrait honteusement oublier l'origine et les fonctions.

Si les images poétiques, littéraires dans l'œuvre de Nietzsche ne peuvent être rapportées à la déraison, c'est parce qu'il n'y a pas de profession de foi (doctrine) anti-

rationaliste. Nietzsche n'a jamais critiqué que certaines représentations de la raison : d'une part la dévotion servile (morale, religieuse et idéaliste) des métaphysiciens qui déifiaient, idolâtraient la raison au point de faire croire que seul le raisonnement logique était l'instrument privilégié et incontournable de toute pensée, et de l'autre, l'attitude misologique induite par les superstitions, les croyances. Entre la passion des philosophes pour la raison et la haine des religieux contre elle, Nietzsche ne voit qu'un faux dilemme car dans les deux perspectives, la raison est posée (ou supposée) comme une entité pure, isolée, abstraite, autonome. Sa polémique à l'encontre du rationalisme ne s'effectue pas dans un esprit doctrinaire car il sait garder autant de distance vis à vis de l'enthousiasme propre aux métaphysiciens, aux hommes de sciences (les magiciens de l'objectivité) que vis à vis de l'engouement des religieux pour les mystères ou encore vis à vis de la crédulité, de la naïveté de l'homme du commun. En effet, ce n'est jamais au nom d'un devoir de croyance — pour cela, il faudrait plutôt compter sur Kant — ou d'une volonté d'ignorance que Nietzsche disqualifie la raison, mais à la rigueur au nom de ce qu'elle est en réalité et qu'elle masque de mensonges : un instinct qui au fil des nécessités vitales, historiques s'est affiné au point de faire oublier, le temps aidant, sa nature et ses fonctions pratiques. Après Kant mais pour d'autres raisons que lui, Nietzsche conteste (dans le sillage schopenhauerien) à la raison en général et à la science en particulier leur prétention à déterminer l'essence des choses.

Le non-conformisme affiché de l'écriture nietzschéenne procède d'une discussion radicale des tables de valeurs métaphysiques ; la raison et son ordre perdent ainsi leur hégémonie traditionnelle et le penseur se libère de l'obligation religieuse de leur sacrifier. Nietzsche ne prend des libertés de style que parce que d'une part, la prétendue nécessité de la méthode discursive est solidaire du culte métaphysique de la raison et que de l'autre, son efficacité semble comporter des dangers de stérilisation de la pensée. Il en est de même de l'esprit que du serpent : *"le serpent qui ne peut changer de peau périt. De même les esprits que l'on empêche de changer d'opinions ; ils cessent d'être esprit"* (Aur. V, 573). En d'autres termes, tout esprit qui se fixe et se fige dans un "sédentarisme" méthodologique (usage exclusif de l'intuition, de l'imagination, de l'instinct, du sentiment ou de la raison) s'embrigade et s'étouffe de lui-même ; la mort guette tout ce qui est monotone, monocorde et monochrome. La conception nietzschéenne de la pensée est résolument du côté de l'itinérance, du voyage (dont Ulysse pourrait avant Zarathoustra, être la figure archétypale — Ibidem V, 562) et donc aux antipodes des convictions qu'elle assimile à des prisons. Si le penseur s'installe ici ou là, c'est uniquement de façon toujours provisoire ; comme un élan qui retombe par moment, sa nature est dans l'inquiétude permanente. Nietzsche qui se voulait aux antipodes de Kant, un homme «sans-patrie», ne concevait pas sa philosophie autrement que sa vie faite de repos et de départs permanents. Il ne faut donc pas se laisser tromper par des mirages, par des patries de fait, par des poses sporadiques de la pensée : *"tous ces hardis oiseaux qui prennent leur essor vers le lointain, — certes, un moment viendra où il ne pourront aller plus loin et se*

percheront sur un mât ou sur un misérable récif — (...). Mais qui aurait droit d'en conclure que ne s'ouvre plus devant eux une immense voie libre (...)" (*Ibidem*, V, 575 «Nous autres aéronautes de l'esprit !»). Toute affinité que l'on remarquerait entre le propos de Nietzsche et celui d'un de ces prédécesseurs ne devrait autoriser leur confusion ; elle n'est que la forme avortée de son effort de singularisation. Le fait que Nietzsche cède quelquefois à l'irrationalisme, au poétisme, au lyrisme ne saurait justifier qu'on l'assimile à ces doctrines.

Le propos nietzschéen esquivé en toute lucidité la propension à s'installer dans telle ou telle topique, à se figer dans telle ou telle doctrine. C'est en cela qu'il rejoint paradoxalement la définition platonicienne du philosophe : il ne reste pas dans la caverne, il ne s'installe pas dans le confort quotidien des ignorants qui ne savent pas qu'ils ignorent, il n'est pas non plus rivé tel un dieu dans l'omniscience et la sagesse absolues, il est au contraire, celui qui pas à pas, étape après étape, sort de toute sécurité vers l'objet indéfinissable de son désir. En d'autres termes, à l'instar de Montaigne, Nietzsche mène des critiques qui apparaissent plus instruites de ce qu'elles abandonnent (l'esprit doctrinaire) que de ce qu'elles conquièrent (ou établissent), de telle sorte que leur propos constitue un éloge discret de la mesure. C'est dans cet esprit de modération (de méfiance vis à vis de toute démesure) que le mépris que Nietzsche vouait au Socrate moralisateur, "militant" de la croyance en la vérité se trouve tempéré par une profonde fascination pour l'autre figure de ce personnage sibyllin : la figure de Socrate "va-nu-pieds", inquiet, refusant toute sécurité idéologique, errant à Athènes. Cette image du philosophe traverse les âges puisqu'on la retrouve aussi chez Montaigne (le sage est un voyageur, homme sans assiette, son extase est aussi spatiale que spirituelle) jusqu'à Nietzsche compris (Zarathoustra l'intrépide voyageur, l'ami des chemins, des départs, des aurores, qui abhorre toute sécurité communautaire ou idéologique). L'écriture nietzschéenne répond et correspond à l'idée que Nietzsche se fait du penseur, de l'esprit libre dont il dit qu'il vit en marge de toute conviction idéologique, de toute dépendance vis à vis de la science (*GS*, III, 180). Contre l'image misologique et irrationaliste de Nietzsche, il faut donc avoir l'honnêteté de dresser celle d'un Nietzsche intéressé par la science, admirateur des vertus de la raison (en tant qu'intelligence pratique, force d'adaptation aux désagréments du réel). Nietzsche reconnaît et affirme l'intérêt pédagogique, formateur de la méthode (cohérente, rationnelle) ; elle forme l'esprit en le disciplinant. La philosophie s'est souvent, à juste titre, alliée à la science (comme garde-fou contre le miracle, contre les folies et fantaisies de l'imagination, contre les superstitions religieuses — pour "*démythifier les dieux et les enchantements*" (*LP*, II, 167). Nietzsche reconnaît par ailleurs l'importance des sciences en général et des mathématiques en particulier, en raison de leur finesse et de leur rigueur (*GS*, III, 246). Cependant, la volonté de logique à tout prix (le géométrisme spinoziste ou l'encyclopédisme hégélien) trahit une servitude profonde du penseur à l'égard de la raison qui peut paradoxalement représenter, comme le notera Heidegger, un grand danger pour la pensée dans son essence spirituelle : "Et la pensée ne commencera que lorsque nous aurons

appris que cette chose tant magnifiée depuis des siècles, la Raison, est l'ennemie la plus acharnée de la pensée" («Lettre sur l'humanisme» in Questions III, p. 79).

Tout en admirant Spinoza pour ses réflexions critiques sur le libre arbitre, la finalité et l'anthropomorphisme en général, Nietzsche voit dans la rigoureuse formulation mathématique de sa pensée le signe d'un asservissement de la philosophie à la tyrannie de la logique, de la pensée à la pure méthodologie. Penser et écrire exclusivement *more geometrico* trahit, chez le philosophe, une obsession de l'ordre absolu, au pire un besoin de ressembler au scientifique qu'il croit, à tort, indiscutable parce que cohérent, systématique, "objectif". Nietzsche semble dénoncer un certain complexe d'infériorité qui précipite le philosophe dans le dogmatisme et le mimétisme : pour échapper à la contestation, il veut, à tout prix et comme le scientifique, être rigoureux, sérieux, objectif, systématique, analytique, indiscutable, absolu. De ce fait, il perd sa liberté et capitule devant son devoir de vigilance (conscience critique) contre le dogmatisme des sciences (LP, II, 167). Sans nier les enjeux de la raison (analytique, discursive, logique), Nietzsche se démarque de la dévotion dont elle est l'objet auprès des scientifiques et des philosophes (PBM, 6°, «Nous, les savants»).

Après Schopenhauer, mais bien avant Heidegger, Nietzsche signifie que la science (entendons la raison discursive, analytique, scientifique) ne pense pas, mais s'en tient à mesurer, c'est à dire, à humaniser les choses. Pour Nietzsche, c'est Kant qui trahit cet anthropocentrisme irrépressible quand il soutient que, dans le processus de la connaissance, ce n'est pas la nature, le monde qui s'imposent et guident la raison, mais plutôt celle-ci qui pose les questions et oblige la nature à y répondre. La raison participe au nihilisme dans la mesure où elle substitue à la réalité de la vie (devenir), la facticité des concepts. Dans la science, ce n'est pas la réalité des choses que nous connaissons, mais plutôt et seulement nos catégories propres, nos mots, nos métaphores. Non seulement Nietzsche doute que l'homme rationnel ait jamais voulu véritablement connaître la vérité qu'il ne supporterait pas⁸⁸ (comme la religion et la morale ascétiques et contemptrices, la science participe aussi du nihilisme), mais encore, il tourne en dérision la passion des métaphysiciens pour la vérité. Nietzsche se montre conséquent en articulant à la critique de la passion métaphysique pour la vérité une critique des procédés méthodologiques qui sous-tendent la réalisation de cette passion. Il aurait été inconséquent de la part de Nietzsche de critiquer la passion pour la vérité sans critiquer ipso facto ce qui, en l'occurrence, était considéré dans la philosophie classique comme la voie royale de sa conquête : le raisonnement, qu'il soit logique, syllogistique ou dialectique. Toute explication conceptuelle reste nécessairement, du fait de sa complaisance dans les représentations pures, soit en dehors de l'objet même, soit en deçà de lui ; mieux que l'explication analytique, la description généalogique comprend les choses en exprimant le

⁸⁸Nietzsche, EH, av. propos, 3 "Quelle dose de vérité un esprit sait-il supporter, sait-il risquer ?".

devenir et le paradoxe qui les constituent. Tandis que l'explication substitue aux choses les catégories de l'entendement, la description cherche quant à elle à leur donner la parole, à les provoquer, à déployer leur polyvalence. Mais, si la préférence nietzschéenne va à l'interprétation, faut-il en conclure qu'elle supprime dès lors toute référence à la raison⁸⁹, et à sa judicieuse exploitation ? Nietzsche insiste sur la nécessité pour le philosophe et pour l'homme en général de former sa pensée à l'école des sciences (il voulait lui-même suivre des cours et acquérir des connaissances scientifiques) en l'éduquant par la rigueur de la méthode : *"l'école n'a pas de plus important devoir que d'enseigner la pensée rigoureuse, le jugement prudent, le raisonnement conséquent (...). C'est la raison à l'école qui fait que l'Europe est l'Europe (...)"* (HTH, I, 265 «La raison dans l'enseignement» — Laffont —). Même si Nietzsche se méfie constamment des idolâtres de la logique qu'il appelle «les tyrans de l'esprits», il concède néanmoins que, *"dans l'ensemble, les méthodes scientifiques sont une conquête de la recherche pour le moins aussi considérable que n'importe quel autre résultat : c'est en effet sur l'intelligence de la méthode que repose l'esprit scientifique, et tous les résultats des sciences ne pourraient, si ces méthodes venaient à se perdre, empêcher un nouveau triomphe de la superstition et de l'absurdité (...)"* (Ibidem, 635).

Comme on le voit, Nietzsche montre que l'acte de penser (l'apprentissage de la pensée) est indissociable du recours à une méthode. En cela, il s'allie à la lignée des philosophes depuis Platon jusqu'à Hegel. L'absence de méthode qui pourrait, selon la formule cartésienne (et selon la logique de Port Royal), régler et conduire la raison dans la découverte ordonnée de la vérité dans les choses ou dans la transmission des connaissances à d'autres, expose le penseur aux assauts de l'obscurantisme religieux, aux divagations superstitieuses. Mais, dès lors que la méthode cesse d'être un simple *organon* (conscient de ses enjeux et de ses limites) et qu'elle se trouve déifiée, idolâtrée, sacralisée (comme la raison, la conscience ou la volonté dans la métaphysique), elle mue en structure coercitive embrigadant et momifiant l'esprit. On peut soutenir en paraphrasant Descartes, que de la critique nietzschéenne du rationalisme, se dégage et se justifie l'idée que l'on "peut faire un bon usage de la raison". L'écriture nietzschéenne semble se tenir à équidistance de deux types de folie que dénonçait Pascal (*"deux excès : exclure la raison, n'admettre que la raison"*, *Pensées*, p. 111.). Il s'agit d'une exigence de mesure que seul l'esprit libre, non partisan, est en mesure de satisfaire. On peut donc, aux yeux de Nietzsche, avoir un esprit brillant sans sacrifier à la science (en témoignent les artistes — HTH, I, 264) ; tout en disciplinant l'esprit et du fait de leur carcan, les méthodes peuvent en réduire ou en émousser définitivement la finesse. Ce qu'il indique avant

⁸⁹Nietzsche n'a de cesse de rappeler (dans le *GS*, *Aur*, *HTH*, I, 251, 256, 257, 265, 266, 271) notre devoir de reconnaissance envers la science et, par-delà elle, à la raison. Nietzsche n'est pas l'adversaire de la raison, mais, d'une représentation abstraite et absolue que le philosophe classique en donnait. Le propos de Nietzsche est de nier non l'existence d'une raison chez l'homme, mais la croyance qui la place aux antipodes de la vie, du corps (instincts) et l'idée qu'elle serait un argument définitif de l'hégémonie de l'homme sur l'animal.

tout, c'est, dans ce domaine comme ailleurs, un véritable sens et art de la mesure qu'il attribue seulement à l'esprit libre.

A ceux qui lisent l'écriture éclatée de Nietzsche comme la phénoménologie de la folie, il importe donc de rappeler que, non seulement, le texte nietzschéen contient du poétique sans sombrer dans le poétisme intégral, mais encore que sa résistance formelle aux canons du discours philosophique traditionnel procède d'une critique profonde des représentations métaphysiques de la raison (Cf. «"La raison" dans la philosophie»). Cependant, il ne suffit pas de prendre acte de la rupture qu'opère Nietzsche d'avec la forme traditionnelle (systématique) d'exposition de la pensée, il faut encore éviter de mettre cette rupture au compte et au service de causes et d'écoles que l'auteur (critique de tout esprit doctrinaire) fuyait avec la même lucidité que celles de la tradition (formalisme logique, pensée systématique). L'adoption du style fragmentaire implique dans l'économie générale de la pensée de Nietzsche une véritable leçon philosophique ; il y a donc un intérêt philosophique, une pédagogie du fragmentaire qui plonge selon Nietzsche dans le style héraclitéen fait d'intuition royale, d'extase sibylline sans commune mesure avec le style parméniéen marqué quant à lui par une servitude de la pensée vis à vis de la logique (PETG, 9). Nietzsche aurait, de toute évidence, pu faire sienne la question de M. Serres : *"à quoi bon la philosophie si elle n'ouvre pas toutes les aventures, sans en interdire aucune, la science, la docte ignorance, la naïveté, la beauté, l'ivresse de Dieu ? "* (in Statues, éd. F. Bourin, 1987, p. 344) ; de son point de vue, seule importe la liberté de l'esprit qui suppose le sens de la mesure dans les engagements théoriques ou pratiques humains. A quoi bon la philosophie, si elle n'enseigne pas le voyage, l'incertitude, l'expérience et le tutoiement de l'inouï, de l'inhabituel, si elle ne détache pas l'homme des valeurs, si elle ne "désenclave" pas l'esprit de toute certitude (conviction, prison), de toute ivresse idolâtre (autisme) ? Si *"les convictions sont des ennemis de la vérité plus dangereux que les erreurs"* et si *"ce n'est pas le doute mais la certitude qui rend fou"*, alors également, les systèmes peuvent être considérés comme des carcans plus stérilisateurs et plus anesthésiants de la pensée que les aphorismes. Si Nietzsche est un philosophe à part, il ne l'est pas en tant que penseur "exotique" (étranger aux valeurs de la tradition occidentale), mais en tant que son propos se donne pour objectif de réveiller la pratique métaphysique de la philosophie d'un certain autisme (moral et rationaliste) dans lequel elle dérivait depuis Socrate. Le fragment garantit la théorie de l'esprit libre.

B2. 3. Théorie et pédagogie du fragmentaire.

"Tel est le désordre des Essais : un défi discret mais permanent à tout édifice qu'il soit politique, moral ou religieux" Poletti.

L'image de Nietzsche cristallise un grand nombre de fantasmes : à partir de lui, tout paraît nouveau, singulier, révolutionnaire, étrange. Des auteurs avaient, depuis l'antiquité, livré leur pensée sous forme poétique, morcelée, éparpillée sans que pour autant on ne doute de leur qualité de philosophes. De Parménide, Héraclite, Lucrèce, à Pascal sans oublier les empiristes anglo-saxons, les exemples sont légion. Même après Nietzsche, Kierkegaard défiera le culte de la logique et des totalités organiques, le systématisme formel qui avait atteint son apogée dans la pensée encyclopédique de Hegel. D'où vient que Nietzsche suscite tant de résistances et de réticences ? Chez Nietzsche, le fragment (que j'identifie délibérément à l'aphorisme pour caractériser l'écriture non systématique, non uniforme, non totalitaire) que l'on tient pour les débris d'une cohérence rendue impossible par la folie ou que l'on veut voir comme un début de système (un système imparfait, non réussi, une ébauche de système) n'est le témoin ni d'un défaut d'ordre, ni d'une haine de l'ordre. Chez Nietzsche, on ne saurait trouver qu'une forme de mépris dont la cible est, non l'effort par lequel un auteur s'efforce de "débrouiller" ses idées (pour se faire comprendre), mais la manie de l'ordre (l'idéologie de la raison : rationalisme). De ce fait, s'il n'y a pas, à proprement parler, de désordre, c'est parce qu'il n'y a pas de doctrine de la déraison.

L'aphorisme se veut le signe et le mode d'expression privilégiés d'une pensée consciente de sa finitude lisible à deux niveaux. Premièrement, toute pensée étant, selon Nietzsche, de nature (anthropomorphique) devrait reconnaître ses limites vis à vis de la réalité qu'elle représente. Une telle honnêteté impose qu'elle soit soucieuse de varier la perspective à partir de laquelle l'homme regarde, conçoit les choses. L'écriture aphoristique est la déclinaison polyphonique de la réalité (en tant qu'elle est devenir) : cette déclinaison "picturante" se fait sur tous les tons, selon tous les rythmes et selon toutes les perspectives possibles. Secondement, tout penseur devrait avoir la sincérité de ne pas prétendre restituer absolument la réalité, d'avouer qu'il ne s'agit que de sa vision (sa version). Ainsi, il présenterait sa pensée entière comme n'étant qu'une perspective possible (une opinion personnelle), parmi tant d'autres possibles, sur l'inépuisable réalité. De ce fait, chaque penseur donnerait même à travers le système qu'il a élaboré, un fragment (plus ou moins long et subtil) de réalité n'interdisant, en aucun cas, d'autres contraires ou complémentaires. Le fragment témoigne d'une volonté d'éviter le sectarisme, la démesure du fanatisme, d'une prudence de Nietzsche face à l'être en général qu'il se refuse à subsumer et à enfermer dans des catégories humaines, trop humaines (peu importe qu'elles soient conceptuelles, psychologiques, linguistiques, affectives). La pensée de Nietzsche procède d'une constante résistance à

l'ivresse de la certitude (dont l'autre nom est la conviction, la prison). En tant qu'écho de sa conception paradoxale du monde, son écriture transpire la prudence et l'incertitude qui habitent son esprit. Ce propos de Cioran définit comme par enchantement tout aussi bien la forme encyclopédique qui caractérise l'exposé de la pensée hégélienne que la nature et le sens du style nietzschéen : *"avec des certitudes, point de style : le souci du bien-dire est l'apanage de ceux qui ne peuvent s'endormir dans aucune foi"* (in Syllogismes de l'amertume, Gallimard, 1980, p. 11).

Selon la définition que Gide donne du classicisme (qu'il associe à la mise en œuvre d'une hiérarchie), un bon texte est une véritable architecture dont les éléments s'interagissent de façon presque mécanique : le mot obéit à la phrase qui obéit au paragraphe, lui-même obéissant à la page qui à son tour s'intègre au chapitre obéissant au livre lui-même soumis à l'œuvre. Les écrits de Nietzsche ne sont pas soumis à un tel formalisme mécanique pour une raison très simple : en faisant inconsciemment de l'ordre une fin en soi, cette architecture formelle, logique risque à tout moment d'occulter son origine humaine, son caractère nécessairement relatif pour se poser alors en absolu⁹⁰ et de la sorte, se substituer au monde. Nietzsche décèle dans la passion pour la vérité (et donc pour la voie logique qui y conduit) une manifestation du nihilisme. Bien qu'il critique lui aussi la métaphysique dogmatique et son rationalisme, aux yeux de Nietzsche, Kant n'échappe pas au nihilisme⁹¹. Le moindre ouvrage de Nietzsche nous renseigne sur le fait que l'homme, d'ordinaire incapable d'oublier (CIn., I & II), oublie cependant trop vite qu'il est à l'origine des valeurs qu'il défie, pour la simple raison qu'il a honte⁹² de son être, se méprise et dénigre la (et sa) réalité. L'homme est un animal incapable d'assumer ses faits (actes et facultés) comme tels à tel point qu'il leur invente une autre origine "dépersonnalisée" ou désintéressée (donc transcendante) ou rêve d'en faire des réalités par excellence⁹³. L'homme est enclin à croire à l'existence de "faits moraux" dès lors

⁹⁰En se systématisant, toute considération humaine sur le monde mue en idéologie dans laquelle les idées sont renvoyées les unes aux autres sans plus jamais être rapportées à la réalité complexe et changeante dont elles se voulaient l'explication. N'est-il pas le propre de l'idéologie que se donner pour une interprétation de la réalité alors qu'elle se substitue à elle ? La pensée systématique s'apparente de près à une grande toile d'araignée tissée et utilisée par l'homme pour recouvrir le réel : il s'agit d'une entreprise de re-création du monde par laquelle, le penseur en finit avec le devenir, l'aberrance par l'ordre et la sécurité qu'il apporte.

⁹¹Voir dans PETG, 17, p. 68. Nietzsche se moque de tous ceux qui, par le formalisme logique et l'obsession de la cohérence aseptisent le monde, le réduisent "à un pur et simple mouvement mécanique et pour ainsi dire à une figure mathématique animée. Il tourne en dérision particulièrement Kant qui, dans son Histoire naturelle du ciel, se vante de construire sous l'impulsion des lois établies du mouvement une totalité bien ordonnée qui ressemble tant à ce monde qui est le nôtre, qu'il ne pouvait s'empêcher de le tenir pour être celui-là même.

⁹²Nietzsche, VP, 87, p. 113 : "l'homme n'a pas osé s'attribuer à lui-même tous les moments surprenants et forts de sa vie, il a imaginé que ces moments étaient « passifs » (...)". Le mépris de soi dans la philosophie classique est pour Nietzsche la condition de possibilité de la religion. Le paradoxe de la philosophie classique consiste dans le fait qu'elle mêle la "négation de soi" (la vie, le monde, le corps) et "l'affirmation de soi" (la "substantification" du moi, la théorie du sujet, pure conscience, image de Dieu). cf. 264, 354.

⁹³Nietzsche, VP, 432, 433, pp. 473-474 : "Ne pas uniformiser (...) quel que soit le bizarre idéal que l'on suit (...), il ne faut pas exiger que cet idéal soit l'idéal par excellence (...). L'habileté des idéalistes qui ne veulent être que

qu'il a métamorphosé ses évaluations (ses jugements de valeur, ses catégories psychologiques) en "choses en soi" anonymes, en réalités objectives. Nietzsche dénonce sans cesse le mensonge, la malhonnêteté et les impostures du métaphysicien qui "introduit l'idée de Dieu pour extirper l'idée d'utilité" (VP, 217, «castratisme moral») ; il met en lumière chez l'homme moral la fourberie par laquelle celui-ci dissout ses responsabilités dans des exigences qu'il veut et dit universelles, valables et imposables à tous. Les impératifs catégoriques sont pour Nietzsche des moyens de dissolution de la dignité des individus dont tout homme d'honneur devrait avoir honte, des signes de la "grégarisation" de la vertu. Nous reviendrons sur cette fraude (la réification des évaluations) pour montrer que la philosophie nietzschéenne élucide la propension chez l'homme à ériger ses vues particulières en système, ses perspectives propres en dogmes et enfin, ses désirs en finalités objectives.

Chez Nietzsche, l'écriture non systématique représente un défi au culte de la raison et à ses démonstrations logiques, un art de résister à leur assurance (bonne conscience) et à leur autosuffisance. L'aphorisme est ce qui résiste à la tentation du système, ce qui signifie l'essence "exautique" de la philosophie nietzschéenne : contre la bonne conscience et l'autisme dans lesquels s'étaient enfermés les idolâtres de la raison, Nietzsche lance les fragments de son style comme des morsures cyniques. Le fragment représente une "violence" à l'encontre du discours encyclopédique et témoigne d'une faiblesse (modestie) en face de la réalité. C'est le propre du fragment que de rester par rapport à la réalité qu'il décrit, un jet, une esquisse, un signe et jamais une définition au sens classique (étymologique) du terme. L'écriture fragmentée et fragmentaire porte en elle-même un enseignement philosophique contre la tyrannie de la raison et de ses catégories sur la vie. Le Crépuscule des idoles⁹⁴ qui s'attaque dès ses premières pages à l'œuvre mortifère et momificatrice de la raison idolâtrée est la preuve que ce que fuit la pensée de Nietzsche n'est pas tant l'ordre, la cohérence logique que le fait et la folie de tout leur soumettre. Nietzsche ne s'en prend qu'à l'attitude du philosophe qui, travaillé et tenaillé par le besoin d'un *fundamentum inconcussum*, d'un sol ferme (si l'on en croit les traductions ordinaires, Parménide ne demande-t-il pas aux dieux rien qu'une planche pour survivre dans l'océan du devenir), se crispe et se fige dans la fabulation des arrière-mondes où tout est identique, permanent, sûr et éternel. De ce fait, il métamorphose sa faiblesse devant le monde, ce fleuve héraclitéen, en honneur ; il fait donc de l'aptitude au dénigrement de la réalité et de l'escapade hors du monde, des titres de noblesse, des critères de la dignité humaine. Comme on le voit, la critique nietzschéenne de la pensée

les missionnaires et les «représentants» d'un idéal : ils se transfigurent ainsi aux yeux de ceux qui croient au désintéressement et à l'héroïsme".

⁹⁴Dans le chapitre «"La raison" dans la philosophie», Nietzsche dénonce le culte et le goût de l'abstraction comme un refus de la vie, du sens historique. Les dévots de la raison croient faire honneur à une cause en la soustrayant au devenir, en la momifiant, en l'isolant dans le ciel pur de l'abstraction. Le philosophe comme l'homme de science, armés de leurs concepts, de leur passion pour l'objectivité et enfin de leur système de pensée, représentent à ses yeux, des administrateurs de la mort et donc du nihilisme.

systématique n'est pas une simple discussion stylistique, elle s'enracine dans sa théorie générale du monde dont la diversité interdit toute aseptisation méthodologique (tout système est toujours simpliste et simplificateur — PBM, 7°, 230 —).

Pour Nietzsche, outre le fait que la complaisance du philosophe classique dans l'esprit de système montre les dérives idéologiques de son esprit incapable de supporter l'incertitude, une telle attitude, quand bien même elle serait rassurante par sa clarté, constitue un danger d'appauvrissement de la vie de l'esprit qu'elle fige et sclérose. Nietzsche considérait tout faiseur de système comme un philosophe qui a interdit à son esprit de vivre, de pousser des rameaux puissants, comme un arbre, de s'étaler insatiablement ; et qui n'a pas eu de cesse qu'il n'en eût tiré cette chose morte, cet objet de bois, cette bêtise bien équarrie : un «système». Nietzsche semble donc soupçonner et fuir dans tout statisme méthodologique de réels dangers pour la liberté de l'esprit. Dans ce sens, le perspectivisme n'affirme pas tant le scepticisme pour lui-même (bien souvent, il masque des certitudes impénitentes), mais il reste subordonné à deux vérités : d'abord la conscience de l'irréductibilité de la vie et la résistance de la réalité à toute conception et représentation humaines quelles que logiques qu'elles soient, et ensuite le refus d'embrigader ou de stériliser les possibilités inexplorées de l'esprit. Il y a en filigrane dans le rejet nietzschéen des sectarismes, une volonté d'éprouver les multiples possibilités de l'esprit, de leur laisser leur chance au lieu de réduire l'esprit à cultiver et célébrer exclusivement ses facultés logiques.

A l'orgueil de la subjectivité transcendantale qui légifère, organise, fractionne et ordonne le monde du haut de sa "divinité arrogante", Nietzsche tente de substituer une certaine modestie à la fois intellectuelle et méthodologique. La pensée nietzschéenne est un éloge discret à "l'inclôture", une affirmation du charme de l'imperfection (GS, II, 79) qu'il nous faut cesser d'entendre à travers le concept de perfection comme un défaut. Une pensée philosophique, celle d'Héraclite par exemple, traverse les limites spatio-temporelles de sa naissance, échappe à la finitude historique plus par son aptitude à faire signe vers des énigmes que par la certitude de son auteur d'avoir résolu tel ou tel problème (la philosophie est la science des problèmes non résolus). Nietzsche refuse d'assimiler science et philosophie, car si une théorie scientifique (systématique) n'a qu'une valeur historique, la valeur d'une théorie philosophique est éternelle en tant qu'elle s'apparente à une œuvre d'art qui sait plus esquisser que dire.

Outre l'évidente similitude entre Nietzsche et Montaigne, notons qu'il pense aussi dans la perspective de Machiavel⁹⁵ (sans pour autant être un inconditionnel de la connaissance et

⁹⁵Machiavel enseigne dans son De Principatibus à ceux qui veulent faire une carrière politique un certain sens de la perspective, un art de la souplesse : comme ceux qui dessinent les paysages se tiennent en bas dans la plaine pour contempler l'aspect des montagnes et les lieux élevés, et se juchent sur celles-ci pour mieux

sans partager l'idéal déjà cartésien du "diable florentin" de faire de la connaissance l'instrument privilégié de l'action dominatrice) que la réalité (du monde ou de l'homme) n'est ni une entité homogène (*ne varietur*) ni une donnée univoque et que, par conséquent, son intelligence suppose une certaine flexibilité, un certain tact, un art méthodologique du penseur. C'est à cette condition que l'esprit philosophique conserve sa jeunesse, sa lucidité, sa vérité et sa liberté originelles. Nietzsche est philosophe dans la mesure où il "désassouplit" une tradition de pensée qu'il croit avoir sombré dans une léthargie, dans un "ronron moral" aussi bien sur le plan de ses méthodes d'investigation du réel que sur celui des représentations qu'elle s'en fait. En renonçant à la conception systématique (encyclopédique) et à l'écriture circulaire (totalitaire), non seulement Nietzsche réaffirme les droits du monde (de la vie) contre les prétentions de la raison discursive, analytique, mais encore, il théorise ainsi une liberté de l'esprit chère à Montaigne, respectueux de la valeur de la science, mais assez averti de ses limites pour ne pas lui ériger des statues, lui vouer un culte, en devenir le dévot. Le non que dit la pensée de Nietzsche à toute systématisation fait signe vers deux affirmations fondamentales : un premier oui à la diversité inépuisable du monde et un deuxième à la liberté de l'esprit de telle sorte qu'il contient aussi bien la propension de la raison à l'outrecuidance que le défaitisme des misologues ou la misanthropie des matérialistes qui ne savent donner aux choses leurs droits qu'en supprimant à l'esprit les siens.

L'aphorisme refuse certes de conclure et de totaliser, mais ce n'est pas pour autant qu'il ne porte pas le sens de l'unité ; au contraire c'est ce sens qui le fonde comme perspective, comme point de vue à la fois authentique et tolérant d'autres. En d'autres termes, les fragments de Nietzsche ne sont ni ces monades sans fenêtre sur l'extérieur, ni des "hérissons" recroquevillés sur eux-mêmes car, non seulement ils parlent de la même chose (des titres — participation verticale) et la disent diversement (entre fragments — participation horizontale), à l'opposé du système enclin à tout englober dans un discours formel, monotone et autosuffisant. L'écriture aphoristique consiste en un art de broder à l'infini et d'illustrer avec une attention et un regard toujours renouvelés (Aur. V, 433) une intuition unique, celle de la diversité constitutive des choses et leur irréductibilité à aucun système d'explication. Loin d'être un système d'explication des choses, le fragment est le mode favori de leur perception et de leur description, la variation itinérante ou le détail "polytone" de l'unique intuition nietzschéenne. Le fragment est l'instrument de représentation du devenir constitutif des choses, le moteur du "déplacement des perspectives", mais aussi ce qui indique la nature polychrome et polyvalente de la réalité. Nietzsche a horreur et s'ennuie très vite de ce qui est monotone, monocorde et monochrome. Nietzsche voulait se démarquer des penseurs classiques qui, selon lui, étaient restés aveugles aux couleurs (Ibidem, V, 426).

considérer les lieux bas, de même pour bien connaître la nature des peuples, il convient d'être prince, et pour celle des princes, d'être du peuple".

Dans son fond comme dans sa forme, le propos de Nietzsche (atopique et atypique) ne célèbre aucune idéologie (en tout cas pas celle du désordre ou du chaos, car si le monde est, comme l'indique la Volonté de puissance (385), "*jeu de forces*" divers, multiple, il est aussi un, "*immuable dans son ensemble*" — il n'y a qu'un seul monde, une unique réalité pour Nietzsche), mais il exige en toutes circonstances, sur le plan pratique de l'existence et sur celui théorique de l'intelligence des choses, un certain "sens de la mesure". C'est une telle exigence du sens de la mesure qui justifie la critique des diverses manières de sombrer dans la démesure qu'implique toute pensée systématique (Comte ou Hegel) tout comme c'est l'affirmation et la reconnaissance de ce monde comme étant l'unique et le seul réel qui justifie la guerre déclarée à toutes les formes d'arrière-mondes. Le sens de la mesure n'est pas le résidu obtenu par la négation de démesures contradictoires ; c'est plutôt l'intuition de la mesure qui commande et appelle le procès de toute démesure pratique et théorique. En ce sens, Nietzsche n'est pas un penseur "classique", il a affaire avec la philosophie classique sans jamais s'y réduire en raison de son refus du dogmatisme qui n'est que l'autre visage de la pensée systématique (Ibidem, 247 : Qu'est-ce qui est rétrograde chez le philosophe ? "*le philosophe type est ici dogmatique absolu ; — s'il a besoin du scepticisme, c'est pour pouvoir parler dogmatiquement de ce qui, pour lui, est l'essentiel*").

C'est non pour des raisons historiques, mais en tant que critique de la philosophie, puisqu'il l'évalue, la considère selon de nouvelles perspectives, que Nietzsche n'est plus philosophe à la manière de Platon, Descartes, Kant ou Hegel. Repensant l'itinéraire spirituel de l'Occident, Nietzsche s'en démarque en empruntant les sentiers de ses impensés, pré-supposés et croyances, en la contredisant (voir «Nous autres antipodes» in CWNCW) selon l'instruction pascalienne (se moquer de la philosophie, c'est proprement philosopher) Si Nietzsche se rit de tout système, c'est en connaissance de cause, c'est parce qu'il pouvait lui aussi livrer son propos de façon systématique ; mais, refusant toute idolâtrie (de la raison, de la logique, de la science), n'avait-il pas fait sienne l'idée pascalienne selon laquelle "rien n'est aussi conforme à la raison que de la contredire" ? En tout état de cause, Nietzsche conteste une certaine tendance à étendre et imposer à la philosophie les règles et les valeurs propres au domaine de la connaissance ; il ne croit pas que "l'«instinct de la connaissance» soit le père de la philosophie" (PBM, 1° «Des préjugés des philosophes», 6). La défiance que Nietzsche manifeste à l'encontre de cette faculté dont le philosophe classique et le scientifique se prévalent et se satisfont béatement, prépare et justifie à l'avance l'épistémologie moderne⁹⁶ qui donne la parole à l'autocritique de la raison dans les sciences. Nietzsche ne

⁹⁶Voir à ce propos, chez Bachelard, l'analyse des obstacles épistémologiques : outre les entraves extérieures, objectives, il y a surtout les entraves subjectives, psychologiques et affectives qui bloquent le progrès de la science de l'intérieur. Pour K. Popper, la théorie de la falsifiabilité procède de la certitude que le scientisme est le signe d'une sclérose de l'esprit proprement scientifique. La place qu'il donne à la critique dans les sciences témoigne du recours indispensable à la philosophie pour prévenir tout dérapage idéologique. Il reste que, chez l'un comme chez l'autre de ces deux épistémologues, la raison reste un absolu dans la mesure où l'idéal de

saurait pourtant être confondu aux épistémologues ordinaires puisque, à l'instar des philosophes classiques, ceux-ci s'en tiennent à un doute relatif, à la forme classique du scepticisme qui n'entame en rien la confiance morbide en la raison, la passion frénétique pour la vérité. Nietzsche douterait que les épistémologues contemporains aient jamais douté, comme il doutait que les sceptiques grecs aient jamais douté de l'existence de la vérité (elle était au fond du puits, se tenant à l'écart des sens).

L'option aphoristique de son écriture est au service d'une idée capitale chez Nietzsche : celle qui dénonce l'outrecuidance de l'homme dans le monde et qui, partant, s'attaque à la croyance métaphysique de l'hégémonie de la raison sur les autres instincts et facultés. Pour Nietzsche qui veut arracher la philosophie au service exclusif de la raison, celle-ci n'est plus qu'un détail dans l'histoire des instincts, dans l'histoire de l'homme qui n'est plus elle-même qu'un "presque rien" dans l'histoire universelle. Nietzsche semble refuser la hiérarchie traditionnelle (ignorance, opinion, science) car pour lui, toute connaissance rationnelle repose sur une volonté d'ignorance, tandis que l'opinion définie par Kant comme étant une croyance consciente d'être insuffisante aussi bien subjectivement qu'objectivement (CRP, «Théorie transcendantale de la méthode») se trouve valorisée et exhaussée au niveau de la science (ce qui limite les prétentions doctrinaires de toute théorie de la connaissance). Pour Nietzsche, chaque système (scientifique ou philosophique) en tant qu'ensemble ordonné de connaissances sur une réalité, n'est en définitive, malgré ce que voudrait croire son auteur lui-même, qu'une opinion, qu'une vue individuelle, une perspective personnelle du penseur. L'art propre à Nietzsche d'humilier la philosophie et les philosophes, c'est de montrer la vanité de leur prétention à l'absolu en dénonçant leur malhonnêteté, leur insincérité. Dans l'écriture délibérément morcelée (non totalisante), il s'agit non seulement de faire à la suite de Lucrèce, Épicure, Spinoza le procès de l'anthropocentrisme, mais aussi de réaffirmer à la manière de Schopenhauer que la réalité est incommensurable à tout instrument de mesure, qu'elle déborde les catégories discursives ou les ratiocinations explicatives de l'animal doué de raison (cf. Aur., V, 547 «Les tyrans de l'esprit»).

Il nous faut cependant nous défaire de l'idée que Nietzsche fonde une école opposable dans l'absolu à la philosophie traditionnelle (marquée par le rationalisme, constructrice de grands systèmes). Les rapports que Nietzsche entretient avec la raison et ses exigences sont non des rapports de rejet systématique, mais de discussion et de distance critiques. Entre le refus de toute référence à la raison et la disqualification de ses prétentions dogmatiques, la différence est grande. Ce qui est en question, ce n'est pas tant les moyens

vérité n'est pas remis en cause. La critique que mène Nietzsche contre la tyrannie de la vérité dans la métaphysique et dans les sciences dépasse le doute relatif chez les épistémologues qui ne sont bien souvent que les figures modernes des sceptiques antiques. Il ne suffit donc pas d'être un critique de la raison pour être nietzschéen. Il est des formes de scepticisme qui procèdent en réalité du ressentiment et d'un amour désabusé, qui désespèrent des faiblesses de la raison humaine à atteindre le vrai.

d'intelligence du monde dont l'homme dispose, mais plutôt son attitude dévote à l'égard de la raison (scientifique) qui masque mal le dégoût de la réalité et le goût de la servitude : l'incapacité de l'homme à assumer ces moyens comme tels, son manque du sens de la mesure, sa folie de tout "adorer", de créer des idoles, d'ériger des statues même au risque de se faire écraser. La preuve que Nietzsche n'est pas un adversaire systématique, un négateur inconditionnel de l'ordre (pensée cohérente, systématique), c'est qu'il salue son efficacité dans les mathématiques ; mais si l'exposé systématique sied au domaine scientifique, le penseur ne doit pas céder au vertige de vouloir soumettre toute activité de l'esprit à cette loi. Le refus de systématiser signifie chez Nietzsche un autre refus : celui de "dépersonnaliser, déshumaniser" son propos. Il indique de ce fait l'absurdité d'un "on pense", la misère de toute pensée anonyme, impersonnelle. Penser consiste en une décision personnelle.

De même que l'homme ne devrait pas avoir honte de son être, de son corps, de même le philosophe ne devrait, en aucune façon, vouloir à tout prix masquer la passion singulière qui l'anime et le fait voir, concevoir ou vivre le monde de façon particulière (voir la critique des idolâtres de la raison in C1). Le penseur qui systématise sa représentation particulière du monde ressemble à ces écrivains dont Nietzsche écrit qu'ils voudraient cacher leurs pieds (et en-dessous d'eux, la terre qui les porte). Toute volonté de généraliser son propos trahirait chez le philosophe une fuite et une négation de sa condition particulière, une «fuite devant soi-même» (Aur., V, 549) que Nietzsche assimile au mensonge, à la malhonnêteté. S'il se méfie de tout faiseur de systèmes et s'écarte de leur chemin, c'est, ne l'oublions pas, parce que pour lui, "l'esprit de système est un manque de probité !" (C1, «Maximes et traits» 26) envers la réalité d'une part et envers les autres auxquels il convient d'avoir la politesse de ne pas imposer ses propres normes et opinions.

B2. 4. Récupérations idéologiques de la critique.

"Le malheur des écrivains pénétrants et clairs est qu'on les prend pour superficiels et que, par conséquent, on ne se donne pour eux aucune peine : et la chance des écrivains obscurs est que le lecteur s'éténue sur eux et met à leur compte le plaisir que lui cause sa diligence"
(HTH, I, 181 «Deux sortes de méconnaissance» — Laffont —).

a. Deleuze et l'apologie de la différence.

Pour Deleuze dont l'interprétation rivalise de notoriété avec celle de Heidegger en France, dans la pensée de Nietzsche, les formes (aphoristique et poétique) mêmes "impliquent une nouvelle conception de la philosophie, une nouvelle image du penseur et de la

*pensée*⁹⁷. D'emblée, ce qui caractérise en son fond l'interprétation deleuzienne, c'est son souci de dissocier, démarquer Nietzsche de la tradition dans laquelle Heidegger l'enfermait (alors que Heidegger salue la continuité entre la tradition et Nietzsche, Deleuze ne voit que des ruptures systématiques sans compromis ; c'est ce que sanctionne J-F. Mattéi quand il qualifie la lecture deleuzienne de "chaos-errante" — NLN —).

Prenant acte de la forme non systématique du propos nietzschéen, l'auteur fait de Nietzsche une sorte de "révolutionnaire" de la pensée chez qui se mêlent une réelle nostalgie (du présocratisme) et un sens aigu du futur. Deleuze confine l'activité philosophique à une production permanente de concepts (élaboration de personnages conceptuels) : le philosophe serait alors un révolutionnaire, un créateur par négation, un homme du ressentiment. Cette vision industrielle fait de la pensée l'antichambre de l'activisme technique et de l'anarchisme politique. Avec Nietzsche deviendraient effective en théorie et en pratique la dérive et la déconstruction des principes, des totalités, des ordres que le rationalisme et la métaphysique avaient érigés et imposés à la pensée et à la vie. A mon avis, la pensée de Nietzsche n'est nullement au service d'aucune idéologie de l'excès. S'il est vrai qu'elle se démarque (par sa forme et son contenu) des grands systèmes philosophiques d'explication du monde, ce n'est peut-être pas pour les mêmes raisons que le pense Deleuze. Prenant le contre-pied de l'interprétation heideggérienne qui assimilait Nietzsche à la tradition métaphysique, Deleuze s'attache à le situer absolument aux antipodes des valeurs de la tradition. Mais un malentendu subsiste : Nietzsche ne reconnaît pas ces valeurs comme des réalités véritables, l'objet même de sa critique étant de révéler leur facticité ontologique et de les ramener de leur prétentions "surhumaines" (extra-humaines, non anthropomorphiques, objectives) à leur origine trop humaine. Dresser Nietzsche contre ce qui n'est pas, n'est-ce pas le sort de ceux qui restent prisonniers du charme des catégories métaphysiques ? Pour Nietzsche, si nous tenons les valeurs pour des choses, des réalités en soi, c'est parce que le temps (la durée) et le langage (la grammaire) nous piègent et nous trompent sur leur nature véritable (des catégories psychologiques, humaines). Nietzsche ne s'attaque donc pas à des réalités, mais dénonce les

⁹⁷Nietzsche, P.U.F., coll. Philosophes, p. 17. Il est vrai que Nietzsche est une autre espèce de philosophe que Kant ou Hegel par exemple, mais pour des raisons plus profondes que la forme de son écriture ! C'est sur des questions de fond que se joue la singularité de la pensée nietzschéenne. C'est la substance anti-kantienne ou anti-hégélienne de la pensée nietzschéenne qui impose et implique la forme de son texte et non le contraire ! Pour Deleuze, Nietzsche substituerait systématiquement selon lui la généalogie au rationalisme, l'interprétation et l'évaluation à l'explication etc. Il semble plus juste de soutenir que Nietzsche ne professe ni la suppression de tout recours à la raison, ni le règne sans partage de catégories irrationnelles, mais plutôt qu'il ne fait rien d'autre que confondre toute idolâtrie, tourner en dérision toute sédentarisation de l'esprit ou de la vie, toute bonne conscience, tout dogmatisme. Certes des textes de Nietzsche donnent raison à Deleuze, mais celui-ci l'enferme dans un carcan dualiste qui étouffe la portée critique et autocritique du propos nietzschéen. Pour moi, Nietzsche a essayé de défricher un sentier de liberté pour la pensée (l'esprit libre) qui renvoie dos à dos toute forme de démesure (rationalisme, irrationalisme, explication, évaluation etc.). Le moment "agressif, négatif" de la pensée de Nietzsche que salue et magnifie Deleuze est, à mes yeux, secondaire ; il précède, dans l'économie générale du propos nietzschéen, un moment "conciliateur, affirmatif" qui en fait une philosophie de la mesure. La négation sert l'affirmation comme le procès des démesures sert la mise en place de l'esprit libre .

procédures frauduleuses par lesquelles le philosophe classique tente de métamorphoser ses croyances et ses désirs en réalités objectives, rationnelles et universalisables.

Entre Nietzsche et la tradition socratique qui est métaphysique par son obstination à penser selon des catégories dualistes et à faire de *"la vie quelque chose qui doit être jugé, mesuré, limité, et de la pensée une mesure, une limite, qui s'exerce au nom de valeurs supérieures — le Divin, le Vrai, le Beau, le Bien"*⁹⁸, Deleuze semble voir ou construire une véritable et absolue dialectique des contraires. En dressant une telle logique de l'opposition, il en vient à surestimer, à mon avis, la tonalité empédocléenne (négative et négatrice) certes non négligeable dans la pensée de Nietzsche, mais qui, en réalité, seconde seulement la tonalité principale quant à elle, essentiellement affirmative (non frontale). L'interprétation de Deleuze (dont Sarah Kofman se veut l'écho) amplifie et prend trop au sérieux un aspect de la pensée de Nietzsche (l'adversité : Nietzsche intempestif) qui, malgré tout, semble pourtant marqué d'une tonalité ludique⁹⁹.

L'exagération de l'opposition entre Nietzsche et la tradition socratique comporte un risque majeur : en repoussant au maximum la tradition socratique loin de la voie singulière et solitaire frayée par Nietzsche, on court le risque de rendre inintelligible la polémique engagée par Nietzsche. La critique n'est audible qu'à la condition de maintenir en face d'elle son objet ; on voit difficilement comment il est possible de parler d'un Nietzsche marginal, dissident, sans identifier réellement la communauté dont il se démarque. L'exaltation deleuzienne de la différence culmine dans un isolement qui rend le propos nietzschéen étrange, inouï et révolutionnaire. Il importe donc de rappeler que, vis à vis de la tradition philosophique,

⁹⁸*Ibidem*, p. 21. L'interprétation de Deleuze est paradoxale dans la mesure où, affirmant d'une part que l'opposition (le dualisme) est ce qui définit l'essence de la pensée métaphysique, elle envisage d'autre part la critique de Nietzsche comme une nouvelle opposition. En caractérisant les rapports de Nietzsche à la tradition comme frontaux, opposés, Deleuze ne révèle-t-il pas la nature proprement métaphysique de son interprétation et ne fait-il pas aussi de Nietzsche un nouveau métaphysicien ? Le mode oppositionnel étant typiquement métaphysique, le Nietzsche de Deleuze, essentiellement "opposé et opposant" est, à mon sens, encore métaphysicien, un libre penseur et non un esprit libre.

⁹⁹Les oppositions frontales, empédocléennes (la gigantomachie) apparaissent comme un jeu qui ne répugne pas à l'auteur du *GS*, mais elles ne doivent peut-être pas nous faire oublier le fait que Nietzsche "reconnaît" Socrate, Platon comme les dépositaires d'une passion ayant marqué l'histoire humaine (les grands penseurs, les philosophes sont de grands événements). L'histoire de la métaphysique est certes une histoire de la folie humaine avec son cortège de fables, d'illusions, de préjugés et de ressentiment, mais elle n'en était pas moins nécessaire. Non seulement, elle a rendu possible une exploration et une affirmation des possibilités théoriques et spirituelles de l'homme, mais encore elle nous permet paradoxalement de faire l'expérience de la dignité de la folie (*GS*, I, 20). Après tout, si la métaphysique n'avait pas marqué l'histoire humaine et valorisé la spiritualité, Nietzsche n'aurait pu légitimement nous convertir vers ce qu'elle piétinait, niait : sans la passion aveugle pour la vérité dans le dogmatisme ou même le scepticisme métaphysique et scientifique, le propos nietzschéen serait sans objet, sans pertinence. Étant donné que Nietzsche reconnaît lui-même "(...) qu'une tyrannie de la vérité et de la science serait capable de faire apprécier hautement le mensonge (...)" (*GS*, I, 20), nous pouvons supposer que l'engouement classique pour le spiritualisme et l'exacerbation de l'instinct métaphysique pourraient paradoxalement indiquer la valeur de l'animalité, la richesse du corps, du monde et de la vie.

Nietzsche était bien plus soucieux de prendre des distances, de se démarquer que de s'opposer.

C'est, à mon avis, l'impossibilité dans laquelle se trouvent les interprètes de lire toute critique autrement que comme refus absolu et inconditionnel qui les condamne à n'avoir de Nietzsche que des approches idéologiques, doctrinaires, extrémistes. De telles attitudes s'appliquent mal à la polémique nietzschéenne qui apparaît bien au contraire subtile, nuancée et mesurée. La subtilité et les réserves que manifeste le propos nietzschéen ont été, jusqu'à présent, considérées comme des signes de contradictions internes. On a trop souvent assimilé chez Nietzsche la résistance au dogmatisme, le fait qu'il revienne sur ses propres avis pour les préciser ou les réviser (l'aptitude à la lucidité et à l'autocritique), à une incapacité pathologique à la cohérence. C'est la prudence du texte nietzschéen qui invalide d'emblée toute lecture idéologique, doctrinaire de sa critique. Nietzsche savait prendre parti contre lui-même, il allait même jusqu'à devancer certaines critiques possibles (il semble écrire ses textes avec, en tête, aussi bien avec des interlocuteurs ayant existé réellement qu'avec des interlocuteurs fictifs, des contradicteurs possibles) de telle sorte que son propos flexible indispose ou irrite même les lecteurs hâtifs, les disciples enflammés et sectaires : "Nos adeptes ne nous pardonnent jamais de prendre parti contre nous-mêmes ; car, à leurs yeux, cela signifie non seulement refuser leur amour, mais aussi compromettre leur intelligence" (HTH, II, 309). Tenaillés par les fièvres de leur esprit partisan, ils ne comprennent pas « dans quelle mesure le penseur aime son ennemi » et ignorent, que le véritable philosophe, le penseur loyal, n'est pas celui qui s'insurge contre la réalité ou les autres penseurs, mais qui sait mener aussi campagne contre lui-même (Aur., IV, 370). Ainsi, la critique telle que l'éprouve Nietzsche est constamment doublée d'une autocritique.

Contre la dérive idéologique et doctrinaire de l'interprétation et particulièrement contre les récupérations de la critique nietzschéenne par les anarchismes intellectuels ou politiques, J-F. Mattéi protestait à juste titre en soutenant que *"les interprétations contemporaines de l'auteur du Zarathoustra, françaises en premier lieu avec Deleuze, Derrida, Foucault ou Klossowski, pour ne rien dire ici de Bataille, se montrent avant tout sensibles à la rupture opérée par le philosophe au marteau, et saluent en lui le prophète du chaos — de la « chaos-errance » écrit Deleuze — qui a su frayer la voie aux « anarchies couronnées » où s'épuisent toutes les formes modernes du déracinement"* (NLN, « Nietzsche et l'étoile pythagoricienne », p. 65). La récupération de la critique nietzschéenne de l'ordre socratique au profit de l'idéologie du désordre provient essentiellement d'un malentendu sur la nature et les enjeux de l'anti-rationalisme nietzschéen : Nietzsche ne nie pas chez l'homme l'existence de la raison, il discute cependant son idolâtrie. Nietzsche n'est pas le philosophe de la "déraison", mais, comme Montaigne, Pascal, Kant et Schopenhauer, le penseur qui discute les prétentions et délires d'omniscience de la raison. Nietzsche ne saurait être raisonnablement tenu pour

l'idéologue d'une quelconque anarchie (au sens grec du terme) pour une seconde raison : l'idée de l'éternel retour (du même) induit, d'emblée, dans l'économie générale de sa pensée, l'idée d'une unité-unicité de la réalité à vouloir sans réserve (*amor fati*).

Il est étonnant que Deleuze qui est, après Heidegger, l'un des interprètes de Nietzsche à avoir été particulièrement sensible au thème (de l'éternel retour) ait néanmoins voulu entraîner la pensée nietzschéenne dans l'apologie des idéologies du déchirement¹⁰⁰. Mais, il nous faut reconnaître que, loin de s'en tenir à une psalmodie de Nietzsche poète, Deleuze reconnaît et salue le philosophe (de l'avenir) même s'il en fait trop vite un philosophe à part. Dans son interprétation, Deleuze a su, à l'opposé d'autres, éviter les représentations nihilistes de la volonté de puissance. Celle-ci n'est pas, comme on l'avait toujours soutenu, un instrument de destruction, de convoitise ou de domination, mais une force de création, de recréation des valeurs autres que celles promues par la tradition platonicienne. Tout à l'opposé de Heidegger, Deleuze se montre particulièrement sensible à la singulière nouveauté du propos nietzschéen même au risque de négliger, de taire ou de minimiser les convergences. A la différence de Fink qui, à force d'inventorier des points de convergences, ramenait la critique nietzschéenne à la tradition, fondait la nouveauté du propos nietzschéen exclusivement sur ses qualités artistiques, Deleuze considère que, par-delà les questions de la forme et du style de son propos, *"Nietzsche a mené la philosophie loin, hors d'elle-même pour qu'elle se connaisse et se reconnaisse comme l'ermite se découvre loin de ses sites habituels"* (*op. cit.*). A lire Deleuze, on aimerait croire que Nietzsche n'est donc pas étranger à la philosophie (c'est à dire un simple poète ou un idéologue politique), mais plutôt le penseur qui, de l'intérieur, crée en toute lucidité une dynamique par laquelle le philosophe se réfléchit, se dépasse et se reprend lui-même à la manière dont la conscience devient conscience de soi. Mais, l'interprétation deleuzienne déporte si radicalement le propos nietzschéen de la tradition philosophique qu'on a du mal à imaginer que persiste entre Nietzsche et ce qu'il subvertit quelque lien de communauté possible. Deleuze résume la critique nietzschéenne de Platon en un acte de "déterritorialisation", mais cet acte semble doublé d'une volonté proprement deleuzienne de transférer et de porter loin du domaine propre de la philosophie ce qu'il comprend sous le label de la "philosophie de l'avenir". Cette idée de "déterritorialisation" laisse planer des ambiguïtés qu'il faut relever. En tout premier lieu, Nietzsche suspecte la métaphysique de reposer sur un alibi (ailleurs), un non-lieu, un territoire fictif (arrière-monde, au-delà fabulé). Cela impose de comprendre la critique nietzschéenne comme étant plutôt un effort de "territorialisation", d'enracinement et de "redomiciliation" par excellence ; le thème de

¹⁰⁰Le propos de Nietzsche semble avoir toujours consisté en la recherche et l'affirmation de l'unité : éloge des Grecs qui ont su unifier dans la tragédie les tensions contraires de leur réalité, dénonciation de Socrate en tant qu'il est le chantre de l'opposition entre raison, vérité, pensée d'une part et corps, erreur, mort de l'autre. Nietzsche ne saurait donc être tenu pour l'idéologue du déracinement puisque son propos était de critiquer toutes les formes nihilistes de déracinement au nom de l'«amor fati», de la fidélité à la terre, de l'enracinement (l'homme **dans** le monde).

la "fidélité à la terre" (APZ) revient, à chaque détour de la critique nietzschéenne de l'idéalisme, comme un refrain qui indique qu'il concevait la philosophie non comme une activité révolutionnaire, mais comme une "humiliation" (humanisation) permanente de la pensée (réconcilier en l'homme la vie de l'esprit et celle du corps, rapporter la raison aux instincts du corps, relier la vie spirituelle à la vie animale). Nietzsche n'a de cesse de nous faire comprendre que avant lui, le philosophe (plus précisément le métaphysicien) vivait la "tête en bas", était sans territoire autre que celui de l'artifice (*facere, fari, fabulare*), était exilé, "infidèle à la terre", bref, prisonnier de l'abstraction. Nietzsche se vante d'humaniser (*homo*), d'humilier (*humus*) le philosophe, la philosophie.

La brutalité de l'opposition que lit Deleuze entre Nietzsche et le platonisme laisse croire que Nietzsche est l'autre absolu du philosophe (un philosophe "exotique", isolé dans sa singularité), alors qu'à mon avis, il se voulait l'autre du philosophe, c'est à dire le penseur critique qui s'efforçait d'arracher la philosophie traditionnelle à son autisme, à sa bonne conscience et à son narcissisme. C'est contre le consensus moral inconscient, contre l'habitude peu à peu installée de manipuler les fictions comme si elles étaient des réalités, des évidences, contre la tendance au "sommeil dogmatique" que se pose le questionnement nietzschéen : *"je me lançai alors dans une entreprise qui ne peut être celle de tout le monde: je descendis en profondeur, je taraudai la base, je commençai à examiner et à saper une vieille confiance sur laquelle nous autres philosophes nous avons coutume de construire depuis quelques millénaires comme sur le plus ferme terrain — et nous reconstruisions sans relâche bien que jusqu'à présent tous les édifices s'écroulassent: je commençai à saper notre confiance en la morale. Mais vous ne me comprenez pas ?"*¹⁰¹. Comme on peut le remarquer, tout en clamant sa différence, Nietzsche ne s'implique pas moins dans l'histoire de la philosophie (en témoignent les expressions suivantes : nous autres philosophes, nous, notre vieille confiance) ; en ce sens, Heidegger et ses disciples ne font que "défoncer des portes ouvertes" en répétant ce que Nietzsche avait lui-même reconnu. S'il fait le bilan de l'histoire de la pensée, il ne s'excepte pas pour autant de cette histoire. Autrefois espace narcissique de la parade du logos (en tant que parole et raison), de la subjectivité (transcendantale), de la morale (libre arbitre et volonté), la philosophie retrouve avec Nietzsche sa nature de mode particulier par lequel l'homme se rapporte au monde (sa nature de représentation, vision de la vie, alibi contre la vie).

A mon sens, Deleuze renforce et caricature les différences, les oppositions entre Nietzsche et la tradition de telle sorte que son interprétation laisse croire que, de Nietzsche à cette tradition, il n'y a de rapports qu'exclusifs. Cela revient à taire les subtilités et la souplesse

¹⁰¹Nietzsche, Aur, av. prop., 2. Ces propos de Nietzsche connotent très fortement ceux de Descartes, dépoussiérant les idées reçues en quête du "fundamentum inconcussum", même si Nietzsche, à l'instar de Montaigne, ne croit pas à la possibilité ou à la réalité d'un quelconque fondement inébranlable.

de la polémique nietzschéenne et partant, à "systématiser" la critique (la négation). La considération de l'originalité (revendiquée par Nietzsche lui-même) culmine chez Deleuze dans un radicalisme étranger à Nietzsche. La présentation qu'il fait de la philosophie nietzschéenne me paraît quelque peu schématique, brutale. Elle laisse croire que Nietzsche, substituant l'interprétation et l'évaluation à l'idéal de la connaissance, à la découverte du vrai, ou l'aphorisme, le poème au système et à la discursivité analytique, inaugure un futur lourd d'irrationalismes ou de mysticismes dans lesquels serait absolument supprimée toute référence à la raison. Mais, Nietzsche n'écarte la raison analytique que pour son dogmatisme et pour faire signe vers d'autres facultés (sens et intuition) et possibilités jusqu'alors ignorées, inexplorées ou méprisées. La critique que sa pensée mène contre la tradition fuit non pas tout recours à la raison, mais plutôt toute sédentarisation aveugle dans son usage (idolâtrie). En outre, dans son parti pris d'éloigner Nietzsche au maximum de la tradition philosophique, Deleuze nous représente Nietzsche comme un philosophe de l'avenir (dont l'horizon gît sous la tradition socratique, chez les penseurs physiologistes, artistes et interprètes, évaluateurs, en somme législateurs du monde) difficilement démarcable d'un nouvel idéaliste qui, revenu du ciel platonicien (lieu du Vrai, du Bien) et des mirages de l'apollinisme (idéal de la connaissance), prophétise une vie dégagée de la lourdeur des ratiocinations, des ruminations morales et déchargée du poids des tortures spirituelles traditionnelles. En érigeant une image de Nietzsche aux antipodes de Socrate qu'il représente comme l'initiateur de la "superstition" (sens latin) au détriment de la vie (*hic et nunc*), il fait inconsciemment de lui, un autre Socrate, pensant et agissant au nom d'autres idéaux. Nietzsche s'est pourtant défendu d'une telle image. La psalmodie de la négation chez Nietzsche conduit Deleuze à l'enfermer dans une dialectique malsaine, alors que le propos même de Nietzsche consistait d'une part à briser toute dialectique (dichotomie et dualisme étant des modes de représentations propres à la métaphysique) et de l'autre, à discuter tout idéal, tout idéalisme. Lisant Nietzsche dans une perspective dialectique, Deleuze fait de lui un combattant affirmateur de la vie dans la lignée de Lucrèce et de Spinoza contre les forces de la culpabilité morbide et du ressentiment, alors que le propos de l'auteur était de montrer que la vie n'est pas un énoncé (affirmateur ou négateur) du sujet, mais une réalité plurielle, autonome qui contient et détermine tout sujet malgré ses illusions d'autonomie (libre arbitre, volonté, raison pure).

Nietzsche ne saurait non plus être, comme le laisse supposer l'interprétation "in-chaos-errante" de Deleuze, le négateur inconditionnel de tout ordre puisqu'il ne cesse de rappeler contre les ordres fictifs nés de l'anthropocentrisme et de l'anthropomorphisme outranciers les prérogatives du seul réel (seul et unique ordre). La pensée nietzschéenne ne saurait être solidaire des idéologies hostiles à tout "principe" pour deux raisons capitales. L'œuvre de Nietzsche gravite autour d'un grand et unique principe qu'ont vu et mis en exergue Birault et Rosset : être une pure et joyeuse adhésion à la réalité quelle que douloureuse qu'elle soit dans l'espace et dans le temps (GS, IV, 276, 278). Ce principe d'adhésion

amoureuse est explicitement formulé dans le Gai savoir («Sanctus Januarius»), poétiquement dans Ainsi parlait Zarathoustra, mais aussi (négativement) dans tous les écrits où s'effectue la critique de l'idéalisme, de la métaphysique ou de la morale (autant de systèmes de démission et de défection de l'homme devant la vie, du monde, du corps).

Que Nietzsche se soit opposé à la philosophie classique, il n'y a aucun doute à ce propos. Mais, la vraie question est de situer le niveau du décalage, la teneur de la divergence entre lui et la tradition. Il faut donc savoir sur quels points et à quels niveaux s'effectue, dans l'histoire de la philosophie, la rupture entre Nietzsche et la métaphysique. Pour ce faire, il ne suffit pas de soutenir que Nietzsche renonce aux architectures classiques avec les hiérarchies et ordres qu'elles impliquaient ; car alors, cela impliquerait à tort que sa philosophie consiste à faire l'apologie de la confusion, du chaos, qu'elle n'affirmerait aucune hiérarchie, aucun ordre dans l'être, aucune priorité dans l'existence. Mais, comment Nietzsche peut-il être considéré comme philosophe si sa pensée ne procède d'un effort pour ordonner le monde, l'existence (l'expérience du monde) autour de quelque principe simple, si elle ne propose aucune vision du monde (quelle qu'éclatée que soit cette vision) ? Il faut convenir que ce n'est pas le refus de recourir à des principes, des hiérarchies, des structures ou des ordres qui consomme la rupture entre Nietzsche et la métaphysique, mais plutôt la critique qu'il mène contre la légitimité et la priorité que les métaphysiciens accordaient arbitrairement aux fictions (représentations) au détriment de la réalité (présente). Ce que la métaphysique détermine comme premier (principe, fondement) est considéré par Nietzsche comme secondaire, comme relevant de la pure fiction, de la fantaisie (donc du désir humain, trop humain — de sécurité). Pour Nietzsche, en soumettant systématiquement ce qui est au jugement de principes ou d'idéaux quelconques (Idées platoniciennes ou Idées régulatrices kantienne), la métaphysique témoigne d'une profonde implication du penseur dans le nihilisme (volonté d'assujettissement de la réalité à des idéaux ou désirs, volonté de simplification, de contemtion, d'assomption et donc refus de la vie telle qu'elle est, telle qu'elle se présente).

L'insistance de Deleuze à dresser de Nietzsche le portrait de l'adversaire absolu, le négateur des valeurs de la tradition philosophique montre non seulement qu'il croit, plus que Nietzsche lui-même, à la réalité de telles valeurs, mais encore qu'il récupère la discussion nietzschéenne du platonisme pour en faire la caution de sa propre théorie de "l'anarchie", du désordre et de la déliquescence du sens. S'il faut reconnaître la pertinence des analyses deleuziennes sur la nature et les fonctions du ressentiment, il importe cependant de rester critique vis à vis de l'importance qu'il accorde, plus que Nietzsche lui-même, à la négation. Comme l'explique Rosset, la négation (c'est à dire à la fois l'attitude critique, négatrice qu'adopte Nietzsche à l'encontre de la tradition et la confrontation empédocléenne qu'il établit entre sa conception du monde et celle des platoniciens) n'est que secondaire, n'est qu'une conséquence de l'affirmation, du oui. Nietzsche ne nie (les représentations classiques) que

parce qu'il affirme les prérogatives de la réalité que de telles représentations niaient (sa pensée est affirmative en ce qu'elle nie et discute toute négation). Dans un tout autre ordre, Mattéi aussi s'insurge contre l'interprétation deleuzienne de Nietzsche (qu'il accuse de "déplatoniser" massivement et brutalement le texte nietzschéen au point de ne plus pouvoir le préserver du chaos et de l'errance du voyageur privé d'étoile). Sa critique qui sera détaillée plus bas reste, à mon sens, porteuse d'ambiguïtés : elle voudrait d'abord, aux antipodes de Deleuze, réordonner (totaliser) le texte "errant" de Nietzsche à partir de deux catégories pythagoriciennes. Nul doute qu'une telle soumission du propos nietzschéen à la mystique pythagoricienne de l'ordre nie le fait que le "désordre" du texte nietzschéen ait été pensé comme véhicule d'un message philosophique.

Critiquant la "déplatonisation" idéologique du propos nietzschéen par Deleuze, Mattéi semble ne pas résister à le considérer comme une ultime variante du pythagorisme ; c'est ainsi que sa propre interprétation manifeste paradoxalement une tonalité heideggérienne (Nietzsche encore traditionnel). Contre Deleuze, mais comme Heidegger, Mattéi ramène, par la médiation pythagoricienne, la subversion nietzschéenne dans l'orbe de la tradition. Un souci commun rapproche cependant l'interprétation (pythagoricienne) de Mattéi à celle anti-platonicienne et anti-hégélienne de Deleuze : elles s'édifient à partir de l'intérêt qu'elles portent et accordent aux enjeux de la forme dans laquelle Nietzsche a livré son message. Entre le désordre (l'anarchie) que salue Deleuze et que refuse Mattéi, subsistent quelques malentendus et équivoques qu'il importe d'élucider pour mesurer la portée philosophique du propos nietzschéen. Contre les deux interprétations adverses, il nous faut montrer que chez Nietzsche, l'écriture fragmentaire¹⁰² ne saurait en aucun cas être la preuve d'une absence d'unité de son propos pas plus qu'elle n'est, comme le représente Deleuze, au service d'une idéologie du déchirement absolu. Montrer que le propos de Nietzsche comporte une certaine unité (un ordre) intrinsèque ne signifie nullement qu'il impose la nécessité d'être soumis au préalable à des catégories traditionnelles pour être lisible, compréhensible.

Nous verrons que le fait de recourir à un ordre mathématique pythagoricien pour structurer la pensée de Nietzsche consiste non seulement à supposer et laisser croire que le principe (l'intuition) dont elle procède se trouve ailleurs que dans l'œuvre même de Nietzsche,

¹⁰²Le fragment témoigne d'une certaine volonté de jeu, d'un plaisir des commencements et se trouve donc aux antipodes de la pensée systématique qui est plus soucieuse d'organiser, de hiérarchiser et de clore les éléments de la pensée en les totalisant. Si ce "donjuanisme" n'est pas étranger à l'auteur du *GS*, qui sait si bien se moquer de toute forme de sérieux, il nous faut en raison de l'option perspectiviste de sa philosophie, reconnaître que la complaisance dans le fragment témoigne avant tout d'une liberté et d'une souplesse de l'esprit humain à l'égard du monde et de la vie qui le débordent et lui sont incommensurables. Si le fragment signifie le privilège de la partie sur le tout, c'est au sens où tout rapport, théorique ou pratique, de l'homme au monde reste toujours partiel et même partial, incapable d'assumer sans réserve le tout de la vie. Le recours à l'aphorisme n'est pas un refus de penser l'unité ou la totalité, mais un art de rappeler la diversité constitutive et le caractère nécessairement varié de toute approche du monde.

mais encore, en multipliant les médiations, à condamner le lecteur à différer sans cesse la rencontre directe de Nietzsche dès lors subordonnée à celle de ceux dont Nietzsche avait toujours voulu se démarquer. S'il est certes nécessaire d'avoir lu Platon et intéressant d'avoir des notions sur la philosophie pythagoricienne pour comprendre les enjeux de la polémique engagée par Nietzsche (et, avant lui, Schopenhauer, après lui, Bergson ou Heidegger), il reste que si on en fait un absolu, une telle médiation finit par rendre le propos nietzschéen inaudible. Nietzsche n'a de cesse de prévenir contre le charme mystificateur des métaphysiciens qui ruse et font prendre leurs croyances personnelles pour des réalités en soi, des absolus. Autant il est utile de connaître Platon quand on lit Nietzsche, autant il est nuisible pour la compréhension de Nietzsche de se laisser prendre au charme de l'idéalisme, de croire Platon sur parole quand il soutient sa théorie des Idées (non subjectives, non psychologiques). Un minimum de métaphysique (de tradition) permet de comprendre Nietzsche tandis que trop nous prémunit contre lui. N'est-il pas légitime d'attribuer nos réticences à voir en Nietzsche un philosophe à part entière, une conséquence du fait que, avant lui, la plupart des philosophes classiques nous ont généralement livré leur propos selon un mode architectural, dans un discours soumis aux exigences de la logique (sous forme de systèmes dans lesquels les parties s'articulent et s'enchaînent comme des moments interdépendants d'un tout organisé) ?

On serait malhonnête d'exiger du propos nietzschéen qu'il se mette au pas de ce culte de l'ordre logique traditionnel avant d'être crédible, philosophique, puisqu'il discute la légitimité même d'une telle méthode d'approche de la réalité. Si le propos de Nietzsche n'est pas systématique, c'est toujours en connaissance de cause et le fait qu'il se complaise dans le style aphoristique n'implique aucunement qu'il soit dépourvu de toute cohérence. Si l'unité du discours est la condition sine qua non de toute pensée philosophique, celle de la pensée nietzschéenne ne repose peut-être pas sur un ordre mathématique latent qui sous-tendrait le désordre patent, mais plutôt sur le fait que les diverses considérations sont autant de remarques, de nuances subtiles et de fines perspectives au service d'une seule et même intuition qu'elles illustrent et détaillent chacune à sa façon (en se contredisant quelquefois l'une l'autre, mais se complétant souvent, concourant au même objectif). A force de suspecter le fragmentaire d'être le signe d'un défaut de cohérence et de clarté, les inconditionnels de la logique n'en viennent-ils pas à en sous-estimer les vertus pédagogiques et les enseignements philosophiques que Nietzsche, comme Héraclite, Montaigne, Pascal, F. Bacon avant lui et bien d'autres dans sa postérité, a voulu y faire passer ? Si l'écriture nietzschéenne n'est pas systématique, si elle s'égare du style classique, c'est non par ignorance, ou par mauvaise foi, mais par licence. Elle n'est pas "prélogique", Nietzsche est trop conscient de la misère de tout excès logique, bien instruite des dérives dogmatiques de toute pensée systématique.

b. Réordonner et totaliser Nietzsche ?

«Attention aux systématiques !») : " (...) ils veulent se présenter comme des natures achevées, d'une force monolithique" Nietzsche, Aur., IV, 318.

Contre les interprétations faites par Deleuze, Derrida, Foucault particulièrement sensibles aux significations de l'éclatement formel du propos nietzschéen, un autre type d'interprètes mérite d'être mis en scène et questionné. Il s'agit de ceux qui, comme J-F. Mattéi, persistent à penser que l'écriture aphoristique n'est désordonnée et chaotique qu'en surface, qu'elle recouvre en profondeur un ordre secret (et donc un sens caché) que la postérité aurait pour tâche de découvrir. Malgré le fait que Nietzsche ait fustigé et tourné en dérision le culte métaphysique de la logique (formalisme dérivé de l'idolâtrie de la raison) et l'ivresse doctrinaire des philosophies totalisantes (telles que celle de Hegel), deux interprètes contemporains très bien intentionnés à l'égard de Nietzsche lisent et présentent son œuvre comme un véritable système masqué (Mattéi), comme une totalité (Granarolo). L'œuvre de Nietzsche est louée pour des vertus qu'elle a toujours suspectées, critiquées ou même rejetées ; comme chacun le sait, Nietzsche n'a, en aucun cas, caché sa préférence pour la pensée non systématique, non totalisante. Non content de critiquer et de défier l'écriture systématique, tout ce qui est "arrondi", parfait, circulaire (encyclopédique), Nietzsche ne s'est pas privé de saluer le «charme de l'imperfection» (GS, II, 79). A en croire ces deux auteurs, Nietzsche qui professait une ambition de penser loin de tout esprit doctrinaire, en marge des totalités (hégéliennes) aurait néanmoins, en toute connaissance de cause (et non malgré lui), construit un système de telle sorte que son propos reproduirait et servirait un ordre antique (pythagoricien ou présocratique) sans lequel il resterait inintelligible.

Comme on le voit bien, à l'instar de l'assimilation heideggérienne, mais avec des arguments autres, Mattéi nous propose, des écrits de Nietzsche, une interprétation qui magnifie les parentés et ressemblances, une certaine communauté (de forme, de méthode avec Pythagore) au détriment de la distance et des dissemblances, une certaine solitude. Nietzsche serait une variante ultime d'un ordre traditionnel, ante-platonicien et nous aurions tort de déduire du fait superficiel de l'incohérence que son propos n'aurait aucun fil conducteur, aucune unité. Quand Granarolo parle de totalité(s) dans la pensée nietzschéenne, il récuse la thèse du désordre et subsume l'éclatement aphoristique du texte nietzschéen sous l'éclairage des thèmes complémentaires de la vision et du futur. Elles ont beau manifester de la sympathie à l'égard du propos nietzschéen, et outre le fait qu'elles semblent se moquer royalement de la préférence que Nietzsche affichait pour «les charmes de l'imperfection» (GS, II, 79), pour la sentence, l'affirmation (style héraclitéen), pour les «effets certains de l'inachevé» (HTH, I, 178), ces deux lectures soucieuses de totaliser et de réordonner les fragments de Nietzsche suscitent une même question : l'affirmation de l'unité du propos

nietzschéen passe-t-elle nécessairement par les idées d'ordre ou de totalité qui restent dépendantes de l'idée de système ?

Mattéi soutient l'idée selon laquelle l'errance qui caractérise l'apparence du propos nietzschéen serait sous-tendue et gouvernée par les catégories pythagoriciennes du nombre et de l'étoile. Malgré son éclatement et sa dispersion, le propos nietzschéen aurait donc une logique et une cohérence dont les fondements se trouvent enfouis dans la lointaine tradition mathématique. Certes, l'idée selon laquelle Pythagore serait la figure lointaine qui éclairerait l'agencement intrinsèque des fragments nietzschéens (et organiserait en profondeur leur disposition hasardeuse) arrache le propos de Nietzsche à la déraison et à la dérision (auprès de ceux qui y voient un désordre pathologique, une écriture marquée par la déraison), mais son intérêt justifie-t-il sa légitimité ? L'interprétation de Mattéi n'est pertinente qu'à la condition de supposer que Nietzsche était mathématicien sans le savoir ou de nier que Nietzsche ait critiqué, dénoncé et ridiculisé en même temps que la pensée systématique, l'idéologie de l'ordre et partant, toute mystique du nombre (l'idolâtrie de la raison "calculatrice"). Il convient de garder à l'esprit que Nietzsche se targue d'avoir introduit en philosophie une nouvelle méthode d'approche des problèmes et de compréhension des questions morales. La généalogie initiée par Schopenhauer a été largement utilisée par la rupture nietzschéenne vis à vis de la tradition discursive. Si Nietzsche affichait constamment sa préférence pour Héraclite au détriment d'Aristote, c'était parce que pour lui, la philosophie survivait à la méthodologie purement scientifique et s'arrachait à ses contraintes formelles : *"l'exposé mathématique n'appartient pas à l'essence de la philosophie"*¹⁰³. Aux yeux de Nietzsche, *"une affirmation agit avec plus de force qu'un argument (...) car l'argument éveille la méfiance"* (HTH, II, 295 «Affirmer est plus sûr que démontrer» — Laffont —).

Avant de détailler l'argumentation que propose Mattéi, notons que l'intérêt véritable de son texte provient du fait qu'il s'inscrit dans une polémique contre ce qu'il considère comme les mésinterprétations deleuzienne et derridéenne. Il remarque et fustige chez Deleuze une certaine naïveté à l'origine de son exaltation excessive du phénoménisme nietzschéen. Trop sensible à la superficialité du texte nietzschéen, Deleuze aurait été ipso facto, aveugle et inattentif à sa logique cachée. A ses yeux, Deleuze aurait trop vite cédé aux charmes et promesses de la violence du propos nietzschéen à l'encontre de la tradition. Trop intéressé par la "rupture nietzschéenne", Deleuze aurait, en définitive, sous-estimé ou méconnu le fait que, par-delà la singularité affichée de l'écriture nietzschéenne, subsistait entre elle et la tradition platonico-pythagoricienne une profonde et irréductible communauté. Alors que

¹⁰³Nietzsche, *LP*, I, 53, p. 69. Pour Nietzsche, la pérennité de la pensée héraclitienne se fonde sur son caractère non systématique, sur son exposé non scientifique. "La rigoureuse formulation mathématique (la méthode *more geometrico* de Spinoza), qui faisait sur Goethe une impression si apaisante, n'a justement plus guerre de *valeur* que comme moyen d'expression esthétique" (*LP*, I, 49, pp. 66-67).

Heidegger soutenait que Nietzsche était un platonicien inconscient, Mattéi fait de lui un pythagoricien masqué par l'apparent désordre de son propos. Mattéi propose une lecture "ordonnée" de Nietzsche sous le double éclairage de la numérologie (nombre, chiffre) et de l'astrologie (l'étoile), qui à son sens, servent d'une part de fil conducteur secret dans le labyrinthe des textes et rythme d'autre part la solidarité secrète, lointaine mais réelle de Nietzsche avec la tradition dont les uns et les autres ont tendance à l'isoler. L'auteur réfute et dénonce l'idée que le propos de Nietzsche ne serait pas de nature philosophique comme il déjoue les pièges d'une opposition absolue et idéologique¹⁰⁴ de Nietzsche à la philosophie classique.

Relisant les éclats du propos nietzschéen à la lumière lointaine et proche de l'étoile, l'auteur de l' Ordre du monde relit le chaos des aphorismes sous ("*le signe cosmique (qui) oriente la marche du penseur, sans commune mesure avec l'errance du nomade «dispersé parmi les hasards et les choses » (Z, III, 1)*" NHG «Nietzsche et l'étoile pythagoricienne», p. 67). Cette lecture lucide, nourrie de la certitude que, malgré son foisonnement et sa diversité, l'écriture nietzschéenne comporte quelque unité, est à mon sens d'un intérêt certain dans la mesure où elle veut arracher les aphorismes de Nietzsche au délire, aux incohérences de la pathologie turinoise. Elle confond et disqualifie ainsi les interprétations qui associent dans l'œuvre désordre logique et absence d'unité. Il reste néanmoins qu'elle apparaît à son tour comme un art de ramener l'énigme de la singularité nietzschéenne à la lumière reposante et rassurante de la communauté (pythagorico-platonicienne). Prévenant dans l'interprétation "chaos-errante" de Deleuze le danger d'un total déchirement du texte de Nietzsche (et partant le risque d'accentuer les distances entre lui et la tradition philosophique), Mattéi nous suggère une lecture "cohérente" de l'œuvre nietzschéenne ; celle-ci obéirait encore et malgré toute sa violence subversive aux impératifs formels du discours philosophique classique. Contre la frénésie propre à Deleuze de faire **dériver** le propos nietzschéen loin des formes traditionnelles de la philosophie, Mattéi "découvre" sous les décombres chaotiques des fragments, une logique "traditionnelle" (pythagoricienne) par laquelle tous les écrits de Nietzsche seraient miraculeusement sauvés de la déraison et dès lors, encore intelligibles. Il s'ensuit d'une telle entreprise de récupération du propos nietzschéen que Mattéi part du principe que seul, le texte qui garantit sa démarche par la raison mathématique est philosophique. Philosopher imposerait alors que le penseur soit, en quelque façon, mathématicien. En subordonnant le propos nietzschéen à la mystique pythagoricienne de l'ordre, Mattéi risque de nous conduire en réalité et en définitive à Platon qui n'admettait en

¹⁰⁴Derrida et Deleuze magnifient dans la philosophie de Nietzsche, l'aspect déliquescent, indéterminé, décentré, dérégulé, l'absence de système, de principe, d'ossature, d'épine dorsale et donc d'unité (Nietzsche fou). S'ils ont raison de reconnaître en Nietzsche le critique de la pensée systématique, ils semblent néanmoins avoir tort en surestimant et en exploitant la forme éparpillée et errante du propos nietzschéen. Mattéi récuse l'idéologie du désordre qui induit l'illusion que Nietzsche n'aurait finalement plus rien à voir avec la tradition philosophique.

philosophie que les géomètres (que nul n'entre ici s'il n'est géomètre). Son interprétation est donc analogue à celle défendue par Heidegger (Nietzsche, un platonicien masqué) quand bien même elle ne recourrait pas aux mêmes procédures d'assimilation. Mattéi recourt à un calcul qui établit de façon presque symétrique que, non seulement, Nietzsche aurait pensé et voulu son texte tel qu'il nous l'a livré, mais encore qu'il l'aurait "contenu" (*cum-tenere*) dans les limites raisonnables d'un art précis (d'une véritable architecture). Derrière l'apparent chaos de l'œuvre, il y aurait chez Nietzsche une symétrie interne cachée, il y aurait une implacable arithmétique éclairée par une clarté astrale et numérique déjà à l'œuvre chez Pythagore. Une telle interprétation renvoie la prétendue incohérence du propos nietzschéen à l'incapacité des lecteurs de se hisser à sa logique cachée ; de ce fait, les défauts seraient non de conception (intrinsèques au texte nietzschéen), mais seulement de compréhension (imputables aux lecteurs).

En tout état de cause, on peut se demander si le besoin d'ordre et de logique assez manifeste dans cette lecture arithmétique ne met pas en lumière un non à l'écriture déchirée, aphoristique ? Nietzsche semblait prévoir dans les tentatives de remaniement de son style, les formes les plus subtiles de refus de sa pensée, lui qui soutenait que *"corriger le style, cela veut dire corriger la pensée, et rien d'autre ! Qui ne l'accorde aussitôt, on ne l'en convaincra jamais"* (VO, 131). Si le détour par Pythagore s'impose comme passage obligé et comme condition déterminante pour que devienne visible la nature philosophique du propos nietzschéen, il nous faut en déduire que tel quel, ce propos ne saurait prétendre être philosophique. Mattéi ne fait-il pas sur le plan de la forme du propos nietzschéen, ce que Heidegger fait sur le plan du fond : ramener Nietzsche à la tradition en surévaluant les convergences au détriment des divergences pourtant appréciables ? Ce sont les variantes de cette tendance (heideggérienne) à l'assimilation et à la réduction quelquefois hâtives du nouveau à l'ancien, que mettait déjà au jour et dénonçait K. Jaspers. Le non à Nietzsche n'est pas seulement brutal, franc ; il peut aussi prendre les allures d'un oui et c'est en ce sens qu'il est plus pernicieux. La plupart des interprètes qui considèrent comme problématique et suspecte la forme du propos nietzschéen révèlent, par leur goût pour l'ordre, qu'ils considèrent la "systématicité" du discours comme étant la condition suffisante de toute pensée philosophique. Par leur méfiance vis à vis du style aphoristique, ils trahissent leur propre servilité mentale à l'égard d'une coutume, une méthode de fait (dont l'hégélianisme fut l'apogée) qu'ils érigent en loi, en méthode de droit et qui se trouve être la cible du propos nietzschéen ?

Il est aussi difficile de démontrer qu'un "livre" (exposé systématique qui livre des vérités, aboutit à des conclusions logiques au bout d'un raisonnement méthodiquement progressif) n'est pas, en définitive, un aphorisme (une opinion) plus ou moins long (mais qui ne s'avoue pas tel) que de prouver que l'aphorisme n'enseigne rien. Peut-être l'aphorisme est-il,

en son fond, aussi riche de vérité que l'exposé systématique tout en étant, quant à sa forme, plus pauvre que lui en matière de présomption. S'il manque quelque chose à l'aphorisme, c'est moins la capacité à dire intelligemment quelque chose que la folie de croire venir à bout du réel par une construction et un agencement irréprochables de "chaînes de raisons". S'il est indéniable que l'exposé systématique (propre à ceux que Nietzsche appelle "les plumes lourdes", — VO, 137 —) comporte des vertus pédagogiques et didactiques certaines, il n'en demeure pas moins qu'il ennuie par la tautologie de ses syllogismes les esprits vifs, intuitifs et qu'il épouvante les esprits conscients de leur nature et de leurs limites en face du monde divers et paradoxal. L'écriture aphoristique défriche non seulement des voies diverses et complémentaires d'observation et de considération de l'être qui se dit, selon l'expression aristotélicienne, "en plusieurs acceptions", mais affirme son unité à partir de la source unique d'où jaillissent les fragments comme ses organes. L'unité d'un texte ou d'une pensée philosophique provient-elle plus de la qualité de la conjonction pure des "êtres de raison" que de l'unique et singulière intuition que son auteur tente d'élucider par mille détours ? Les fragments de Nietzsche dérivent d'une "vision d'un divers infini" et c'est ainsi qu'elle professe et justifie la possibilité et la fécondité de "l'infinie diversité d'une vision". Avant de constituer une solution de parade à tout sédentarisme méthodologique ou le remède à tout sectarisme, le "perspectivisme" nietzschéen provient d'une intuition de l'éclatement constitutif de l'être (du monde) que célèbre l'aphorisme 385 de la Volonté de puissance.

Comme Mattéi ou Granarolo, il s'agit, ici, d'indiquer que l'œuvre de Nietzsche (souvent représentée comme une phénoménologie de la folie) n'est pas dépourvue d'unité, tout en signifiant contre eux qu'il n'est pas absolument nécessaire de recourir aux concepts d'ordre (mathématique) ou de totalité pour fonder la réalité d'une telle unité. La question qu'il convient de poser porte donc sur la nature même de cette unité. Quand nous parlons d'unité, ce terme peut caractériser aussi bien l'enchaînement des parties d'une figure géométrique, d'une pensée, comme elle peut aussi s'appliquer aux diverses expressions d'une même substance. Entre les parties d'un ensemble défini que nous pourrions disséquer, il y a autant d'unité qu'entre, par exemple, les mille et une gouttelettes d'eau jaillies d'une même source, peu important l'ordre dans le temps ou dans la manière de leur jaillissement. L'intuition unique qui fonde l'unité du propos nietzschéen consiste dans l'affirmation de la "non opposition" (non dualité) des choses. Malgré tout ce qui les sépare dans l'approche des choses, la pensée tragique et la pensée dialectique ont en commun une conscience de l'unité des choses. La première affirme l'unité dans le paradoxal (la surface est aussi la profondeur des choses) tandis que la seconde la confirme dans la contradiction (la surface s'oppose à la profondeur en tant qu'elles sont les deux faces de la même réalité).

Si donc, pour confondre et défier ceux qui, comme P. Boudot, relisent l'œuvre de Nietzsche au kaléidoscope ténébreux de ce qu'un consensus trouble désigne comme "folie"

(l'œuvre serait une folie, écrite par un fou), il est pertinent de montrer les avantages des interprétations unifiantes, totalisantes de Nietzsche, il convient de résister à leur propension frénétique à systématiser. Si, en renonçant à la forme d'exposition systématique et réfutant la morale, Nietzsche fait preuve de folie, ce qui l'est au plus haut point, c'est que l'on s'accorde néanmoins sur le bénéfice qu'il y aurait à exorciser, à tamiser son propos par une herméneutique rigoureuse. Arguant du fait que Nietzsche a eu "plusieurs vies", l'on introduit dans la structure éclatée de sa pensée une duplicité qui justifie et appelle plus que de raison la manie de l'herméneutique. L'on révèle ainsi, par l'obstination à chercher plusieurs et d'autres Nietzsches dans Nietzsche, une réelle incapacité à le prendre "au sérieux", comme il se donne, tel que son propos se livre. Nietzsche apparaît dans cette perspective obscurantiste comme le penseur qui se serait joué de nous, ses lecteurs, comme le "philosophe masqué" qui n'aurait jamais cru ce qu'il soutenait, qui aurait relégué la vérité et le sens de son propos ailleurs que dans son texte aphoristique. Refuser de l'entendre comme et là où il se donne ne saurait mettre au jour que la mauvaise foi et le moralisme impénitents de ses lecteurs. Ces deux défauts majeurs de l'interprétation s'affirment massivement dans la critique menée par W. Baranger quand il nous prévient contre la fourberie de Nietzsche en martelant qu'il "ne faut pas se tromper sur le compte des sarcasmes innombrables dont il charge la morale" parce que selon lui, *"la pensée de Nietzsche est avant tout la pensée d'un moraliste, et même d'un immoraliste, c'est à dire d'un homme qui prend la morale plus au sérieux que les autres (...)* chez Nietzsche, tout se ramène à des problèmes éthiques (...). Nietzsche n'est jamais un amoraliste"¹⁰⁵. Il suffit de remplacer dans ces tirades "sarcasmes" par fragments, "la morale" par l'ordre (le système) pour comprendre que les lectures totalisantes ne font en définitive, rien d'autre que refuser Nietzsche tel qu'il est et tel qu'il se voulait (un penseur non systématique, non idolâtre de l'ordre). Il est possible de soutenir la réalité d'une unité du propos nietzschéen sans pour autant ramener cette unité à celle d'un système. Les écrits de Nietzsche puisent leur cohérence, leur unité et leur souffle dans une intuition unique à laquelle Nietzsche est resté fidèle tout au long de ses œuvres : l'idée que ce que le métaphysicien distingue et oppose est profondément un (le spirituel et le corporel, la raison et l'instinct, la surface et la profondeur, l'apparence et la réalité). Cette intuition de l'unité de la réalité accompagne la pensée nietzschéenne dans sa critique du dualisme constitutif de l'interprétation métaphysique du monde.

¹⁰⁵Pour connaître la pensée de Nietzsche, p. 10. Nietzsche n'a aucune raison de soutenir ce qu'il ne pense pas. Il est sincère quand il prétend ne pas prendre les questions morales au sérieux ; il ne nous reste plus qu'à reconnaître que le sérieux pour ces questions se trouve plutôt du côté de W. Baranger qui, manifestement, n'arrivait pas à croire en la simple possibilité d'une critique de la morale.

c. Détails et détours d'une intuition unique.

Il est absurde de penser que Nietzsche a écrit tant de textes dans la seule perspective de n'être pas compris. Il me semble plus avantageux et plus intelligent de soutenir que Nietzsche, à l'instar de tout auteur conscient de la singulière nouveauté de son discours, s'est au contraire appliqué comme un pédagogue à l'étayer de nuances et de subtilités appréciables comme l'on multiplie les détails, les parallélismes, les détours et les signes pour d'une part s'approprier sa propre intuition et de l'autre convaincre un auditoire hostile, méfiant ou réticent de sa valeur et de sa pertinence ! Le foisonnement de sa production littéraire procédait d'une volonté de se faire mieux entendre, ce qui témoigne en faveur de sa volonté d'élucider au maximum son propos, d'expliquer l'intuition majeure de sa philosophie qui de son vivant se heurtait à l'indifférence ou à l'hostilité. Comme celle de Descartes soucieux de trouver une méthode, des règles sûres en vue de s'instruire lui-même et d'instruire les autres par la suite dans l'étude des choses du monde et de la vie, toute l'œuvre de Nietzsche est une longue, subtile et sinueuse méditation sur une intuition fondamentale. L'œuvre nietzschéenne est marquée par le tâtonnement, le déplacement constant des perspectives, le souci de tenir le discours le plus équilibré et le plus juste (le moins sectaire, systématique) sur les choses. Cette attitude formelle est une constante dans l'écriture nietzschéenne parce qu'elle seconde une question essentielle (de fond) que nous pouvons envisager l'intuition unique qu'illustrent et commentent les innombrables détours.

L'idée unique de Nietzsche diffuse à travers ses aphorismes est que l'être est un, et qu'il est entièrement présent et engagé partout où il s'exprime. C'est de cette certitude diffuse (et non clamée comme chez Spinoza : *Natura sive Deus*) que découle son irritation de constater dans l'histoire de la philosophie une manie propre au métaphysicien de penser et de dire la transcendance, la prépondérance et l'autonomie de certaines facultés (immatérielles) de l'être vis à vis d'autres (plus concrètes, sensibles). Pour Nietzsche donc, ce que les hommes en général et les philosophes en particulier ont coutume de dissocier, d'opposer (quant à leur nature et de leur fonction) est profondément un, lié, et relève en réalité de la même origine. Les idées et les choses, l'homme et le monde, la raison et l'instinct, l'esprit et le corps sont profondément liés et imbriqués. Ce ne sont pas des entités autonomes les unes des autres, mais, en confluence profonde dans le panorama général de la vie. Nietzsche s'applique à montrer le caractère factice¹⁰⁶ de ces séparations qui dérivent elles-mêmes d'une opposition plus originelle constitutive de la métaphysique entre l'homme et le monde (GS, V, 346 «Notre point d'interrogation»). La pensée de Nietzsche tient son unité première du fait qu'elle est une philosophie de l'unité de l'être (humain ou cosmologique) : l'être est un dans sa

¹⁰⁶Dans le double sens du mot : ce qui relève de la fabrication, du culturel, du faire historique (humain) et qui est susceptible d'être défait, qui n'a ni la consistance ni l'éternité ni l'universalité du "non fait" (du "ne varietur").

diversité, tout est un et le tout est dans l'un. L'ordre du réel est un, même si celui de l'homme, être de désir —cet ordre étant moral— est double. C'est ce qui peut expliquer la critique qu'il fait de l'idée d'une transcendance, d'une pureté des facultés dites spirituelles. Ainsi donc, pour Nietzsche, les scissions diverses qui gangrènent la philosophie traditionnelle depuis Platon jusqu'à Kant, relèvent conjointement des mots (le langage), des forces du ressentiment, de la vengeance contre le réel (catégories psychologiques) cumulés dans l'œuvre du temps (l'habitude de juger et de parler).

Mais, si l'œuvre de Nietzsche est une sorte d'hymne à l'unité de l'être, cette unité n'est pas assimilable à la nuit ou à la confusion chaotique, elle rime avec le thème de la mesure, de l'harmonie et de la symphonie. A ses yeux, le véritable philosophe est le vivant et le penseur capable d'harmoniser la diversité dans une totalité non univoque, mais plurale, celui qui sait vivre et penser la diversité du réel sans sacrifice aucun (l'abstraction de la raison, de la conscience, de la volonté ou du sujet en général représente une violence à l'encontre du corps, du monde et de la vie), celui qui, en médecin de la civilisation, sait organiser la compétition des valeurs et des énergies (que, dans leur moralisme stérilisateur, métaphysiciens et religieux divisent en bonnes et mauvaises) pour un accroissement perpétuel de la santé, de la vie. Récusant la traditionnelle distinction de l'homme d'avec le monde (l'homme **et** le monde : moi et non-moi, séparation, opposition et dichotomie fichtéennes), Nietzsche ne théorise pas une confusion de l'homme avec le monde (indistinction et nuit schellingiennes), mais plutôt une intégration, une insertion consciente de l'homme **dans** le monde. Le sage nietzschéen n'est pas un stoïcien (il ne nie pas orgueilleusement l'existence de la douleur), il ne subit pas en Tartufe la fatalité, il aime la réalité tout en ayant conscience de sa diversité tragique.

Malgré tout ce que l'on y a projeté, la pensée de Nietzsche reste avant tout une critique de la démesure, des excès méthodologiques et des certitudes folles des écoles classiques inconsciemment entretenus et donc une philosophie de la mesure. Il n'a cessé de fustiger et de tourner en dérision dans tous les courants de pensée de la tradition philosophique, ce qu'il appelait le "vertuisme", c'est à dire, l'application excessive et exclusive à telle ou telle valeur, à telle ou telle méthode particulière d'intelligence de la réalité, à telle ou telle manière particulière de voir le monde. Le propos nietzschéen est habité par une tension majeure : il s'efforce de renvoyer dos à dos les systèmes et les écoles à la fois pour peindre leur dérive dogmatique et pour décrypter leur profonde parenté (le préjugé moral est selon Nietzsche, le pivot et la plate-forme qui soutient la succession historique des philosophes, depuis Socrate jusqu'à Kant. Nietzsche ne critique pas seulement le sectarisme des écoles (le rationalisme, l'irrationalisme, le théisme et l'athéisme, le scientisme et le fidéisme), mais aussi leurs fausses adversités. Dès lors, la philosophie apparaît comme une entreprise d'élucidation des présupposés inconscients permettant de relier ce qui était présenté comme distinct et

opposé. Philosopher consiste à inventer un lien entre des phénomènes apparemment sans rapport. En ce sens, le généalogiste qu'était Nietzsche continuait de philosopher à la manière des Présocratiques qui fondèrent la philosophie en l'affirmant comme un effort de reconstruction, d'unification de la diversité aberrante des choses. Il jetait sur la diversité chaotique des doctrines et des méthodes de la tradition philosophique le même regard que les physiologues jetèrent sur les phénomènes naturels.

Le thème de l'unité et celui de la mesure sont, soit reformulés explicitement dans chaque écrit (c'est la preuve que Nietzsche étaye une même idée simple), soit sous-entendus ou explicitement argumentés dans d'autres développements annexes ou parallèles. Défendant la singularité et la pertinence de son intuition, il n'est point surprenant que Nietzsche paraisse souvent irrité contre les diverses écoles ou idéologies dans l'histoire de la pensée (peut-être qu'en plus du sang de Montaigne qui coulait dans ses veines, celui de Voltaire aussi commandait ses sorties à l'encontre des fanatismes). S'il dénonce vivement la tyrannie de la raison, de l'objectivité scientifique, tantôt à la suite de Darwin, Galilée et Freud (qui par leurs intuitions anti-anthropocentriques respectives, administrèrent à l'homme, image de Dieu, sommet de la création et animal exceptionnel, trois gifles magistrales) il se rit des présomptions de l'homme (qui s'est arrogé un statut exceptionnel dans la hiérarchie des choses et des êtres (voir LP, III, 1 et PBM, 230), il dénonce également la bêtise, la volonté d'ignorance, le mépris de la vérité (dont la métaphysique, la morale et la science sont les agents principaux), les catégories psychologiques et aussi les scènes d'auto-humiliation du chrétien.

Ce qui est en marche dans le propos nietzschéen, ce n'est pas un rationalisme désenchanté ou un irrationalisme obscurantiste ou encore un scepticisme professionnel, doctrinaire, mais une sorte de distance faite à la fois de violence (critique) et de dérision à l'encontre du sérieux sacerdotal avec lequel les philosophes classiques déterminent des idéaux et leur sacrifient la vie avec frénésie. Si la pensée de Nietzsche se montre bouffonne, c'est parce que l'objet dont elle traite est lui-même soumis à la bouffonnerie, au ridicule et au risible : l'homme est un animal présomptueux et l'histoire de la civilisation (valeurs) est celle de ce ridicule initial qui caractérise l'idée que l'homme s'est toujours faite de lui-même et de sa place dans le monde, dans la chaîne des êtres et des choses. Le Gai savoir, le Crépuscule des idoles, l'Antéchrist (et l'œuvre dans sa globalité) mettent ce thème en lumière : l'homme est écarté de lui-même, il vit ailleurs (arrière-monde), se prend pour ce qu'il n'est pas, il rêve d'un être-autre auquel il croit (fabulation) et qu'il s'efforce de substituer à son être réel tout comme il désire un autre monde contre ce monde-ci (attentat au réel¹⁰⁷). L'œuvre de

¹⁰⁷Nietzsche, CI, «Comment, pour finir, le «monde vrai» devint une fable». Nietzsche dépeint dans ce chapitre la réalité agissante de l'instinct de dénigrement à l'encontre du monde qui procède par fabrication, fabulation d'un double, d'un autre monde (idole) que l'homme investit de sa confiance et par lequel il attende à ce monde-ci.

Nietzsche traite donc de l'errance ("itinerrance" existentielle) de l'homme. Elle le photographie dans les mouvements divers de ses divagations, dans son divertissement, dans sa délinquance, dans sa misère, dans ses courses folles. La philosophie de Nietzsche lit l'histoire de l'homme (du philosophe classique en particulier) comme une accumulation d'erreurs (utiles) : la croyance à la substance (moi, Etre), au libre arbitre, à l'ailleurs, à la causalité. L'écriture nietzschéenne est à l'image des discontinuités qui tissent la succession rhapsodique des errements tragiques de l'homme. C'est de l'homme qui a pris congé de son être et de son habitacle (l'homme sans assiette selon la formule de Montaigne et sans repos selon celle de Pascal) que nous parle tout simplement Nietzsche. De ce fait, tout son art de tourner la métaphysique en dérision est aussi synonyme d'un art de rire de l'homme, ce fugitif impénitent du réel. A ses yeux, la vie de l'homme est une tourmente scandée de moments d'euphorie (LP, III, 1), de saisons d'auto-humiliation (le moment chrétien), d'ivresse et de vanité (d'exaltation) qui ne signifient rien d'autre pour Nietzsche que de la pure servitude. La tyrannie de l'esprit et des facultés dites spirituelles (et tenues pour supérieures) sur le corps dérive selon Nietzsche d'un "instinct de dénigrement de ce monde-ci" qui a pour présupposés et conséquences l'ignorance ou la sous-estimation et mépris séculaires de la nature et des pouvoirs réels du corps. C'est dans cette perspective que la pensée de Nietzsche prendra souvent les allures et les tonalités d'une sorte d'idéologie et d'apologétique du corps contre ses divers contempteurs, que certains amis de l'auteur confondront avec ce qu'ils dénomment de façon inquiétante, le crépuscule de l'esprit. Je m'attacherai à prouver que la restauration de l'honneur du corps, qui dérive de la restauration plus générale de l'image du monde (dit sensible), ne s'oppose nullement à une reconnaissance de l'honneur de l'esprit (des facultés intellectuelles) d'autant plus que ces facultés sont considérées par Nietzsche comme des variantes et des variations du corps : la raison n'est pas une substance autonome et différente de l'instinct, mais une issue particulière de la guerre des instincts dans l'économie générale de la vie.

Si Nietzsche inaugurerait, comme on le prétend, un réel crépuscule de l'esprit (si son propos était habité par une quelconque nostalgie de l'animalité pure) en exhumant le corps (le monde, l'animalité) du néant dans lequel les métaphysiciens l'avaient enlisé, il serait un romantique à la manière de Rousseau et de toute la postérité des Cyniques. Il a consacré quelques fragments à cette confusion qui nous montrent que l'objet de sa critique n'est point de ramener l'homme dans les arènes de la primitivité naturaliste, mais de constituer une sorte de "deuxième conscience" par laquelle l'homme pourrait à la fois reconnaître, assumer ses folies et continuer de les vivre si tel était son bon plaisir ou si la conservation de sa vie en dépend¹⁰⁸. La métaphysique manifeste la propension de l'homme à l'erreur et plus

¹⁰⁸Nietzsche, GS, I, 54 «La conscience de l'apparence». Nietzsche montre bien dans ce fragment que sa critique des illusions n'a pas la prétention d'en finir avec toute illusion : "Je me suis réveillé au milieu de ce rêve,

précisément à la folie ; elle est même une géniale folie à la seule condition que le penseur qui la pratique l'assume comme procédant du désir (de transcender toute finitude, toute immanence). Nietzsche projette de la lumière sur les zones d'ombre de la vie humaine, mais pas pour les mêmes motifs ou dans les mêmes perspectives que les révolutionnaires armés de plans et de programmes de transformation du réel. Les faisceaux nietzschéens sur l'histoire de l'homme opèrent plutôt à la manière de Montaigne dont les Essais photographient l'homme aussi bien dans toutes ses détresses et déboires que dans ses moments de gloire. Ce qui démarque Nietzsche des romantiques ou des révolutionnaires, c'est son indifférence à l'égard du moralisme passif ou actif, restaurateur (conservateur) ou instaurateur (révolutionnaire).

Le défi de penser en marge de tout esprit de système (l'adoption de l'aphorisme que l'on veut voir comme l'entrée de la philosophie dans l'incohérence de la déraison) met en lumière une crise interne de la pensée et de l'écriture philosophiques. Il affirme et confirme, chez Nietzsche, l'esquisse d'un «nouvel esprit philosophique» qui récuse la domination exclusive de la raison explicative (de la vision-intellection, de l'œil, de la raison) et fait signe vers d'autres facultés de l'homme (les autres sens : oreille, nez, toucher, le goûter et le sixième sens, l'intuition) dont les richesses avaient été déniées par l'engouement métaphysique pour la connaissance («La passion pour la connaissance théorique»). Ce défi lancé par Nietzsche contre l'idéologie du rationalisme discute aussi la légitimité de toute opposition et affirme la vanité de tout regard métaphysique (dualiste) sur les choses (la traditionnelle opposition entre philosophie et art, entre pensée et poésie, rhétorique, sophistique, littérature). L'écriture non systématique de Nietzsche n'est donc pas, comme on l'insinue souvent, la preuve d'une malencontreuse et involontaire rature induite par "la déraison", mais plutôt l'invitation à d'autres aventures (voyages et jeux) contre le moralisme stérilisateur et dogmatique des métaphysiciens. De même que, par sa vie itinérante, Nietzsche se refusait à s'enfermer dans les limites géographiques et politiques de l'Allemagne, de même, par le caractère perspectiviste (autocritique) de son propos, il s'interdisait de s'installer dans telle ou telle optique exclusive, dans tel ou tel esprit doctrinaire. C'est par la musique qu'il espérait libérer la vie de tout statisme et délier la pensée de tout dogmatisme : *"c'est la musique dans nos pensées, la danse dans notre conscience qui refusent de se mettre à l'unisson de ces litanies puritaines, de ces prêches moralisants, de ce vertuisme"* (PBM, 216). Le modèle musical, artistique est donc, aux yeux de Nietzsche, non seulement ce qui sert à vivre, mais surtout ce qui sert à vivre et à penser en marge de tout excès, de tout exclusivisme. C'est donc sur le modèle de l'harmonie, de la mesure et non plus de la démesure (que Nietzsche appelle le vertuisme) ou du fanatisme qu'il nous invite à exister et à philosopher. L'unité du propos nietzschéen a sa source, non dans une quelconque mystique

mais rien que pour prendre conscience que je ne faisais que rêver et qu'il me faudra continuer de rêver encore pour ne point périr: comme il faut que le somnambule continue de rêver pour ne point faire de chute".

de l'ordre mathématique, mais dans la pratique nietzschéenne de la musique, dans son expérience de l'harmonie.

On peut donc conclure que, non seulement, le fait d'unifier le propos nietzschéen ne signifie pas que l'on le retourne autour de lui-même (comme une totalité circulaire), mais encore que, vivre, penser, philosopher en compagnie de Nietzsche, c'est se rapporter sans cesse à la tradition philosophique (certes unie, mais aussi diverse, variée, polémique), dans un esprit de curiosité et de dialogue (polémique) permanents. Philosopher avec Nietzsche, c'est aller à la rencontre de la diversité des penseurs dans l'histoire polémique de la pensée sans pour autant se confondre aux uns ou aux autres ou souscrire à leur excès respectif. La reconnaissance nietzschéenne de la tradition philosophique (et de la diversité qui la constitue) est la condition sine qua non de l'affirmation de la singularité du propos nietzschéen. Identifier la tradition, la communauté spirituelle des philosophes, c'est construire le miroir par lequel prend forme et se manifeste l'originalité de Nietzsche.

II. NIETZSCHE DANS LA PHILOSOPHIE.

CONVERGENCES ET DIVERGENCES.

II. A. Ressemblances et Faux-amis.

SYMPATHIE et DISTANCES : l'énigme de la démarcation.

"Nous prêtons à confusion — le fait est que nous sommes nous-mêmes en croissance, en perpétuel changement — nous rejetons de vieilles écorces, nous faisons peau neuve à chaque printemps (...). Nous croissons comme des arbres — voilà qui est difficile à comprendre, comme tout ce qui vit ! Nous croissons non pas à un seul endroit, mais partout, non pas dans une direction, mais tout autant vers le haut, vers le dehors que vers le dedans et vers le bas —" (GS, V, 371 «Nous autres incompréhensibles»).

La deuxième partie de la présente étude a pour objectif de montrer en quelques points que, de même que Nietzsche était marqué par l'Allemagne (sa communauté d'origine, de langue par laquelle il fut éduqué et instruit des mêmes valeurs culturelles et théologiques que Kant) sans pour autant lui être totalement assimilable, de même il partage avec les philosophes classiques une certaine communauté de thèmes et de problèmes (comprendre le monde, la nature et la place de l'homme dans ce monde, les problèmes de la civilisation) sans que pour autant sa manière de les appréhender et de les élucider ne se confonde aux manières et méthodes des métaphysiciens. *"Je ne veux plus, confiait-il dans sa lettre du 17 avril 1883 à Peter Gast, qu'on me confonde à personne"* (Halévy, Nietzsche, pp. 395 et 661). Ce vœu semble déborder le cadre des relations humaines et concerner les relations intellectuelles que Nietzsche entretenait avec les penseurs antérieurs. Nietzsche se défendait d'être un philosophe ordinaire, assimilable à ses adversaires (Platon, Kant) ou même à ses alliés (Pascal, Spinoza, Schopenhauer) comme il se défendait d'être un allemand ordinaire, un de ceux qu'il estimait être restés de médiocres paysans jusque dans le domaine de l'esprit. De même qu'à ses yeux, «Etre bon Allemand, c'est se dépouiller du germanisme» (HTH, II, 323), de même, être un bon philosophe, c'est prendre des distances (par le rire, les invectives, les sarcasmes et la dérision) vis à vis de la philosophie. En d'autres termes, on est d'autant plus philosophe que l'on se refuse à s'installer dans les certitudes et évidences de la tradition philosophique. Tout porte à croire que, excepté le domaine de la croyance et de l'engagement dans le christianisme, Nietzsche a suivi Pascal aussi bien dans sa conception de la philosophie (incluant la dérision, la moquerie, l'injure, l'anti-philosophie) que dans la prudence avec laquelle il recherchait un espace raisonnable entre l'idolâtrie de la raison et toute forme de misologie : *"les contradictions, les incartades, la méfiance joyeuse, la moquerie sont*

toujours signes de santé : toute espèce d'absolu relève de la pathologie" (PBM, 4° «Maximes et interludes», 154). Nietzsche se dit l'un de ceux qui osent bousculer les consensus moraux de la tradition bien pensante et les institutions sacrées du Bien et du Mal (Aur., av. prop. 3) ; à l'encontre du sens commun philosophique (le préjugé moral) et de ses «majestueux édifices moraux», il adopte un rire iconoclaste qui n'est plus celui de Diogène (philosophe par le geste, l'acte et non par le discours, l'argumentation) aux antipodes de la cité platonicienne (ce rire cynique est au service d'une morale naturaliste que Nietzsche associe à la maladie romantique), mais celui de Zarathoustra, le "sans-Dieu", l'adversaire de tout moralisme, de tout esprit doctrinaire. Le rire nietzschéen s'adresse non à tel ou tel autre philosophe, en tant que personnalité unique, mais plutôt au dogmatisme qu'il considérait comme «le péché originel des philosophes» : *"De tout temps, les philosophes se sont approprié les thèses des psychologues (moralistes) et les ont viciées en les prenant absolument, en voulant prouver la nécessité de ce qui n'était, dans l'esprit de ceux-ci, qu'indication approximative ou vérité bonne pour une dizaine d'années en tel pays ou telle ville (...)"* (HTH, II, 1° partie, 5). En se réclamant des moralistes français (VO, 214 «Livres européens»), il signifiait son refus de tout esprit de système : être un moraliste, c'est avoir des opinions sur la réalité alors que être un moralisateur, c'est (prétendre) avoir des vérités et des dogmes dans lesquels la réalité se perd.

De même qu'il entretenait des relations d'admiration, d'amitiés et/ou d'inimitié avec des Allemands (de Goethe, Wagner, Schopenhauer, J. Burckhardt à Luther et Kant), de même dans la longue lignée des philosophes, Nietzsche voyait en certains des amis, des modèles, des alliés (Héraclite, Épicure, Lucrèce, les Sophistes, Montaigne, Spinoza) et en d'autres des adversaires plus ou moins définitifs (Platon, les Stoïciens, les théologiens, Kant, Hegel, Schopenhauer). Ainsi, les rapports entre sa pensée et la communauté spirituelle (intellectuelle) sont comme marqués par la même tension qui détermina ses relations (matérielles) avec l'Allemagne. Nietzsche, dont la vie était faite de rencontres et de parentés aussi enrichissantes que douloureusement impossibles (Wagner, Salomé, la mère et la sœur de Nietzsche) semble avoir fait porter, sur le plan spirituel, à son personnage symbolique (Zarathoustra, l'esprit libre, le voyageur) l'image de sa vie concrète de telle sorte qu'on peut soutenir que ses rapports personnels avec l'Allemagne déterminent ses rapports avec la communauté invisible des philosophes classiques. De toute évidence, il semble avoir réussi à exhausser son expérience existentielle personnelle (vivante) pour en faire une expérience spirituelle. L'unité s'affirme donc, ainsi que l'indiquait l'introduction, comme le centre nerveux de la pensée de Nietzsche : elle s'éprouve à l'échelle macroscopique de l'être comme définition du monde (unique réalité), à l'échelle anthropologique (l'homme comme unité vivante du spirituel et du corporel), comme exigence éthique (l'homme dans le monde) et comme exigence spirituelle (le vivant inséparable du penseur).

Dans l'histoire de la philosophie, Nietzsche n'est pas plus aisément assimilable à tel ou tel courant qu'il n'est isolable dans l'absolu car il y a des pairs, des précurseurs et mêmes des "amis" : *"un bon philosophe ne possède pas seulement son esprit, mais encore l'esprit de ses amis"* (HTH, I, 180 — j'ai remplacé dans cet aphorisme le terme "écrivain" par "philosophe"—). C'est à tort que l'on s'empresse de faire de lui l'étendard de l'anti-métaphysique car, avant Nietzsche, il n'y avait pas, autour du platonisme, l'unanimité ou le consensus ronflant que l'on veut faire croire. Nietzsche n'est ni le seul ni le premier penseur à critiquer la philosophie en général et la métaphysique en particulier. S'il s'en prend à une tradition métaphysique, rationaliste et moraliste, il continue et renouvelle à sa manière propre une autre tradition de discussion et de subversion de la première. Je propose donc dans cette deuxième partie, contre ceux qui auraient tendance à déporter le propos nietzschéen hors du domaine propre de la philosophie, de suggérer quelques pistes en faveur de la communauté entre Nietzsche et ses prédécesseurs (convergences des vues ou des styles) tout en indiquant aussi de quelles manières, en tant qu'esprit libre, il évolue en marge des courants principaux dominant la tradition philosophique (divergences des vues et des styles) : *"ce n'est pas d'apercevoir le premier quelque chose de nouveau, mais de voir comme d'un œil neuf la vieille chose depuis longtemps connue, que tout le monde a déjà vue sans la voir, qui distingue les esprits vraiment originaux (...)"* (HTH, II, 200 «Originalité»).

Il s'agira également de relire ce que certains critiques appellent "les contradictions de Nietzsche"¹⁰⁹ comme étant les signes d'une recherche tâtonnante de la mesure (HTH, I, 464 «Mesure») contre toute forme de dogmatisme, de sectarisme (de démesure) et de dégager du propos complexe de Nietzsche ce qui témoigne qu'il éprouvait la vie et la pensée (la philosophie) sur des modes plus solitaires, personnels (vivre et penser en voyageur) que communautaires, collectifs et ce qui témoigne aussi que son propos ne se rapprochait de celui de ses adversaires ou alliés que pour mieux fuir leur système respectif, leur parti pris (préjugé, profession de foi, sectarisme), que pour s'en éloigner, pour mieux marquer sa solitude et sa spécificité propres ("être leur lointain"). S'il est vrai, comme le soutenait Pascal dont les paradoxes n'étaient pas sans rapport avec l'idée platonicienne de gigantomachie, que *"se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher"* et qu'*"il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison"* (op. cit., p. 115), alors il sera possible d'accompagner Nietzsche dans sa révolte contre la métaphysique (idolâtre de la raison et moralisatrice) sans pour autant désolidariser définitivement son propos de la philosophie que Platon élargit avec une lucidité prémonitrice aux dimensions d'une "gigantomachie" perpétuelle. Si la philosophie

¹⁰⁹Étant donné que Nietzsche discute la traditionnelle idolâtrie de la raison analytique par les philosophes, il faut être de mauvaise foi pour voir encore des contradictions (logiques) dans sa pensée. Si nous abandonnons un seul instant l'idée que Nietzsche se contredirait, il devient alors possible de relire les paradoxes qui tissent son propos comme manifestant un refus constant de totaliser, de penser "systématiquement" (unilatéralement), comme témoignant de la "prudence" du style nietzschéen contre tout excès et enfin d'un sens profond de la mesure.

(qui sont les deux tonalités essentielles d'une même musique), Nietzsche conçoit la philosophie comme réflexion critique sur toute forme d'idéologie exclusive et la civilisation comme une recherche de synergie de telle sorte que se trouvent, dans le domaine de la pensée et de l'existence, renvoyés dos à dos tous les partis pris et tous les engagements unilatéraux : "(...) *l'instinct de connaissance déchaîné conduit de lui-même et en tout temps, comme la haine du savoir, à la barbarie (...)*" (PETG, 1).

Pensée rebelle à tout statisme idéologique (consensus et bonne conscience de groupe) et constamment soucieuse de réviser, par l'autocritique, ses propres positions premières ou même de défaire ses alliances antérieures, la philosophie de Nietzsche se veut essentiellement une "non-idéologie" et non pas simplement, comme certains nietzschéens primaires le font croire, une anti-idéologie (elle-même idéologique, dogmatique). Dans sa guerre contre les convictions qu'il dit être des prisons de l'esprit, Nietzsche ne cesse d'indiquer que la qualité du philosophe consiste dans sa capacité à maintenir son esprit dans une "fraîcheur" constante : *"Ce qui vient en dernier à un bon auteur, c'est l'embonpoint ; qui l'apporte avec soi ne sera jamais un bon auteur. Les plus nobles chevaux de course sont maigres, tant qu'il ne leur est pas permis de se reposer de leurs victoires"* (VO, 141 «Embonpoint d'auteur»). Le propos nietzschéen ne fait rien d'autre que s'insurger contre tout esprit de système (esprit gras, lourd ou carré) qu'il associe à l'excès, à la démesure. C'est en tant qu'elle lui apparaît comme attitude excessive et exclusive (d'une partie de l'être — le sensible, l'animalité —) que la métaphysique se montre, aux yeux de Nietzsche, problématique et critiquable. Il s'insurge contre elle parce qu'il la suspecte de s'enfermer dans un parti pris (préjugé) spiritualiste négateur de toute corporéité, d'aller trop loin dans le mensonge¹¹⁰. Non contents de nous tromper sur la nature du monde (qui serait un mirage), celle de la vie (une punition, expiation, un passage, un noviciat de l'éternité), celle de la raison (qui serait divine, transcendante, pure), les métaphysiciens, de Platon à Kant, auraient réussi à nous faire assumer leurs artifices, idoles et alibis comme des réalités à part entière, comme les réalités mêmes (qu'ils destituaient sournoisement). Ils auraient réussi à tuer toute possibilité de retour critique sur leurs édifices intellectuels ou moraux au point de supprimer ou de culpabiliser toute alternative à leur représentation (morale) des choses.

¹¹⁰Nietzsche écrit dans Aurore (IV, 330) : "Il ne suffit pas de prouver une chose, il faut encore séduire les hommes à l'accepter, ou les élever jusqu'à elle. C'est pourquoi celui qui sait doit apprendre à dire sa sagesse (...)". Vu que la sagesse des philosophes apparaît à Nietzsche comme folle, mensongère, hypocrite (par exemple la vertu stoïcienne), on peut, sans le trahir, soutenir qu'il ne suffit pas de mentir, mais qu'il faut encore baptiser le mensonge du nom de vérité et ensuite l'imposer comme tel à la conscience commune. Platon aurait fait prendre ses idées et opinions personnelles sur la réalité pour le Réel même (Idée = Etre = Réalité) tandis que Socrate aurait métamorphosé ses "vices" et "égarements" personnels en devoirs universels (le devoir de vérité et de vertu). Cette science de l'attentat (contre ce qui est et contre le droit à la différence) aurait nourri la métaphysique et le moralisme chrétien jusqu'à Kant, malgré son criticisme (GS, III, 193 «La malice de Kant», LP, I, 35).

est une gigantomachie, c'est non seulement parce qu'elle suppose l'altérité, le droit à la différence mais surtout parce qu'elle renvoie dos à dos tout dogmatisme selon une dynamique inclusive des différences. Nietzsche concevait la philosophie comme l'art d'éviter toute attitude (théorique ou pratique) exclusive, tout dogmatisme, cet art étant soutenu par l'effort permanent de l'homme pour vivre dans la fidélité à la terre (l'homme dans le monde, unique réalité) et dans le souci d'épanouir toutes ses facultés sans exception (unité du corps et de l'esprit). La figure emblématique de cette exigence à la fois théorique et pratique était le modèle grec que Nietzsche invoquait contre l'Allemagne de son temps : *"Il est magnifique que les anciens philosophes aient pu vivre si libres, sans pour cela devenir des fous ni des virtuoses. La liberté de l'individu était immensément grande"* (LP, IV, 193).

1. Penser et vivre en marge de tout fanatisme.

"Qui pense beaucoup n'a pas les aptitudes requises du partisan : sa pensée a trop vite fait, à travers le parti, de le porter au-delà" (HTH, I, 579).

Le nom et la philosophie de Nietzsche sont si souvent associés à la démesure, à l'extrémisme propres aux idéologies que l'on considère presque instinctivement qui se réclame de Nietzsche comme étant dangereux, comme représentant une menace contre les acquis théoriques et pratiques de la civilisation. Pire que l'opinion populaire, le monde académique s'est armé de préjugés et muni de cuirasses idéologiques à l'encontre de la critique nietzschéenne comme il s'est largement disposé au criticisme kantien qui assura à la morale et à la croyance une nouvelle épopée sur fond de limitation de la science et des ambitions de la raison. Penseur "non domestique" (aux antipodes de Kant et de Heidegger) du fait de son goût impénitent du voyage, de l'indocilité de son écriture aux canons et idoles du discours philosophique classique et de son regard immoraliste sur la réalité, Nietzsche est tenu pour un idéologue de l'excès, pour l'inspirateur de plusieurs formes de démesures. Pourtant, subsiste derrière les représentations qui font du propos nietzschéen le lieu des excès de tout genre et le foyer de toutes les démesures possibles, un Nietzsche qui sait révéler à qui prend le soin de le lire sans préjugés qu'il se veut l'adversaire de toute forme de déchaînement, d'exclusivisme (dogmatisme), de toute idéologie et est, en ce sens même, un pédagogue du sens de la mesure et de l'harmonie que les Grecs surent incarner sans sacrifice avant que ne s'abattent sur eux les impératifs du rationalisme socratique et la poigne contemptrice du spiritualisme moralisateur (autoritaire) chrétien.

La subversion nietzschéenne de la métaphysique est mue par l'effort pour indiquer la nécessité d'une nouvelle éthique du penser et du vivre par-delà tout fanatisme. Penser ou vivre s'effectuent dans la perspective de la mesure, de la tempérance et non dans la frénésie de l'exclusivisme dogmatique. Après environ deux mille ans de rationalisme et de moralisme

Nietzsche voit dans la métaphysique avant tout une attitude sectaire (un parti pris, le parti moral de la vérité — PBM, 1°, 5 —) ; en effet, elle sépare dans l'être l'apparence et la réalité, le faux et le vrai. En tant que procédure d'abstraction, elle coupe et sectionne telle ou telle faculté de son foyer originel pour la maintenir dans un ailleurs (alibi), dans une sphère de transcendance, d'autonomie et de pureté (la métaphysique résume la croyance à des réalités à part, sans commune mesure avec ce qu'elle prend le parti de dévaluer, d'anéantir). C'est à la démesure inhérente à l'abstraction (*ab-trahere*), aux prétentions et ambitions universalistes du métaphysicien, fabulateur d'arrière-mondes et faiseur de systèmes (de ce fait honteux de sa particularité) et à la prétention de l'homme de science à la pure objectivité (principe de l'universalité imposant le consensus) que s'applique l'ironie nietzschéenne. L'insolence et l'outrecuidance du sujet dans la métaphysique classique (cogito cartésien ou *res cogitans* opposé au monde-objet ou *res extensa*) et kantienne (subjectivité transcendantale hors du champ déterminé des phénomènes) en tant qu'il est, dans les deux cas, défini comme fondamentalement différent du corps, sont maintes fois fustigées, tournées en dérision, tout comme le culte voué à l'intellect, à la raison, l'idéologie de la connaissance et de l'ascétisme moral. Le propos de Nietzsche n'a jamais eu d'autre cible que ce qu'il considérait dans la métaphysique (classique et kantienne) et dans le christianisme comme des attitudes (théoriques et pratiques) excessives : a) le spiritualisme, l'angélisme (raison, conscience, liberté, volonté pures et autres préjugés semblables que dénonce Aurore — I, 31 «La fierté de l'esprit», I, 39 «Le préjugé de "l'esprit pur"») ; b) le dogmatisme de la pensée systématique et du culte de l'objectivité, la tyrannie de la vérité et de la logique («La "raison" dans la philosophie» que nargue le Crépuscule des Idoles) ; c) le moralisme contempteur, tyrannique et ascétique (que l'Antéchrist traîne dans la boue). Nietzsche, l'amoureux inconditionnel de la Grèce présocratique qui sut mesurer, maîtriser et unifier avec génie ses énergies spirituelles et socio-culturelles, est resté constant sur l'idée que tout excès manifestait le visage même de la barbarie, l'antipode par excellence de la civilisation. La Grèce présocratique n'est considérée comme un modèle (spirituel et existentiel) par Nietzsche que parce qu'elle précède la démesure socratique (sacrifier la vie à la célébration de la raison).

Le thème de la mesure que l'interprétation a savamment tu parce qu'elle avait besoin de faire de Nietzsche un philosophe doctrinaire (donc un systématique) est donc d'une importance capitale. Il prouve que Nietzsche avait pleinement affaire à la philosophie (relation et communauté) dont il devait avoir une bonne connaissance pour être en mesure d'en dénoncer les préjugés et les folies (critique et distance). Chez Nietzsche, la mesure s'entend en plusieurs acceptions complémentaires, puisque celles-ci se rapportent au même sujet : la mesure est le propre de l'homme. Parler de mesure, c'est, à la suite de Protagoras, parler avant tout de l'homme en tant que être de désir, porteur et donneur de sens à tout ce qui l'environne et à lui-même : "(...) le mot homme signifie en effet celui qui mesure, il a voulu se nommer d'après sa plus grande découverte !" (VO, 21 «L'homme, l'être qui mesure»). Le

thème de la mesure définit ensuite la qualité de ses rapports pratiques (travail et technique) et théoriques (science, vision et compréhension) au monde. Ce thème caractérise finalement l'éthique discrète qui gouverne la dynamique de la pensée nietzschéenne : l'exigence d'un certain art de vivre et de penser par-delà tout sectarisme, tout fanatisme moral (exigence remplie par l'esprit libre, par le voyageur à l'opposé de l'homme métaphysique ou moral enclin à la démesure).

Il découle de ce préalable définitionnel deux idées essentielles. Premièrement, s'il existe une mesure réelle de l'être, nous ne pouvons la connaître (là s'affirme l'influence de Gorgias), à moins de hisser notre entendement fini à l'échelle de Dieu ou d'un esprit omniscient (Leibniz). En cela, quelle que performante et objective qu'elle se prétende, la science reste une construction purement humaine, nihiliste dans la mesure ou elle nous éloigne de l'être (des propriétés de l'objet) et nous ramène à nous-mêmes (aux catégories du sujet). Nietzsche pense la science (la mesure) dans le sillage de Protagoras, mais aussi paradoxalement dans la lignée de Kant selon lequel nous ne trouvons dans la nature que ce que nous y mettons a priori. Toute mesure est d'essence humaine et, en nous détournant de cette vérité ultime, les adorateurs de "la froide objectivité" ne font que s'engouffrer dans le mensonge que représente, aux yeux de Nietzsche, tout angélisme (toute métaphysique). Secondement, du fait que toute mesure est d'essence anthropomorphique, la vérité du réel est toujours en marge de nos désirs et de nos croyances tout comme "(...) *La nature est tout autre chose que ce que nous éprouvons en disant son nom*" (VO, 327). La réalité est donc, négativement définie, ce que délaissent et ce dont nous écartent nos catégories psychologiques (nos désirs). Nietzsche n'est ni hégélien ni révolutionnaire, il ne croit pas à une "réalisation" future ; il envisage la réalité dans la lignée des tragiques grecs comme étant tout ce que l'homme fuit, délaisse ou contourne.

S'il n'existe pas d'autre mesure repérable et contrôlable que celle qui dérive de l'homme (celle que l'homme a mise, introduite dans les choses), inversement, toute démesure est repérable dans les défauts et dérives de la pensée et de l'action humaines : "*peut-être toute la moralité des hommes a-t-elle son origine dans la prodigieuse émotion intérieure qui s'empara des primitifs quand ils découvrirent la mesure et l'art de mesurer, la balance et l'art de peser (...). A l'aide de ces notions, ils se sont haussés jusqu'à des régions qui échappent à toute mesure et à toute pesée, mais qui ne semblaient pas être telles à l'origine*" (Ibidem, 21. Je souligne). L'exigence de mesure que porte le propos de Nietzsche se définit à partir d'un art propre à l'esprit libre, de résister à toute forme de démesure, à tout dogmatisme aussi bien dans le domaine de la connaissance que dans celui de l'action (existentielle). Dès lors, deux conséquences peuvent être identifiées. D'abord, penser ne saurait être pour le philosophe, synonyme d'asservir son esprit exclusivement à telle ou telle faculté (la raison, les sens), de le subordonner à telle ou telle méthode d'investigation (*organon*) — logique, dialectique, intuitive

etc. —. Cultiver son esprit ne saurait signifier le soumettre à faire le culte de telle ou telle faculté, mais plutôt lui donner assez de liberté pour qu'il puisse, se jouant de toute valeur, en expérimenter le plus grand nombre possible.

En ce sens, c'est l'incertitude critique et dynamique (distincte de toute volonté d'ignorance parce que instruite de la misère de toute certitude) qui justifie le perspectivisme nietzschéen : le stade ultime de la connaissance serait au moins la reconnaissance de la vanité de tout dogmatisme, du danger de toute conviction (comme le dernier acte de la raison serait son propre désaveu). Ensuite, vivre dans le monde (réalité complexe mais unique), ne saurait être synonyme pour l'homme de s'installer et de s'enfermer dans tel ou tel espace natal, politique, dans tel ou tel engagement moral (sédentarisme), mais plutôt de voyager, d'évoluer et d'exister en marge de toute quiétude, de toute communauté, de tout mode grégaire.

Zarathoustra est, à ce propos, le symbole de l'homme qui résiste aux charmes et aux sortilèges des troupes humains (culturels, politiques, moraux) et qui, de ce fait, vit retiré presque exclusivement fréquenté par des animaux. Vivre dangereusement signifie alors renoncer aux pesanteurs et aux sécurités communautaires qui recroquevillent l'homme autour de lui-même (égocentrisme, nombrilisme, chauvinisme, patriotisme), refuser l'emprisonnement de l'homme dans les normes démocratiques, grégaires, mortifères ; de telles exigences restent aux antipodes de toute attitude nihiliste qui porte en ses flancs le danger (les menaces) contre la réalité et la vie. Pour ce faire, seule la création d'horizons nouveaux à venir mène l'homme de ses instincts grégaires, de sa lâcheté et de la médiocrité vers le surhomme, l'excellence et la liberté. Créer de nouveaux horizons pour la pensée et pour la vie implique qu'on les dégage des systèmes antérieurs de valeurs dans lesquels elles étaient confinées : dégager la pensée des carcans stérilisateurs de la raison explicative (rationalisme) et arracher la vie aux convictions et aux prisons morales (au moralisme autoritaire). Non seulement, le philosophe ne décrète pas *ex nihilo* de nouvelles valeurs, mais encore, s'il en énonce quelques unes, il ne sait le faire qu'en dénonçant telle ou telle démesure, que sur fond de protestation contre ce qu'il considère, chez ses prédécesseurs, comme excessif. C'est donc en se rapportant constamment aux philosophes classiques, aux courants de pensée et aux écoles dans leurs rivalités que Nietzsche révèle ses pairs (convergences et communauté) et marque ses distances (divergences et solitude).

Pour comprendre ce que Nietzsche entend par mesure, par ce qui est purement humain, il faut, non seulement se souvenir de Protagoras, mais encore recourir à la catégorie stoïcienne de "l'opinion" que je propose d'entendre dans un sens aussi bien intellectuel (opiner, juger, croire, considérer) que linguistique (donner un avis, dire, interpréter). Il va de soi que, pour Nietzsche, ces deux aspects restent indissociables dans la mesure où il n'y a pas

de science sans langage, les mots (formules ou formulations) sont les organes essentiels de la prise en charge humaine (nihiliste) de la réalité par la pensée. Vu dans ce double croisement sophistique et stoïcien, le thème de la mesure a pour dénominateur commun l'homme résolument compris comme le seigneur de l'artifice, du double, du désir, du "non" permanent et quasi maladif à ce qui est : *"Il n'est rien moins du goût d'un philosophe que l'homme, dès qu'il se met à désirer (...)"* (DIn, 32).

C'est, comme on peut le constater, à la manière des épicuriens, stoïciens, des sophistes, de Spinoza que Nietzsche humilie la métaphysique en suspectant ses "réalités" de n'être que des idoles, des effets de langage. Elles sont, selon le Crépuscule des idoles, des artifices humains, trop humains qui ont la prétention et la fourberie de se présenter comme des réalités pures. Les entités métaphysiques (la raison, la conscience, la liberté, Dieu, la finalité, les choses en soi) apparaissent, dès lors, comme des impostures dans lesquelles se télescopent les mirages de la grammaire (mots), ceux du temps (durée, coutume) avec le désir négateur de la réalité, générateur de fantasmes (chimères, fantaisies, fables) sans oublier les tartuferies de l'anthropomorphisme (se déguisant en spiritualisme : je raisonne, donc il y a une raison pure. Que les mânes du père de la philosophie moderne pardonnent mon impertinence : je pense, donc, mon être est, exclusivement, de penser). L'anthropomorphisme à l'œuvre dans la métaphysique est aussi un spiritualisme ; on y présente ses catégories psychologiques comme étant des réalités en soi, autonomes, transcendantes et pures de toute détermination. Nietzsche s'étonne et s'irrite que l'on reçoive les philosophies comme des vérités (exsangues) et non pas comme des témoignages sur la vie singulière de telle ou telle personne. Que l'on reçoive le platonisme comme une "vérité d'évangile" qui impose le silence et l'adoration manifeste une profonde servitude (dérivant elle-même de notre soif ardente, viscérale de vérités, d'idoles et d'idéologies).

2. La métaphysique dans les "filets" du langage.

"Pour le philosophe tragique s'accomplit l'image de l'existence selon laquelle tout ce qui est du ressort de la métaphysique apparaît comme n'étant qu'anthropomorphique" (LP, I, 37).

Si le nom et la pensée de Nietzsche sont associés à des menaces, à des excès, c'est parce que subsiste entre lui et ses critiques un malentendu invincible : Nietzsche est représenté comme l'adversaire de valeurs (le moi, la raison pure, la volonté, le libre arbitre, le bien, le mal etc.) que l'on tient pour des choses en soi, pour des réalités et des évidences éternelles (*aeternae veritates*) alors que l'auteur les considérait comme tout le contraire (c'est à dire, des fables, des mensonges). On passe insensiblement à côté du fait que, pour

Nietzsche, ces "valeurs" se rapportent aux illusions du langage¹¹¹ et à la tyrannie de ceux qui s'en emparèrent comme organe d'extension et de conservation de leur empire sur les consciences et les corps (morale et volonté sacerdotale de domination).

L'illusion que la philosophie classique traitait dans une perspective théorique (dans le domaine de la connaissance) comme le fait d'un dysfonctionnement de la raison dans sa quête de la vérité est remplacée par Nietzsche (comme par Freud) dans une perspective existentielle, comme un fait du langage (avant de penser, de raisonner, nous vivons, désirons, sentons et parlons). L'illusion ne pose plus seulement un problème de connaissance, mais exprime la difficulté pour l'homme d'exister dans le monde tel qu'il est (la vie a besoin d'illusions, c'est à dire de non-vérités tenues pour des vérités). L'homme n'habite pas le monde par la médiation de ses aptitudes intellectuelles (*l'animal rationale* est un être dérivé, second, secondaire) ou manuelles et musculaires (forces physiques de transformation de *l'homo faber* qui, tout en étant premier par rapport à l'animal doué de raison, reste lui-même secondaire dans l'ordre général de la vie, de la réalité), mais aussi et surtout par le langage qui lui sert de moyen d'appropriation et d'humanisation négatrices du réel (tout l'art de vivre, d'habiter le monde peut se ramener *grosso modo* aux limites du langage. Après Nietzsche, Wittgenstein soutiendra que les limites de mon langage signifient les limites de mon propre monde). Si le langage est le lieu des mensonges ou malentendus les plus ordinaires, il est aussi celui des leurre philosophiques (l'espace privilégié des illusions et des mystifications morales). Aux yeux de Nietzsche, ce n'est pas seulement l'homme du sens commun qui reste prisonnier du langage, le philosophe aussi. Pour Nietzsche, les valeurs que les philosophes présentent comme des réalités-vérités en soi (comme des faits "moraux") ne sont telles que de nom : "(...) il n'y a pas de faits moraux. Le jugement moral a en commun avec le jugement religieux de croire à des réalités qui n'en sont pas. La morale n'est qu'une interprétation — ou plus exactement une fausse interprétation — de certains phénomènes. (...). La morale n'est qu'un langage symbolique, qu'une «symptomatologie» (...)"¹¹².

¹¹¹Nietzsche, *Aur*, II, 115 «Le prétendu "moi"». Tout comme pour le libre arbitre, la volonté, la conscience, Dieu, le sujet, la raison etc., Nietzsche rappelle que c'est le langage et l'habitude qui justifient l'impression de leur réalité et de leur unité. Deux dérives sont attachées à la parole : le simplisme et le masque. Non seulement nous subsumons dans un mot unique des tendances complexes et des forces contradictoires (métaphorisation simplificatrice), mais encore il arrive souvent que le mot travestisse leur vérité (inversion, fraude, mensonge). Un mot unique et arbitraire pour caractériser le réseau de sentiments, de pulsions (volonté, conscience, moi) et un mot socialement valorisé pour habiller, déguiser les produits du ressentiment (charité, bonté, humilité).

¹¹²Nietzsche, *CJ*, «ceux qui veulent "amender" l'humanité», 1, p. 47. Voir à ce propos les *Investigations philosophiques*, 241 de L. Wittgenstein : "ainsi vous dites que la conformité des vues humaines décide de ce qui est vrai et de ce qui est faux ? Est vrai et faux ce que les hommes disent l'être; et ils s'accordent dans le langage qu'ils emploient. Ce n'est pas une conformité d'opinion, mais de forme de vie". Non seulement Nietzsche aurait confirmé ce propos, mais encore il pourrait le radicaliser en stipulant que le langage fait "être" tout simplement par-delà toute détermination morale ou intellectuelle (vrai ou faux).

En effet, dans la morale nécessairement communautaire, sociale et pragmatique, c'est d'artifices, de symboles pragmatiques en général et de mots en particulier que l'on se paye de telle sorte que "*«Nier la moralité»—, cela peut signifier d'abord : nier que les motifs moraux invoqués par les hommes les aient véritablement poussés à agir comme ils l'ont fait, — c'est à dire affirmer que la moralité n'existe qu'en parole et fait partie des duperies les plus grossières ou subtiles de l'humanité (de celle, particulièrement, où l'on est sa propre dupe), et cela peut-être surtout chez les gens les plus renommés, précisément, pour leur vertu. Ensuite cela peut signifier : nier que les jugements moraux reposent sur des vérités. (...)*" (Aur., II, 103 «Il y a deux façons de nier la moralité»).

Le langage semble être le carrefour où s'imbriquent et se télescopent la métaphysique et la morale puisque tout jugement (de réalité et de valeur) doit lui être confié pour être communicable (communautaire) : mon idée personnelle du bien doit être affirmée, réalisée par une voix plurielle, elle doit muer en "nous les bons, nous les ..." (voir, à ce propos, la fin délirante du réquisitoire de Comte-Sponville, dans PNSN). Travaillé par le besoin de vérité, l'homme ne devient crédible et irréfutable qu'à condition de s'associer avec autrui (car il faut être au moins deux pour que commencent la vérité, la morale, l'irréfutabilité — GS, III, 260 «Une fois un»). De ce point de vue, il n'est plus étonnant que Nietzsche manifeste un mépris aristocratique contre la vérité, la morale, la religion, la science, la nation ; elles sont les manifestations mêmes d'un instinct grégaire, médiocre, populacier. Le langage partagé est la condition de socialisation de l'homme et de ses désirs et toute l'histoire de l'humanité, surtout l'histoire politique, morale et religieuse est, en cela, celle du refus collectif plus ou moins inconscient de la réalité. Par l'entremise du langage dont la propriété est de vulgariser, de socialiser, de banaliser et d'aplatir les valeurs, l'homme pare et travestit ses évaluations propres, qu'elles soient ou non empreintes de ressentiment, pour les faire apparaître comme des "choses en soi", des choses pour tous : "*Tels sont les hommes habituellement qu'il leur faut d'abord un nom pour qu'une chose leur soit visible*" (GS, III, 261). Nietzsche considère les prédicateurs de la vertu comme étant ses pires ennemis "*car ils enseignent la vertu comme un idéal pour tous ; ils enlèvent à la vertu le charme de ce qui est rare, inimitable, exceptionnel et hors de la moyenne, sa magie aristocratique*"¹¹³. Seule la solitude (la retraite) garantit à Zarathoustra la possibilité d'échapper à l'emprise sociale, aux pesanteurs communautaires ;

¹¹³Nietzsche, VP, 431. Dans le sillage de Montaigne, Pascal (théoriciens du relativisme sociologique), Nietzsche n'a de cesse de rappeler le caractère structurellement social, grégaire, médiocre (sens latin) et conventionnel de la morale. La morale du désintéressement est une fiction, la réalité est que toute morale dresse, apprivoise, domestique, uniformise (Bergson parlera de discipline). Sans le langage qui rend publiques les valeurs morales, il n'est point de société (nul n'est censé ignorer la loi, le *sensus communis* kantien). Nietzsche montre que la guerre des passions et des forces par laquelle naît toute morale se joue dans le langage que les forts ou les faibles investissent de leurs catégories. Il dénonce le processus par lequel la morale, originellement artifice, tente de se présenter comme nature, en devenant habitude, coutume (seconde nature), en faisant oublier son histoire. La généalogie est l'art de remonter à contre-courant d'une telle amnésie (retrouver l'origine, les motivations premières).

l'immoraliste sera donc celui qui n'est pas prisonnier du langage vulgaire, qui vit en marge de la parole plébéienne, dans le silence ou dans le rire. Le rire représente un défi à la parole commune, construite (logique) ; comme le silence, il surprend toute discoursivité, la bouleverse, la déstructure et la fait voler en éclats.

Nietzsche n'est pas, comme le suppose Foucault (dans Les mots et les choses, Gallimard, p. 316), le premier à rapprocher la tâche philosophique d'une réflexion radicale sur le langage ; en ce domaine, comme en d'autres, il a des pairs, des précurseurs. Faire de Nietzsche un penseur absolument novateur et révolutionnaire, c'est non seulement condamner son propos à errer loin de la tradition à laquelle il a affaire, mais c'est aussi, de la part de l'interprète, montrer sa propre ignorance de cette tradition philosophique. C'est à la manière de Spinoza que Nietzsche envisage ce qu'affirme le métaphysicien comme prisonnier du langage, comme n'étant que fiction linguistique (enflement de la voix : *flatus vocis*) sans aucune consistance. Philosopher, c'est faire se lever le vent du dégel, du rire et de la dérision sur les fantaisies instituées et sacralisées pour en montrer le creux et la vanité. Pour Nietzsche, la philosophie se vit comme élucidation permanente des consensus (du langage) : "ce que l'humanité a jusqu'ici pris au sérieux, ce ne sont même pas des réalités, mais de simples chimères, ou à strictement parler, des mensonges nés de mauvais instincts de natures malades" (EH, «Pourquoi je suis si avisé ?», 10). Il y a, pour Nietzsche, une maladie de la morale et de la métaphysique et elle porte sur le langage. En éminent philologue, il était sans doute mieux placé que quiconque pour établir une telle association entre le jugement et le langage. Après Nietzsche, des auteurs montreront à leur tour que toute métaphysique reste, en quelque façon prisonnière, de la grammaire. Bergson conclura son Essai sur les données immédiates de la conscience en affirmant que "nous parlons plutôt que nous ne pensons", tandis que E. Benveniste rappellera les implications profondes de la logique aristotélicienne dans la grammaire grecque.

Minimiser le thème spinoziste du *flatus vocis*, c'est en quelque sorte risquer de manquer la substantifique moelle de la polémique nietzschéenne à l'encontre de la métaphysique. Il s'agit ici de montrer que Nietzsche est moins un destructeur de "réalités" qu'un dénonciateur de la fraude par laquelle des fictions et artifices linguistiques (les mots) sont métamorphosés en réalités par l'entremise de l'accoutumance (le temps). Le philosophe au marteau brise moins des réalités que des prétentions trop humaines parant leur nature creuse des caractères de la réalité. Le Crépuscule des idoles établit que, si en vérité elles ne sont pas des réalités, les idoles n'en ont pas moins l'apparence et la puissance de séduction aux yeux de tous (elles l'emportent même en puissance d'attraction sur la réalité dont se détourne l'homme, être de désir). A la suite des nominalistes anglais en général et de Hobbes en particulier (qui soutenait que "*Vrai ou faux sont des attributs de la parole, non des choses. Là où il n'est point de parole, il n'y a ni vérité ni fausseté*" — in Léviathan, I, IV, trad. F. Tricaud,

éd. Sirey, 1971 —), Nietzsche indique dans la Généalogie de la morale que tout, dans la morale, n'est que ruse et travestissement de la parole. La morale naît du processus de nomination, d'énonciation par lequel des hommes qualifient telle ou telle circonstance, situation de leur existence ; elle est un système d'artifices linguistiques, un système d'opinions sur la réalité. La critique nietzschéenne de la métaphysique et de la morale semble indissociable de la critique de notre confiance à la grammaire, au langage.

Il ne s'agit pas, dans cette étude, de contester le fait évident que Nietzsche dénonce des forces du nihilisme, du ressentiment, des catégories psychologiques en compétition pour dominer le monde¹¹⁴ mais puisque cela est devenu une évidence sur laquelle les interprètes ont largement et savamment glosé, je me contenterai seulement d'indiquer que le langage est un des théâtres privilégiés de la compétition des forces dans la mesure où il est la structure sociale (intersubjective) par laquelle une individualité (singulière ou collective) tente de transporter ses évaluations hors de leur condition particulière vers l'universalité, l'objectivité (sur le champ du *sensus communis*, des réalités)¹¹⁵. Nietzsche ne se contente pas de peindre des rapports de force brute et brutale, il montre assez clairement que la violence est aussi et surtout ruse insidieuse qui se déguise sous les aspects de la faiblesse moralisatrice (GS, I, 66 et 69), passe par le langage et use de métaphores : *"L'importance du langage dans le développement de la civilisation réside en ce que l'homme y a situé, à côté de l'autre, un monde à lui, un lieu qu'il estimait assez solide pour, en s'appuyant, sortir le reste du monde de ses gonds et s'en rendre maître. Dans la mesure même où l'homme, durant de longues périodes, a cru aux concepts et au noms des choses comme à autant d'aeternae veritates, il a vraiment fait sien cet orgueil avec lequel il s'élevait au-dessus de l'animal : il s'imaginait réellement tenir dans le langage la connaissance du monde"* (HTH, I, 11 «Le langage, science prétendue»). Le propos de Nietzsche est d'indiquer que la violence n'est pas seulement là où nous avons coutume de la voir (dans les rapports physiques), mais qu'elle loge au cœur

¹¹⁴Nietzsche dit du libre arbitre, de la volonté et de la responsabilité qu'ils sont des idées inventées et attribuées par les théologiens à l'homme pour le rendre capable d'erreur, coupable et châtable. Les valeurs cardinales de la métaphysique ne transcendent donc pas les instincts les plus bas (l'instinct de punir et de juger), pire elles masquent des instincts tyranniques, des envies d'asservissement. Le ressentiment est selon Nietzsche non l'agressivité directe, l'action spontanée, mais la violence détournée, la force réactive : il est au service de la vengeance contre ce qui est, l'art malsain et hypocrite des faibles et des malades de ruminer contre la vie, de dénigrer toute forme de santé exultante, l'art de donner mauvaise conscience à la vie forte et épanouie, donc une toxine qui empoisonne l'innocence par la moralisation. Le ressentiment est à l'origine du sentiment de culpabilité, du péché : c'est de toute évidence le tour de ruse que les malvenus ont trouvé pour continuer de vivre et soumettre les bienvenus. La compétition des forces pour dominer le monde passe donc par la moralisation et l'empoisonnement du langage.

¹¹⁵Nietzsche, PBM, I, 21. Nietzsche dénonce le trafic par lequel on fait être ce qui est seulement pensé, désiré. Il désigne cette procédure comme une idéologie "naturaliste". Si la philosophie est nihiliste c'est au sens où elle s'attaque aux procédés par lesquels le non-être tente de se faire passer pour ce qu'il n'est pas. Nietzsche critique la réification, qu'elle porte sur la cause, l'effet, le sujet, l'objet ou sur le fantasme, le désir : "on ne doit pas réifier (...) comme le font les naturalistes (et tous ceux qui, comme eux, naturalisent par la pensée (...)) on ne doit user de la «cause» et de «l'effet» qu'en tant que purs concepts, c'est à dire comme des fictions conventionnelles qui servent à désigner, à se comprendre, non pas à expliquer".

même des attitudes ou paroles les plus apparemment non-violentes (dans l'humilité chrétienne, dans l'ascétisme, dans tout idéalisme, bref, dans tout moralisme).

Depuis Platon (jusqu'à Éric Weil inclus), à quelques exceptions près, les philosophes ont coutume de penser que l'adoption du langage (la communication, dialogue) signifie d'emblée, en tant qu'acte de raison, la renonciation à la violence. Nietzsche remonte à contre-courant d'une telle croyance (naïveté) en indiquant la complexité constitutive des choses. Loin de nier la violence, le langage en est l'exutoire, le masque ; il la rend plus subtile, plus humaine (en cela, les Sophistes et les rhéteurs étaient des maîtres de civilisation), lui permet de se métaphoriser pour survivre à la réprobation. Nietzsche n'est pas, comme les marionnettes platoniciennes (Calliclès ou Trasymaque), l'apologiste de la violence nue, naturelle, mais le détecteur de la violence sourde, maligne et vicieuse des institutions morales et politiques qui s'impose à tous par la ruse. Ainsi, il se rapproche des philosophes qui dénoncent¹¹⁶ la naïveté (la croyance que les mots sont les choses) et le simplisme (la croyance que l'unité du mot signifie celle de la chose) dans le regard que l'homme jette sur les phénomènes (nous entendons et désignons par des termes univoques et totalisants des réalités complexes. La conscience, la volonté, le bien et le mal ne sont des entités univoques, pures et simples que de nom : *"Si seules sont morales, ainsi qu'on l'a effectivement défini, les actions accomplies pour l'amour d'autrui, et seulement cela, alors il n'y a pas d'actions morales ! Si seules sont morales (...) les actions accomplies par une volonté libre, alors il n'y a pas d'actions morales ! — Qu'est-ce que l'on nomme ainsi et qui pourtant existe et réclame une explication ? Ce sont les conséquences de quelques méprises intellectuelles. — Et à supposer que l'on se libérât de ces erreurs, que deviendraient ces «actions morales». (...) Dès que l'homme ne se tient plus pour mauvais, il cesse de l'être !"* (Aur, II, 148 «Regard vers les lointains»).

Pour Nietzsche, qui veut la puissance ne se contente pas d'amasser des armes mais s'empare du langage par lequel il rend visible le monde tel qu'il le désire et veut le voir, par lequel se constitue toute morale (toute morale est sociale, publique et nécessite la parole sans laquelle elle resterait strictement individuelle, incommunicable). L'essentiel de la polémique

¹¹⁶Le ton général des écrits de Nietzsche est celui du questionnement, de la suspicion et de la remise en cause des évidences de la métaphysique : "La volonté de vérité a besoin d'une critique — définissons ainsi notre propre tâche —, il faut essayer une bonne fois de mettre en question la valeur de la vérité" (GM, III°, 24, éd. Laffont, p. 881). Nietzsche pense la philosophie comme entreprise critique et autocritique de découverte des illusions et mise à nu des mystifications de la raison ou du langage. En ce sens, son œuvre est parcourue par ce qui caractérise l'entreprise proprement philosophique. La démystification dans ce cas-ci porte sur les pièges et les violences du langage. Notons que pour Rousseau déjà, toute mystification reposait essentiellement sur le langage : dans le faux contrat, certains se sont laissés bernés par le langage trompeur (idéologie) des autres qui s'étaient approprié les biens (*ruunt in eorum servitudinem*). Marx reprendra ce thème pour dénoncer le déguisement de la violence de classe. La classe dominante n'exerce pas toujours une violence brutale et physique, elle l'enveloppe dans un langage de légitimation de l'état de fait (idéologie) pour endormir la conscience des dominés (la religion opium du peuple signifie la puissance anesthésiante des prédications et des exhortations morales).

nietzschéenne revient à indiquer dans les manœuvres métaphysiques une série de procédures frauduleuses, d'escroqueries majeures (fabulations). Avec Nietzsche, l'abstraction constitutive de la métaphysique et de la morale doit être comprise au sens étymologique latin (*ab-trahere* : tirer hors de, isoler, détacher, entraîner loin de, séparer). C'est, sur ce point précis, que le propos nietzschéen concède quelque ressemblance à celui de Hegel. Si, aux yeux de Hegel et de Nietzsche, l'abstrait est ce qui est isolé ou considéré comme tel, ils n'ont pourtant pas la même conception rigide de la réalité. Hegel la définit comme une totalité intelligible que rend effective le dynamisme de la dialectique alors que Nietzsche la considère, dans la lignée d'Héraclite, comme un devenir marqué à la fois par la nécessité (éternel retour) et le hasard (l'inconstance, le déterminisme local). Ainsi, outre le fait que la métaphysique, en tant que systématisation de l'exigence d'abstraction, de transgression de tout "ce qui est" au nom de "ce qui doit être", représente à ses yeux une machine de violence nihiliste, deux implications peuvent être dégagées de la nature même de l'abstraction, que celle-ci isole le bien, le mal, la conscience, la volonté ou la raison.

D'abord, la raison que le métaphysicien abstrait du monde et confine dans le domaine pur du spirituel en la représentant comme autonome, transcendante et pure, n'est pas, comme il le pense et le dit, étrangère au corps, au monde, à la vie. Nietzsche voit dans la manie de l'en extraire simplement l'expression d'un instinct de dénigrement à l'encontre de la réalité, le fait d'un "coup de force" perpétré contre le corps (la métaphysique est un malentendu du corps). La raison est une variété d'instinct, elle est issue de la variation (métamorphose) que la réalité problématique a imposé au corps. Celui-ci s'est montré capable de détours pour s'adapter aux exigences du réel et c'est à tort que l'on le sous-estime en attribuant à la raison une origine divine. Ensuite, l'idéalisme consiste en une escroquerie dans la mesure où on y représente ses fictions et catégories (psychologiques ou morales) comme des réalités à part entière au point de créer la confusion entre l'être et ses ombres, ses doubles. En croyant à des réalités autres que celles de ce monde-ci, l'idéaliste attend à sa réalité puisqu'il marque du sceau de l'être ce qui relève du désir (du non-être). La vision substantialiste (chosiste) qu'il a des valeurs que Nietzsche juge relatives, anthropomorphiques (Dieu, je, volonté, libre arbitre, raison, bien et mal) conduit ainsi le métaphysicien à poser deux ordres de réalité au détriment de la seule réalité qu'est le monde. Il y a donc non seulement une usurpation du nom de réalité (dont on habille ses désirs), mais encore une destitution du seul monde réel de ses prérogatives (inversion des ordres au cours de laquelle l'autre est substitué au même, le double au réel).

Nietzsche dénonce la métaphysique comme une imposture majeure, l'organe d'une telle manœuvre frauduleuse étant le langage. Le nom que nous donnons aux actes, aux choses ou à nos évaluations est ce qui les fait être (au yeux de tous) car, en réalité, pris dans les filets de la grammaire (*animal loquax, loquens*), l'homme n'appréhende les réalités que par les mots

qui les désignent : toute réalité retranchée de l'espace linguistique de leur apparaître social n'est pas, car "ce qui est" se confond avec "ce qui se dit", "ce qui a un nom". En ce sens, Valéry s'inscrit dans la mouvance nietzschéenne quand il ironise dans ses Mauvaises pensées et autres dans les termes suivants : "*la plupart ignorent ce qui n'a pas de nom ; et la plupart croient à l'existence de tout ce qui a un nom*" (in Oeuvres, t. II, «Bibl. de la Pléiade», Gallimard, p. 791). Il n'est pas faux de soutenir que, pour Nietzsche, les choses qui sont existantes "pour tous" par le langage qui les désigne (pour l'homme, il n'y a de réalité que nommée, sociale) ; c'est la preuve que l'homme s'est toujours, en raison de sa faiblesse, évertué à domestiquer le monde en le réduisant tout aussi bien à ses jugements¹¹⁷ (scientifiques ou moraux) qu'à ses artifices linguistiques ("Nous les bons, nous les vertueux", etc.).

On aurait pourtant tort de croire que Nietzsche ne se démarque en rien du nominalisme. S'il soutient que les réalités des métaphysiciens et des religieux moralisateurs ne sont que des mots (des fables), des effets du langage, Nietzsche se refuse cependant à réduire la réalité à ce qu'en dit la métaphysique ; pour découvrir l'immensité et la complexité de la réalité derrière la voile du langage métaphysique il indique la nécessité de créer de nouveaux noms, car, comme l'écrivait Wittgenstein, "*la langue des philosophes est une langue déjà déformée, comme par des souliers trop petits*"¹¹⁸. Si toute définition est limitation, comme l'établissait Spinoza (*omnis determinatio negatio est*), alors il nous faut conclure que le champ du réel déborde celui du langage et que la critique nietzschéenne des usurpations linguistiques de la réalité est justifiée. La fraude linguistique apparaît comme double : d'abord, il y a la prétention du langage à contenir le réel, et ensuite l'illusion que "ce qui est dit" est "ce qui est", l'illusion d'une identité ou d'une adéquation entre le réel et le mot qui le désigne. Comme pour Montaigne et Schopenhauer, aux yeux de Nietzsche, si les choses sont connaissables, elles ne peuvent l'être que régionalement, et l'essentiel de l'être nous est inaccessible et a fortiori incommunicable. Nietzsche laisse entendre même que la réalité ne saurait se réduire à quelque langage que ce soit (l'être déborde tout discours sur lui, nous ne communiquons que ce que nous avons dépassé). Le Nietzsche critique de la métaphysique ne croit pas à des réalités cachées dans quelque au-delà, il se rit de toute division de ce qui est en Etre-Apparence, Noumènes-Phénomènes, Etre-Étant ou Bien et Mal. C'est la renonciation à toute duplication de l'être qui consomme la rupture de Nietzsche d'avec la scolastique platonicienne que Heidegger et sa postérité (dont J. Beaufret) ne feront que prolonger, avec, en sus et paradoxalement, la certitude tranquillement béate de s'en démarquer.

¹¹⁷Nietzsche, Aur, I, 76 «Croire mauvais, c'est rendre mauvais». Le thème du langage que j'entends valoriser ici est le moyen par lequel on porte son jugement personnel dans le champ social, moral. Il ne suffit pas de juger, d'estimer, il faut encore rendre publics par les mots ces actes psychologiques : "dire mauvais, c'est rendre mauvais" pour soi et pour tous (parler, c'est s'inscrire dans une communauté).

¹¹⁸L. Wittgenstein, Remarques mêlées, T.E.R., 2^e éd., 1984, p. 57.

Le refus nietzschéen de toute dissociation de ce qui est comporte des incidences diverses sur le langage. Nietzsche n'a pas la folie de soutenir que "tout ce qui est" est compréhensible par les catégories de la raison explicative ou épuisable par celles du langage (il n'y a de langage que pour les réalités communes, morales, illusives), car si nous sommes en mesure de "parler" nos victoires, *"Ce pour quoi nous trouvons des paroles, c'est que nous l'avons dépassé"* (DI, 26)}, nous restons infirmes devant des réalités plus profondes et plus personnelles : *"nos vraies expériences capitales sont tout sauf bavardes. Elles ne sauraient se communiquer, même si elles le voulaient"* (Ibidem). Là s'affirme un Nietzsche (influencé sans doute par les mystiques médiévale et allemande) qui tempère le réductionnisme nominaliste ci-dessus indiqué : le propos nietzschéen semble échapper à tout classement définitif. Sans leur être totalement réductible, le propos de Nietzsche comporte des similitudes notables avec des thèses développées par des courants de pensée antérieurs : les Sophistes et particulièrement Gorgias (l'être impensable, peut-être pensable mais incommunicable), les maîtres de la théologie négative (Dieu, réalité innommable), Saint Augustin (l'indicible et indéfinissable temporalité). Wittgenstein¹¹⁹ mettra en exergue une certaine théorie du silence (dont les enjeux sont encore inexplorés) que Nietzsche, dans son goût invincible de la solitude et de la singularité, avait initiée : *"c'est ne plus estimer assez que nous communiquer (...). La langue, semble-t-il, n'a été inventée que pour les choses médiocres, communes, communicables. Par le langage, celui qui parle se vulgarise"* (DI, 26). *"On ne peut rendre entièrement en paroles même ses propres pensées"* (GS, III, 244).

Pour Nietzsche, toute morale (et particulièrement la kantienne) trahit dans son envergure populaire et ses aspirations universelles, non seulement un mépris de soi mais aussi, une secrète tyrannie sur autrui. Le langage qui dessine les contours sociaux du bien et du mal reste malgré tout l'espace privilégié de la violence. Ce que Nietzsche pense du langage (monde médiocre, grégaire du conventionnel et des consensus) peut se rapporter à ce qu'il pense de la morale qui est le lieu par excellence des communautés, du vulgaire, du troupeau, du médiocre. Revenons donc à l'idée que, dans sa critique des valeurs, Nietzsche ne s'en prend pas à des réalités, mais à des abus de langage qui usurpent du statut de réalités. Nietzsche ne voit que de vaines paroles qui abusent l'homme là où le métaphysicien et le religieux voyaient des choses en soi ; son propos est donc, non de détruire (le véritable philosophe n'est pas un nihiliste, mais un amoureux de la réalité), mais de dénoncer l'usurpation de la réalité par les désirs : *"L'immoraliste parle. Il n'est rien qui soit moins du goût d'un philosophe que l'homme, dès qu'il se met à désirer ... (II) méprise l'homme en tant qu'il*

¹¹⁹Wittgenstein que l'on associe trop vite aux néopositivistes de l'école de Vienne partage avec ces derniers certes des préoccupations analytiques, mais il s'en démarque par l'idée que quelque chose déborde le champ de l'exprimable, survit aux catégories du langage. Wittgenstein laisse entendre l'existence de réalités mystiques insaisissables par le langage (ce que l'on ne peut dire, il faut le taire, ce que signifier veut dire etc.) Ses problématiques ne sont pas réductibles à celles des logiciens, néopositivistes de Vienne, elles les débordent au profit d'une intuition mystique.

«souhaite», tel qu'il «se souhaite», et, en général, tout ce que l'homme estime souhaitable, tous les idéaux de l'homme. Si un philosophe pouvait être nihiliste, il le serait parce qu'il trouve le néant derrière tous les idéaux de l'homme — ou bien, pas même le néant, mais la nullité, l'absurdité, la maladie, la veulerie, la lassitude, toute la lie de la coupe vidée de sa vie" (DI, 32, in CI, pp. 75-76).

3. De l'illusoire réalité des valeurs métaphysiques.

"Tout n'est qu'opinion, et l'opinion dépend de toi.(...) arrête donc cette opinion (...) chasse-la, tu en es libre (...)" Marc. Aurèle.

Si les interprétations officielles de Nietzsche font de lui un métaphysicien tardif, c'est parce qu'elles ont toujours été prises au piège de l'idée que la critique nietzschéenne s'attaquait à des réalités pures et absolues, à des faits¹²⁰ moraux (auxquels Nietzsche n'a jamais cru). Un présupposé de type kantien gouverne la logique des lectures traditionnelles (métaphysiques) de Nietzsche : l'idée qu'il existe en matière de morale des réalités pures, des choses transcendantes, des faits hors des perspectives strictement humaines, des "choses en soi". C'est une sorte de "réisme"¹²¹ plus ou moins inconscient qui sous-tend la critique traditionnelle de Nietzsche et le présente comme un "nihiliste", un destructeur, toute néantisation, toute destruction présupposant la réalité d'un objet, d'un "quelque chose". Il n'est point étonnant que ces interprètes qui font de Nietzsche un adversaire des valeurs qu'ils considèrent eux comme des réalités pures et dures, éprouvent des difficultés à concilier chez l'auteur le thème de l'*amor fati* (l'assentiment inconditionnel au réel) avec la rage critique nihiliste dont ils l'arment. Alors, on salue avec mépris ou avec force louanges la pensée "incohérente", contradictoire, alors que le propos de Nietzsche était de critiquer les fausses oppositions et les contradictions fictives que les métaphysiciens, incapables d'assumer le devenir et ses paradoxes, voyaient ou introduisaient dans l'être.

En plaçant Nietzsche sous le signe de la négation et de la destruction (figure deleuzienne de l'anarchiste, du révolutionnaire), la plupart des interprètes ont ainsi laissé de côté ou occulté le fait textuellement palpable que la critique nietzschéenne visait non pas des

¹²⁰On peut garder cette expression pour désigner les valeurs, mais à condition de l'entendre au sens étymologique (factum de facere). Les valeurs sont des faits, parce qu'elles ne se comprennent que dans l'histoire de l'homme (être de désir). Elles procèdent de l'artifice, de l'«homo artifex», de l'inventivité humaine, puisque pour Nietzsche, valeur rime avec évaluation, considération, autant d'actes qui ramènent à l'homme dans ses rapports avec ce qui est.

¹²¹Je désignerai par ce terme (ou par "chosisme", ontisme, physisme) toutes les idéologies qui supposent l'existence pure de choses ("res"), de réalités, qu'elles soient matérielles ou idéelles, sensibles ou intelligibles. L'idéologie réiste est une sorte d'ontologie substantialiste, de croyance à l'être, au "il y a (quelque chose)". Elle a pour pivot l'idée qu'il existe un être et son espace propre (Descartes dirait une chose étendue), car il est contradictoire d'affirmer l'existence d'une réalité définie sans le situer, lui assigner un topos déterminable, un espace fini qu'il occupe.

"faits purs et bruts" (des réalités absolues, autonomes auxquelles il ne croit nullement), mais plutôt ce que l'on se plaît à croire, à considérer, à désigner et à entendre comme tels. Supposer la réalité objective (indépendante, autonome) des catégories fondamentales de la métaphysique et de la morale (volonté, libre arbitre, raison pure, conscience, subjectivité transcendante, idéal), c'est non seulement avoir une vision sectionnée, fractionnée (atomisée, abstraite) de l'homme, mais encore se placer d'emblée hors du propos nietzschéen qui refuse l'idée d'une quelconque autonomie des facultés les plus subtiles par rapport à la vie (entre les instincts et les facultés dites spirituelles, il y a des rapports de gradation, des liens de continuité et non des oppositions). D'une part, Nietzsche s'interdit de penser toute autonomie des valeurs métaphysiques ci-dessus citées parce qu'il a une vision unie, unifiée, (holiste) de l'homme : celui-ci est tout entier (corps et âme) engagé aussi bien dans les actes les plus rudimentaires, bruts, pratiques que dans les entreprises les plus raffinées, subtiles et théoriques : *"Dans un être humain, le degré et la nature de la sexualité se répercutent jusque dans les plus hautes régions de l'esprit"* (PBM, 4°, 75). De l'autre, affirmant que ces facultés restent, malgré les apparences, étroitement liées à la vie (du corps), il comprend dès lors toute représentation abstraite de ces facultés comme née d'un malentendu radical sur la nature et les vertus du corps. C'est dans la lignée de Lucrèce et d'Épicure que l'on comprend le mieux la nature de la polémique nietzschéenne contre le spiritualisme¹²² : sans le rapport au corps vivant, l'âme, la raison, l'esprit ne peuvent être.

Par sa critique, Nietzsche détecte et sanctionne dans la métaphysique l'histoire d'une dépossession idéologique du corps de ses qualités : non seulement on a jugé le corps indigne et incapable de spiritualité (en supposant les facultés spirituelles autonomes, pures), mais pire encore, on l'a disqualifié même sur le plan de l'être, de la réalité (en faisant de ce qui est spirituel l'unique et suprême réalité). Dans son détail comme dans son ensemble, l'œuvre de Nietzsche donne l'impression à qui prend la peine de s'en instruire que, par leur idéalisme, les philosophes classiques ont volé et soustrait au corps ses prérogatives. L'histoire de la métaphysique est celle d'un consensus inconscient entre des philosophes contre le corps, celle du parti pris spiritualiste de déposséder le corps de toute qualité, de tout crédit au profit de l'esprit que l'on estime à tort son contraire. Le dénigrement de la vie et la contemtion du corps ont donc pour fondement la réalité d'un incurable préjugé théologique (l'homme image de Dieu) et moral (faire le bien, c'est assurer le triomphe du divin en l'homme contre l'animalité). A propos des métaphysiciens, Nietzsche aurait pu faire sienne la proposition

¹²²Nietzsche s'en prend à l'amour excessif de la transcendance qui a conduit les philosophes au mépris et à la sous-estimation du corps comme reposant sur un préjugé (la supériorité du spirituel sur le corporel). L'histoire de la philosophie qui est essentiellement l'histoire de ce «malentendu du corps», ne doit cependant pas occulter la voix des penseurs minoritaires qui voyaient dans le corps (l'animalité) le fond irréductible de toute spiritualité (Épicure, Lucrèce, Montaigne, Hobbes, Spinoza). Montaigne "pensait avec son corps", refusait de le tenir à distance de l'âme tandis que Hobbes refusait de faire de l'esprit une réalité "non corporelle", non localisable (res extensa). Voir à ce propos *De la nature humaine*, trad. d'Holbach, prés. d'E. Naert, Paris, éd. Vrin, 1971, Ch. XI, &4-5, pp. 128-131.

pascalienne qui établit que "qui veut faire l'ange fait aussi la bête" ou encore le proverbe tibétain qui rappelle à qui grimpe trop haut dans l'arbre, qu'il montre par ce fait même, son derrière. A la suite de Lucrece, Hobbes, Spinoza et de Montaigne, Nietzsche nous apprend, contre une telle imposture (l'idéologie spiritualiste), que non seulement la vie n'est pas un passage vers un quelconque au-delà (fabulé), mais encore et surtout que le corps est de nature complexe (plus riche qu'on avait toujours voulu le croire), que sa vie inclut des développements et des moyens raffinés pouvant même lui apparaître étrangers, opposés.

La critique de l'angélisme métaphysique et moral que mène Nietzsche rend possible un retournement du regard traditionnellement jeté sur le corps : entre le corporel et le spirituel, il n'y a pas l'opposition ou la différence de nature qu'y mettent les métaphysiciens, mais plutôt une continuité vivante dans la discontinuité, une simple différence de degré. Dans cette optique, la raison pure n'est pas une réalité autre que l'instinct, mais la ruse théologique de celui-ci en vue de s'imposer non seulement à d'autres instincts, mais aussi à tous comme exigence absolue (du moi psychologique divers au moi transcendantal¹²³). En éminent généalogiste, Nietzsche substitue aux dichotomies rigides et simplistes une théorie de la complexité dynamique du corps dont nous avons souvent des visions étroites, unilatérales et des représentations rustres et appauvries par deux mille ans d'angélisme impénitent. Penser l'indépendance des facultés spirituelles, c'est être victime d'un instinct de dénigrement à l'encontre du corps (du monde), mais c'est aussi condamner ces facultés abstraites à un dépérissement fatal. Par exemple, dire de l'âme, qu'elle n'appartient pas au corps, qu'elle ne le sert pas en tant que moyen de son animation, c'est, par le fait même, la condamner à la tautologie suicidaire de "s'animer elle-même" : dans un langage prisé par les métaphysiciens, il faudrait soutenir que l'âme anime en tant qu'elle est animée tout comme, dans le criticisme kantien, la raison juge en tant qu'elle est jugée.

Contre la volonté obsessionnelle de l'inconditionné (de l'indéterminé), Nietzsche, après Lucrece et Spinoza, dresse un portrait complexe et riche du corps au point de rendre vain tout recours à des causes extérieures, transcendantes. Pour Nietzsche, le corps, le monde et la vie en général s'autosuffisent en tant que tels, et c'est cela qui enlève toute légitimité à la fabulation des arrière-mondes. La raison pure, le libre arbitre, le moi transcendantal ne fondent pas leur propre sens comme le croit le métaphysicien. Sur ce plan, Descartes était

¹²³Voir chez Husserl la critique et la radicalisation du cogito cartésien qu'il voulait désenclaver à la fois de sa bulle solipsiste et de son obédience théologique. Mais, si le moi transcendantal (révélé par l'épochè phénoménologique transcendantale) à partir duquel le monde des objets puise tout son sens et sa valeur existentielle ne se réfère plus à un Dieu qui serait sa condition de possibilité, sa garantie, c'est peut-être parce qu'il prend définitivement sa place. On peut estimer que la théorie husserlienne du moi transcendantal aurait été saluée par Nietzsche comme la théologie la plus outreucidante de l'ego. A considérer les polémiques actuelles autour de la notion d'intentionnalité, on peut se demander avec Heidegger si la phénoménologie n'avait pas manqué dès le départ son ambition (le retour aux choses mêmes, l'être au monde) en radicalisant la subjectivité (foyer et condition du sens du monde), l'idéalisme.

justifié de maintenir l'idée de Dieu comme fondement absolu : ainsi, il échappait d'avance à la tentation de "l'égologie" (égo-monisme) et du solipsisme dont on l'accusera à tort. Il est dommage que la phénoménologie ne reconnaisse pas toujours expressément que, dans sa critique de la métaphysique, elle puise largement dans une terre défrichée par la critique nietzschéenne. L'idée husserlienne de la contemporanéité du sujet et du monde ou celle de la nécessaire unité entre la pensée et le monde la vie ont quelque chose à voir avec la solidarité qu'établit Nietzsche entre les facultés dites spirituelles et le corps. Abstraites de la vie qui est leur foyer de sens et représentées comme des entités absolues, inconditionnées, ces facultés spirituelles ne sont plus compréhensibles qu'en tant que fictions thérapeutiques (prothèses ou divertissements) inventées par l'homme contre le monde, en tant que véritables hallucinations de l'homme en désarroi dans le devenir et l'insécurité de la vie. La polémique engagée par Nietzsche interroge l'incapacité du métaphysicien à faire preuve de mesure : il ne fait l'éloge de l'esprit qu'en brimant ipso facto le corps, il ne reconnaît la valeur de la spiritualité qu'en sacrifiant le corps, qu'en constituant l'animalité bouc émissaire. Nietzsche s'insurge contre le nihilisme morbide dans l'idéalisme à l'encontre du corps et laisse entendre que l'acharnement et la répression frénétiques dont le corps, le monde, la vie sont victimes, soustraient paradoxalement aux facultés dites spirituelles tout sens, toute possibilité de survie.

L'Antéchrist fustige la fraude par laquelle, le philosophe (chrétien, moraliste) assassine la vie, le corps en déportant leur centre de gravité ailleurs (alibi ou arrière-monde), tandis que la deuxième dissertation de la Généalogie de la morale rappelle le coût faramineux de la course des métaphysiciens à l'inconditionné, de leur parti pris idéaliste : *"vous êtes-vous jamais demandé vous-même à quel prix l'édification de tout idéal en ce monde a été possible ? Combien pour cela la réalité a dû être calomniée et méconnue, combien on a dû sanctifier de mensonges, troubler de consciences, sacrifier de « dieux ». Pour que l'on puisse bâtir un sanctuaire, il faut qu'un sanctuaire soit détruit (...)"* (GM, 24, éd. R. Laffont, p. 834). L'abstraction (en tant qu'expropriation violente) que prisent métaphysiciens et scientifiques constitue pour Nietzsche non seulement une manœuvre tyrannique¹²⁴ paupérisant la vie (en déportant certaines de ses facultés dans la sphère de la transcendance), mais aussi une preuve de la recherche pathétique d'une "bouée de sauvetage", cette planche au-dessus de la mer de l'incertitude que, selon Nietzsche, Parménide¹²⁵ prierait les dieux de lui octroyer

¹²⁴La métaphysique en tant qu'exigence d'une transgression permanente de l'être est aussi une consécration de la "violence", un système de torture inventé contre le corps au nom d'un présupposé angéliste, au nom d'une illusoire et arbitraire hégémonie du spirituel. Nietzsche révèle la profonde mainmise du spiritualisme sur la philosophie (de Socrate à Kant et même Husserl, on s'est habitué à penser la supériorité de l'immatériel sur le sensible) : l'homme passe donc la vie à rêver de sa nature divine (comme l'indiquent les vers de Lamartine).

¹²⁵Il est particulièrement bénéfique de prendre en compte l'insolence que se permet C. Rosset à l'endroit de Nietzsche qui, selon lui, attribuerait à Parménide une prière qui convenait plus à Platon. "Pourquoi diable, demande Rosset, Parménide prierait-il les dieux de lui octroyer une certitude, puisqu'il se flatte, dès le début de son poème, d'avoir recueilli la vérité absolue de la bouche de la Déesse ?" La question est d'autant plus pertinente que Nietzsche lui-même considère les dieux et en particulier celui du monothéisme chrétien comme la planche, l'illusion par excellence contre la vie.

contre l'aberrance cosmique. Mais cette planche voulue pour assurer la survie, comme exigence de la pensée et de la vie, n'est paradoxalement que le meilleur moyen d'en finir avec la vie à la manière dont la raison et les autres facultés spirituelles, au lieu d'aider la vie à persévérer dans son être, finissent par se retourner contre elle¹²⁶. Les facultés spirituelles, sont des facultés "apatrides" au sens où, en se subtilisant, elles apparaissent comme ne provenant pas du corps aux prises avec le réel problématique. Si Nietzsche est resté constant dans sa critique de l'idée de la transcendance des facultés spirituelles de l'homme, n'était-ce pas pour la simple raison que son anthropologie holiste rendait absurde une telle abstraction (soustraire et opposer l'esprit à la vie) ?

Il s'ensuit que faire de Nietzsche l'ennemi ou le destructeur des valeurs métaphysiques et morales, c'est manquer la substantifique moelle de son propos, puisque subsiste l'idée que de telles valeurs peuvent exister en dehors de la vie sous formes d'entités pures, de choses en soi. Les valeurs n'ayant de réalité que relative, verbale, humaine et trop humaine, la polémique engagée par Nietzsche vise avant tout les représentations métaphysiques que le philosophe classique s'en faisait. Au yeux de Nietzsche qui connaissait bien le thème pascalien du divertissement, toutes les valeurs métaphysiques ou morales que l'on avait coutume de saluer et de vénérer comme des réalités en soi n'ont de sens qu'instrumental dans les efforts de l'homme pour construire des îlots de sécurité contre le chaos du devenir. La volonté, la conscience, la raison pure abstraites de la vie (leur terroir originel) et de leur mission initiale d'entretenir la vie sont condamnées au même sort que les branches d'un arbre amputées du tronc qui les supporte, coupées des racines et privées de la sève nourricière.

4. Pièges de la grammaire, du temps et du désir.

Si les valeurs sont envisagées comme des réalités transcendantes, pures de toute détermination historique, c'est en raison de la supercherie conjuguée du langage et du temps. Nietzsche n'est pas l'adversaire de choses réelles (il se réclame d'un assentiment inconditionnel à ce qui est), mais plutôt celui qui dénonce les procédures par lesquelles des jugements de valeur (catégories psychologiques) s'emparent et usent du langage non seulement pour masquer leur nature anthropomorphe, artificielle (institutionnelle) ou leur projet tyrannique (catégories physiologiques : forces et pulsions) et apparaître comme des réalités objectives, en soi, anhistoriques (de droit). Cette grande mystification est le fait de

¹²⁶La philosophie de Nietzsche pourrait se résumer à l'étude critique (dénonciation) des manières dont s'opèrent les ruptures entre la vie et les moyens qu'elle engendre. Elle peint le retournement tragique (nihiliste) qui creuse, installe entre la vie et ses facultés le fossé (dénoncé aussi par Husserl et les philosophes existentialistes). Nietzsche traite en filigrane du statut ambigu de tout alibi : en tant que "autre-lieu", il assure momentanément la survie de l'homme en le protégeant contre le hic et nunc, mais en tant que "non-lieu", il sort l'homme de toute vie réelle quand il ne transforme pas toute réalité en alibi (le monde devenant l'ailleurs, le passage, le pont vers le monde des Idées, vers le royaume de Dieu).

l'homme qui, honteux de sa condition et préjugant de la prééminence de l'inconditionné, ne cesse de se raidir et de fuir la réalité déplaisante par une multiplication frénétique d'alibis. La critique nietzschéenne a partie liée avec la théorie pascalienne du divertissement, elle dresse de l'homme le portrait d'un être fondamentalement fugitif (en fuite de lui-même, de son être, du monde réel et présent) se réfugiant dans des valeurs qu'il veut anonymes, désintéressées, inconditionnées, absolues : la liberté, la volonté, la raison, le sujet.

Jusqu'à présent, les interprétations fondamentales de Nietzsche mettent à juste titre l'accent sur la place et les enjeux des forces du ressentiment dans sa pensée, mais elles minimisent et occultent même le fait que "l'officine" dans laquelle se fabriquent et fermentent ces forces est le "four" du langage. La technique (*homo faber*, l'homme, animal manipulateur, fabricant), la science (*homo sapiens*) ne sont pas les seules sources d'artifices ; en ce domaine plus qu'ailleurs, la parole joue un rôle crucial. La Généalogie de la morale¹²⁷ se montre explicite à ce propos, puisqu'elle présente Nietzsche "à l'écoute" du mensonge moral qui "rampe" de la bouche des faibles (et aussi de l'État¹²⁸) dans leur volonté de symboliser ou d'incarner "publiquement" tout ce qui est honorable. Cet écrit fait une sorte d'éloge feutré de l'oreille qui conteste rigoureusement la traditionnelle et exclusive hégémonie de l'œil (symbole de la raison, de l'esprit : mode visuel de la connaissance) dans la tradition métaphysique (Platon, Descartes, Malebranche, Spinoza, Hegel). Discutant la suprématie de la connaissance visuelle, rationnelle au profit d'autres sens (tels que l'ouïe, le flair, le goût), Nietzsche ne saurait être légitimement traité de visionnaire (comme le fait Granarolo) sans risquer d'être assimilé à la philosophie classique préoccupée, quant à elle, de théorie (au sens grec du terme).

Toute l'industrie de la morale, en tant que structure de grégérisation, fonctionne par ce qui détermine le plus essentiellement l'homme (là s'affirme l'obédience sophistiquée de la pensée nietzschéenne détaillée par Rosset dans l'Anti-nature) : le langage en tant qu'espace public de la communication (de la vie nécessairement sociale, communautaire de l'animal politique) et des représentations (penser et parler supposent un sens commun : penser avec, parler avec). Le désir, cause première des idéaux (fantasmes) est ce qui sous-tend le dénigrement et le refus de la réalité, le langage (exutoire du ressentiment) donne aux idéaux

¹²⁷Au détour de chaque aphorisme et particulièrement dans la troisième dissertation, Nietzsche signifie que la lutte entre les forces passent par la médiation du langage. Les faibles s'emparent du monde en inventant du fond obscur de leur ressentiment et de leurs frustrations des valeurs qu'ils propagent par les mots : "nous sommes les seuls bons, les seuls justes, s'écrient-ils, nous sommes les seuls homines bonae voluntatis". Dans leur fureur secrète de châtier, de tuer et d'instaurer le règne de leur Dieu, ils décorent et maquillent leur désirs particuliers des plus beaux et nobles noms tandis qu'ils représentent les qualités dont ils sont dépourvus comme des vices ! Pour Nietzsche, il ne faut pas se laisser ensorceler par les discours mielleux des faibles ni par la ruse du prêtre ascétique car ils sont tout le contraire de ce qu'ils disent être !

¹²⁸Nietzsche, APZ, I, "De la nouvelle idole" : "État, ainsi se nomme le plus froid de tous les monstres froids. Et c'est avec froideur aussi qu'il ment ; et suinte de sa bouche ce mensonge : «Moi, l'État, je suis le peuple»", p. 66.

(énoncés) une certaine universalité (vulgarité, sens latin) en les diffusant tandis que le temps (la durée) achève de faire croire que les idéaux (illusions) ou évaluations humaines "erronées" et mensongères sont des réalités en tant que telles, indépendantes et véridiques. C'est cette triple mystification conjuguée qui constitue la morale comme "attentat concerté entre le désir, le langage et le temps" à la réalité foncièrement amoral. En dénonçant le préjugé moral, c'est la faiblesse de l'homme (et les ruses, les masques d'une telle faiblesse) dans le monde que met en lumière Nietzsche : dans son désir de vérité (sécurité théorique et pratique), l'homme fabule (langage et duplication de la réalité) et superpose (superstition et fabrique du dualisme) à la réalité (héraclitéenne) dont il veut la fin (le non-être, le "monde apparence") un monde stable parallèle (le "monde vrai") qu'il privilégie et auquel il sacrifie sa propre vérité (sa condition animale). De ce point de vue, la critique nietzschéenne surprend l'homme en général et le philosophe traditionnel en particulier dans ce que le Livre du philosophe désigne comme les "filets du langage". La philosophie traditionnelle est, pour l'essentiel, soumise inconsciemment à la séduction de l'artificiel, mais idolâtre de l'être, elle chosifie (réifie) systématiquement toute catégorie psychologique (tout désir, toute évaluation). Nietzsche dénonce la dérive substantialiste qui guette l'idéalisme (mon désir est la Réalité).

Si la métaphysique est prise dans les mirages et les filets de la grammaire, c'est dans la mesure où les actes de l'intellect (le pensé, le jugé) et ceux du désir (le voulu) passent magiquement au champ de l'être et acquièrent le statut de vérité en utilisant la médiation de la parole à la fois véridique et mensongère. Il n'y aurait donc pas nécessairement de réalité où et quand nous disons (après avoir pensé et voulu) des réalités. C'est donc la puissance mystificatrice du langage et de l'habitude des mots qu'il faut élucider pour qu'apparaissent les connexions secrètes de l'illusion majeure à l'œuvre dans l'idéalisme. Nietzsche ne s'en prend qu'à la manière frauduleuse par laquelle ce qui est institué (historique, artificiel, humain) est tenu pour naturel (anhistorique, réel, divin), les appréciations erronées pour vérités éternelles (VP, 430). La transvaluation que l'on charge ici et là des missions les plus apocalyptiques et que l'on arme volontiers du "marteau" consiste, en réalité, dans l'acte du soupçon par lequel, le philosophe tourne en dérision, évente, "met à plat" ou "dégonfle" les idéaux (idoles) pour en dénoncer l'outrecuidance, l'inconsistance, la facticité, en somme l'anthropomorphisme.

Dans son introduction (au LP), A. Kremer-Marietti insistait à juste titre non seulement sur la complicité entre le langage et le psychologique, mais surtout sur la place cardinale du langage dans la réification et la vérification de toute pensée, de toute idée : "*Avec Nietzsche, le problème du langage est donc repris à sa base, c'est à dire à l'étape du Cratyle, mais pour être ensuite étendu au problème de l'existence des choses impliquées dans le langage, c'est à dire que Nietzsche ne dissocie pas la question du langage de celle de la véracité*" (LP, introduction, p. 25). Elle confirmait ainsi l'idée d'une association profonde entre l'évaluation (en tant que considération intellectuelle, jugement) et sa traduction linguistique (énoncé, mot)

dans l'espace des réalités (ontification, devenir être de l'acte mental) qu'elle soutenait plus haut dans son texte : *"dissocier le nom de Dieu de la pensée de Dieu ou de l'idée de Dieu, c'eût été perdre la garantie extérieure et en ce qui concerne l'existence de Dieu et en ce qui concerne celle des choses extérieures ou de l'homme lui-même"* (*Ibidem*). Malgré toute sa pertinence et son enracinement dans le texte et dans l'esprit de Nietzsche, cette lecture de Nietzsche sous-estime quelque peu le rôle du temps (la durée)¹²⁹ dans le processus de réification des catégories psychologiques (évaluations). Entre l'évaluation psychologique et la considération linguistique qui la fait apparaître¹³⁰ comme une "chose", comme une réalité, il faut un certain temps pour que l'on s'accoutume au point d'identifier les mots aux choses. Par son attention aux subtilités du propos nietzschéen, Kremer-Marietti se démarque de tous ceux qui, pris dans les tenailles de l'idéologie ontiste (chosiste), font de Nietzsche un penseur de la pure et simple négation (un autre nihiliste). Nietzsche dit de sa philosophie qu'elle ne fait rien d'autre que *"affirmer que la moralité n'existe qu'en paroles et fait partie des duperies grossières de l'humanité (...)"* (*Aur*, II, 103).

Sa pensée cherche constamment à attirer l'attention sur la réalité d'un trafic du langage dans les représentations mentales et sur les draps linguistiques dont nous habillons nos désirs et nos intentions pour les faire apparaître dans l'espace des réalités. L'histoire de la moralité ou de l'immoralité n'est pas celle de réalités consistantes (*VP*, 354), mais l'histoire de notre servitude par rapport au désir, au langage, à la grammaire. En bref, nous usons de "coups de force" pour faire passer nos jugements (de valeur) personnels dans le champ des réalités objectives. L'imposture consiste à considérer ses jugements de valeur comme des jugements de réalité, les fabulations (fables, mots, concepts) pour des choses. Pour Nietzsche, le rôle du langage est crucial dans la grande entreprise d'humanisation (de domination) du monde (sens physique et anthropologique). Le rapport conflictuel que l'homme entretient avec le réel est axé non pas seulement sur le travail pratique (*l'homo faber* chez Anaxagore, Marx, Bergson¹³¹), ou sur la contemplation pure (théories rationalistes,

¹²⁹Dans la troisième dissertation, Nietzsche se demande par exemple si de tous les mensonges et faux-monnayages moraux, Dieu lui-même ne serait pas "le mensonge qui a le plus duré". Contre l'ensorcellement du temps qui vient renforcer celui de la parole mensongère, il préconise de faire "une pause et de méditer longuement" (24). Mais il déplore par ailleurs le fait que, pris dans le tourbillon des affaires et dans le vertige de la vitesse, nous, enfants du machinisme, ayons perdu le sens de la méditation.

¹³⁰Nietzsche nous rappelle que souvent nous croyons que les valeurs sont des choses parce que l'accoutumance nous fait oublier leur véritable nature : l'homme appelle vérité non seulement ce qui est tenu pour tel (un énoncé), mais aussi cet énoncé en tant qu'il sert durablement : la vérité est une erreur utile, une illusion entretenue et cristallisée par la durée.

¹³¹Les développements bergsoniens sur *l'homo faber* conviennent pour élucider le propos nietzschéen sur la fabrication des idéaux ; dans les deux cas, il s'agit de fabrication, d'artifices, de ruse, de détour par rapport à la réalité. : "quelqu'un veut-il plonger son regard jusqu'au fond du mystère, où se cache la fabrication de l'idéal sur la terre ? (...). «Je ne vois rien, mais je n'entends que mieux (...). C'est une rumeur circonspecte, un chuchotement à peine perceptible, un murmure soumois qui part de tous les coins et les recoins. Il me semble qu'on ment ; une douceur mielleuse englué chaque son. Un mensonge doit transformer la faiblesse en mérite ...» (...). Cette officine où l'on fabrique l'idéal, il me semble qu'elle sent le mensonge à plein nez" (*GM*, 1^{ère}

intuitionnisme et mystiques), mais sur les procédures appropriatives et simplificatrices du langage (qui n'est que l'organe du désir, le traducteur des catégories psychologiques). Le devenir humain du monde s'appréhende à travers la réduction des choses aux mots. Le langage ordinaire ou scientifique procède d'une volonté d'en finir avec la profusion du devenir complexe (le langage est l'organe par excellence du nihilisme). Il substitue des artifices pauvres et simplistes à ce qui est : *"à la construction des concepts travaille originellement (...) le langage, et plus tard la science. Comme l'abeille travaille en même temps à construire les cellules et à remplir ces cellules de miel, ainsi la science travaille sans cesse à ce grand columbarium des concepts, au sépulcre des intuitions, et construit toujours de nouveaux et de plus hauts étages, elle façonne, (...) elle s'efforce surtout d'emplir ce colombage surélevé jusqu'aux monstrueux et d'y ranger le monde empirique tout entier, c'est à dire le monde anthropomorphe"* (LP, III, 2).

La réalité des métaphysiciens et autres idéologues de la transgression du hic et nunc est, pour Nietzsche, l'ensemble confus des lubies nées d'un anthropomorphisme outrancier, l'effet d'une sournoise supercherie du langage conjuguée elle-même avec les impressions que laisse la durée temporelle : *"voici qui me coûte (...) les plus grands efforts : comprendre qu'il importe indiciblement plus de savoir comment se nomment les choses que ce qu'elles sont. La réputation, le nom et l'apparence, la valeur, le poids et la mesure habituels d'une chose — qui à l'origine ne sont que de l'erreur, de l'arbitraire dont la chose se trouve revêtue comme d'un vêtement parfaitement étranger à sa nature et à son épiderme — la croyance à tout cela, transmise d'une génération à l'autre, en a fait peu à peu comme le corps même de la chose; l'apparence du début finit toujours par devenir essence et agir en tant qu'essence!"*¹³². La critique nietzschéenne ne s'attaque pas à des réalités, mais à ce que le langage et l'habitude nous représentent comme telles. Comme Pascal, il traite d'une "seconde nature" se constituant par la force du temps et par la magie des mots. Dieu est le mensonge suprême, celui à partir duquel la civilisation, empoisonnée par le christianisme, a anéanti tout droit du corps (tout droit de la vie). Nous appréhendons Dieu comme une réalité parce que nous voulons qu'il existe pour nous prémunir contre notre finitude insupportable (désir d'immortalité, d'éternité), mais aussi parce que nous refusons de confesser qu'il est le personnage fictif,

dissertation, 14). Pour Nietzsche, l'activité fabricante de l'idéal (la réalité des métaphysiciens) est essentiellement linguistique, elle a affaire avec les sons, les rumeurs, le mensonges, donc au langage. Ce qui distingue la perspective nietzschéenne de celle de Bergson, c'est que le second envisage la fabrication dans une perspective essentiellement instrumentale confinée au travail de la matière résistante. Pour Nietzsche, la fabrication crée certes des instruments (alibis) mais ce qui est pire, elle tisse une réalité concurrente : la faculté de fabrication d'outils relie et maintient l'homme bergsonien au monde, tandis qu'elle évade le métaphysicien ou le moraliste hors de ce monde ! Alors que pour Bergson, fabrication rime avec "détour, contour" du monde matériel, pour Nietzsche la fabulation morale signifie l'évasion, l'escapade.

¹³²Nietzsche, GS, I, 58 «on ne peut détruire qu'en tant que créateurs», pp. 136-137. Nietzsche termine ce fragment en ironisant que, vue l'importance du langage dans la domination du monde, "il suffit de créer de nouveaux noms, des appréciations, des vraisemblances nouvelles pour créer à la longue de nouvelles «choses»".

artificiel {que nous avons investi des qualités volées au corps, refusées à l'animal, que nous avons enrichi de tout ce que nous jugions indigne de l'homme : "(...) il a imaginé que ces moments (surprenants et forts) étaient «passifs», qu'il les «subissait» et en était «subjugué». (...) Il en a continuellement agi ainsi ; dans la période d'idiosyncrasie morale, il n'a pas considéré comme «voulues», comme «œuvres de l'individu» ses sublimes conditions morales" (VP, 87)}. Le désir de Dieu est devenu un nom (Dieu) et l'impossibilité dans laquelle nous nous trouvons de nous en débarrasser s'explique par notre croyance invincible en la grammaire (Cl, «"La raison" dans la philosophie», 5 et note). Si Dieu a cessé de nous apparaître comme une fiction psycho-linguistique (imagination et langage dérivant du désir), c'est aussi en raison de son histoire duo-millénaire (Ant.) : Dieu est non une réalité, mais une imposture, une histoire racontée, une fable qui n'a que trop duré. Les pires fantaisies et illusions muent en réalités par le fait qu'on les entretient dans le langage et la durée : ce qui est considéré, estimé réel finit par apparaître tel avec le temps surtout dans un climat psychologique de faiblesse, de lâcheté (humaines).

Le procès de l'idéalisme, de la métaphysique repose avant tout sur l'indication des supercheries du langage et commence donc par assigner à ce qui est tenu pour "réel" son origine humaine, sa nature trop humaine et ses ambitions tyranniques. Nietzsche questionne la qualité de nos "appréciations de valeur"¹³³ (jugements, considérations, croyances) que recouvrent et consacrent les mots, les actions, parce que, selon lui, c'est notre jugement qui est vicié et qui pollue notre façon d'appréhender la réalité, notre façon quotidienne de nous rapporter à ce qui est. La métaphysique rationaliste et moraliste a réussi à subordonner nos manières de sentir à notre jugement dont elle s'était, au préalable, emparé. Le propos de Nietzsche est d'indiquer la nécessité de changer de posture, de changer de perspective pour sortir de la démesure spiritualiste ; cela suppose bien sûr que nous apprenions le rire, le jeu par lesquels nous renoncerons progressivement à tout esprit de sérieux : "Nous devons changer notre façon de juger, — afin de parvenir finalement, et peut-être très tard, à mieux encore : changer notre façon de sentir" (Aur., II, 103 «Il y a deux façons de nier la moralité»). Dans sa globalité, le propos nietzschéen tente de démarquer deux ordres de choses : d'une part, la réalité du monde, de la vie et de l'autre l'ensemble des artifices humains (œuvres du désir et de l'habitude : idoles). A ses yeux, ces deux ordres se télescopent souvent au détriment du premier.

¹³³Nietzsche, Aur, II, 104 : Nietzsche précise qu'une appréciation personnelle veut dire "estimation d'une chose d'après le degré de plaisir ou de déplaisir qu'elle nous procure ...". Pour lui, si une morale telle que la pensent les métaphysiciens en général et Kant en particulier n'est pas possible, c'est en vertu de l'illégitimité de la généralisation des estimations. L'homme digne a de la honte à plier autrui sous le fer de ses propres désirs, l'amour du prochain n'est pas toujours un signe du mépris de soi et la pitié enlève l'humanité plus qu'elle ne l'exalte.

A. Réel (monde, corps, vie, les sens).	B. Homme (raison, esprit, souci du sens).
— neutralité, omnitude, devenir, réalité une et diverse.	— jugement : attribution, sélection, discrimination et hiérarchisation.
— par-delà bien et mal : réalité ineffable.	— parole : nomination, appropriation et classification (anthropomorphisme).
— (a)moral : innocence.	— (im) moral. Jugement, incrimination, action, transformation, humanisation.
— présence muette, harmonie de l'être et du devenir.	— désir : absence, fabulation, distance entre sujet et objet.

Nietzsche ne critique pas tant des choses (ou objets) qu'il ne s'en prend aux évaluations subjectives qui tentent de faire oublier leur origine humaine et de paraître inconditionnées. En soldat de la pureté de la raison, de la vérité (objective), le métaphysicien (ou le scientifique) croit et fait croire que ses évaluations (idoles) ne sont pas siennes (relatives à ses besoins), ne se réduisent pas à ses mots, mais constituent des exigences rationnelles, des finalités universelles. Comme celle d'Épicure et de Lucrèce, la pensée de Nietzsche n'a affaire qu'à la toile anthropomorphique qui interdit ou diffère l'accès au réel. Elle n'attaque pas l'humain, le trop humain en tant que tel (qu'à la suite des Sophistes, il met au jour), mais en tant qu'il n'est pas conscient de lui-même (VP, 430), se refuse comme tel et s'identifie à une entité objective, impersonnelle, anonyme, réelle. L'honnêteté exige de l'homme qu'il prenne conscience de l'apparence, qu'il vive dans la conscience que tout n'est qu'artifice, dans la conscience de l'utilité de ses erreurs pour la vie.

Si le "mauvais œil" que Nietzsche jette sur le monde et la "méchante oreille" qu'il lui prête révèlent une quasi-absence de réalités¹³⁴ et une omniprésence tonitruante d'idoles que les hommes ont érigées dans leur haine du monde, c'est parce que Nietzsche, à la manière de Pascal, met en lumière l'incorrigible naïveté qui caractérise le regard de l'homme sur les choses. L'homme est d'une faiblesse d'esprit telle qu'il se laisse joué et abusé par ses propres artifices et le fait qu'il tienne ses désirs, intentions et jugements pour des réalités repose sur la puissance conjuguée du langage (puissance de dénomination appropriative) et du temps (la coutume, l'habitude) : *"La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers, et de toutes les choses qui ploient la machine vers le respect et la terreur, fait que leur visage, quand il est quelquefois seul et sans ces accompagnements, imprime dans leurs*

¹³⁴Selon Nietzsche, l'absence absolue ou relative de la réalité est due à l'action même de l'homme. Le réel n'est pas manquant, et si l'homme n'a pas accès à ce réel, c'est qu'il le masque, l'occulte : "pourquoi l'homme ne voit-il pas les choses ? Il barre lui-même la route : il cache les choses" *Aur*, 438 «Homme et choses». Nietzsche pourrait rétorquer à Marx quand celui-ci écrit que l'homme c'est le monde de l'homme, que le monde de l'homme n'est pas le monde réel, puisque la fabrication de l'humain implique une occultation du réel indésirable.

sujets le respect et la terreur (...). Et le monde qui ne sait pas que cet effet vient de cette coutume, croit qu'il vient d'une force naturelle (...)" (Pensées, p. 128). Le langage (principe d'identification, de qualification et de différenciation hiérarchisante) crée, de concert avec le temps, la durée (condition des habitudes) de la nature, de la réalité. L'habitude et le nom contribuent à créer, figer et fixer des natures là où il n'y avait initialement que des impressions fragiles, des réalités (des choses en soi) là où il n'y avait que des manifestations anthropomorphiques (des choses pour soi, des phénomènes subjectifs).

Pour Nietzsche, la cristallisation des mots (qualités, évaluations) et la faveur de l'oubli font apparaître de l'être que l'homme superpose d'abord à ce qui est, — le réel étant du fait de son inconstance redoutable, insupportable et désagréable pour l'homme —, mais qui finit par occulter, gommer et supplanter ce dernier¹³⁵ par sa puissance de séduction. Le réel n'a jamais intéressé personne. Comme Oedipe, nous nous crevons chaque jour les yeux pour ne pas le voir ; de la sorte, notre mauvaise foi (inconscient) confirme son existence. Pour lui échapper, nous "fabulons" d'autres réalités (Dieu, arrière-monde, au-delà), nous parlons sans cesse d'autre chose. Comme on peut le remarquer, le langage (en raison de sa magie et de sa force d'institution) a plus d'importance que ce que l'on croit, dans la philosophie nietzschéenne. C'est peut-être sa sous-estimation qui empêche la plupart des interprètes de Nietzsche de considérer les relations de parenté qu'il entretient avec la pensée sophistique qu'il faut de plus en plus réapprendre à lire loin du kaléidoscope platonicien (comme l'indique Rosset dans *l'Anti-nature*). Le langage conjugué avec le temps est donc une puissance de réification par l'entremise de laquelle des fictions et les désirs de l'homme finissent par se métamorphoser en réalités, des alibis apparaissent comme des lieux réels en lieu et place du réel que J. Baudrillard définit comme ce qui serait voué à n'intéresser personne¹³⁶.

Pour Nietzsche, l'occultation métaphysique de la réalité s'opère dans la logique du désir par une substitution de l'artifice au naturel qui finit, à force de "néantisation" (discrédit), par devenir inaccessible au profit des idoles pourtant creuses. Mais, ne nous laissons pas tromper par les accents rousseauistes du propos, car chez Nietzsche, il s'agit, non pas de **régresser** vers un quelconque paradis perdu, mais plutôt de **progresser** courageusement vers ce naturel qui nous déplaît dans la mesure où il résiste à nos fantaisies anthropomorphiques. Le surhomme n'est pas "le bon sauvage" que Rousseau dessina en niant l'homme policé (le bon sauvage est un homme négatif parce que issu de la négation et du refus de la civilisation), mais se rapproche du sage de Montaigne qui s'accommode des situations réelles et "aime et

¹³⁵Nietzsche présente la fabulation des arrière-mondes (éternels, identiques) comme étant non seulement le fait de l'homme mécontent, frustré, mais aussi comme ce qui, à la longue, confisque le nom de réalité au détriment du réel désagréable (VP, 188, 285).

¹³⁶Rosset rapporte du dernier livre de J. Baudrillard ce thème classique du désir dans *Le philosophe et les sortilèges*, p. 107 : "Le réel en général est la forme abolie et désenchantée du monde. (...). D'ailleurs le réel n'a jamais intéressé personne".

cultive la vie telle qu'il a plu à Dieu de nous l'octroyer" (Essais, III, XIII rapporté in Petit vademecum : Montaigne) malgré tous les désagréments que l'on peut y rencontrer. Il est évident que pour comprendre Nietzsche, il faut, soit supprimer la référence au Dieu chrétien qu'épargnent la tolérance et la magnanimité de Montaigne (Ibidem), soit le comprendre au sens grec du "divin". Comme la santé (la paix de l'âme, ataraxie) est devant l'homme épicurien qui doit peu à peu se convaincre de la vanité de certains désirs ou se libérer de certaines représentations, le naturel est devant nous comme exigence majeure et surhumaine, comme ce que nos faiblesses diffèrent sans relâche, ce dont nos multiples alibis nous ont, jusqu'à présent, détournés, protégés, prémunis.

En dehors de quelques affinités que le propos nietzschéen entretient avec celui de Rousseau (l'idée que la science et l'action qu'elle permet procèdent de la paresse, l'importance des passions et du langage)¹³⁷, Nietzsche est étranger au cynisme, au naturalisme et au romantisme dans lesquels pataugent Diogène, Rousseau et Hölderlin : *"je parle moi aussi de «retour à la nature», bien qu'à proprement parler ce ne soit pas une marche en arrière, mais plutôt une montée — une montée vers la haute, la libre, la terrible nature, vers le terrible naturel, qui accomplit, comme en s'en jouant, d'immenses tâches (...)"* (DIn, 48 in Cl, p. 92). S'il existe un romantisme nietzschéen, c'est celui qui interpelle en vue d'un lointain avenir, par-delà les brumes morales du rousseauisme et les programmes politiques de nivellement mis en œuvre par le christianisme et le socialisme. Mais, y a-t-il véritablement un romantisme là où l'on surmonte au lieu de soustraire, de reculer (de s'enliser, comme Hölderlin, dans le remords, dans la nostalgie malade) ? L'esprit libre dont Nietzsche fait l'éloge n'est pas un homme de contradictions pures et simples, mais celui qui en connaissance de cause prend ses distances vis à vis des idoles du jour (ou de la nuit), celui qui, comme le sage montanien, s'arrache sans cesse à tout risque de servitude (se refuse à adorer, idolâtrer telle ou telle valeur).

A la suite des Sophistes, Nietzsche démasque l'importance insoupçonnée du langage dans les affaires humaines (les mots sont le secret des choses, le langage le tissu de l'être) : *"l'Être est non représenté s'il ne parvient pas au paraître, et le paraître est débile, s'il ne*

¹³⁷Nietzsche s'est toujours opposé à la contemtion du corps, à la répression des passions et impulsions qui étaient à ses yeux la source de l'énergie nécessaire à la vie. Dans Émile ou de l'Éducation (éd. du seuil, IV, p. 149), Rousseau s'en prenait aussi à toute vision angéliste contre les passions : "nos passions sont les principaux instruments de notre conservation : c'est donc une entreprise aussi vaine que ridicule de vouloir les détruire". Nietzsche ne fait rien d'autre quand il s'insurge contre les calomnieurs de la nature qui "ont insinué la pensée que les tendances et les impulsions humaines étaient perverses" et de ce fait ont enseigné à l'homme à être injuste à l'égard de sa nature et de toute nature (GS, 294). Rousseau pensait également comme Nietzsche (morale et mensonge) que la pire et subtile violence était logée dans le langage (idéologie et faux contrat). Emporté par sa haine du romantisme, Nietzsche sous-estime et nie même toute ressemblance entre lui et Rousseau ; pourtant, tous deux ont non seulement rattaché le travail à la paresse (HTH, I, 286), mais encore, eu une vie errante, solitaire, marginale.

parvient pas à l'être"¹³⁸. Mais, Nietzsche enracine cette puissance du langage dans l'histoire (l'accumulation du temps) ; à ses yeux, si nous n'arrivons pas à percevoir le caractère artificiel et historique (humain, trop humain) des valeurs, c'est parce que le concours de l'histoire et du langage nous abuse en cristallisant des habitudes (coutumes) que nous croyons des natures anhistoriques, éternelles. Philosophe, c'est tenter de déjouer le charme mystificateur de la durée et des mots, conjurer le naïf et obsessionnel désir d'éternité : *"mais vous ne me comprenez pas ? Vous n'avez pas d'yeux pour une chose qui a mis deux mille ans à triompher ? (...) Il n'y a pas à s'étonner : toutes les choses qui durent longtemps sont difficiles à voir, à couvrir du regard"* (CGM, av. prop. VIII, p. 139). Cet aphorisme est relayé par un autre non moins significatif des implications graves du manque de sens historique, généalogique : *"Toutes les choses qui durent longtemps s'imbibent progressivement si bien de raison qu'il devient incroyable qu'elles aient pu tirer leur origine de la déraison"* (Aur. I, 1 «Rationalité à retardement»).

Entre Nietzsche et ses adversaires, demeurent donc un hiatus majeur et un malentendu radical : ils ne parlent pas de la même chose, car les uns, encore dans l'orbe et dans les catégories métaphysiques, voient dans les artifices moraux des réalités pré-linguistiques et anhistoriques, tandis que l'autre prend pour cible l'outrecuidance mensongère de ces artifices fondamentalement anthropomorphiques¹³⁹ (l'opinion en tant qu'expression du jugement et du langage) qui ont usurpé le nom de réalité en soi, en refusant ainsi d'assumer leur essence fantasmatique (fabulée) et leur statut secondaire (au regard du réel). Que deviennent alors les critiques formulées contre Nietzsche, bâties aveuglément sur ce hiatus majeur, sinon les témoignages du malentendu et de la mauvaise foi qui caractérisent la réception de sa polémique. La plupart des critiques se sont souvent trompés de cible, et s'ils s'en sont longtemps pris à Nietzsche, c'était en raison du fait que, croyant trop en savoir sur lui, ils imaginaient plus ses idées qu'ils ne les lisaient. Pour critiquer chez Nietzsche une opposition farouche aux "valeurs", ne faut-il pas au préalable supposer chez lui la croyance à ces valeurs et partant, leur réalité ? Comme nous venons de le voir, Nietzsche voyait dans les catégories de la métaphysique religieuse et morale, non pas des choses (réalités), mais des idoles

¹³⁸Cf. Gorgias. Consulter aussi dans les *Investigations philosophiques* de Wittgenstein le fragment 371 (l'essence d'une chose est exprimée par l'usage grammatical du mot correspondant) et 373 (c'est la grammaire qui dit quel genre d'objet est quelque chose. «La théologie devient une grammaire»).

¹³⁹Nietzsche me semble le continuateur d'une des intuitions majeures de la pensée stoïcienne : l'opinion. Chez Nietzsche, elle perd les connotations morales et recouvre deux sphères, celle du jugement (opiner) et celle de la parole (opinion, discours interprétatif, avis). Analysant la crise politique de Florence (16^e siècle) et de l'Italie en général, Machiavel avait développé ce thème de l'opinion (son essence trop humaine et factice) dans sa critique du magistère du christianisme à qui, il reprochait d'avoir délibérément interprété le message biblique comme une invitation à l'humilité (lâcheté) au lieu de l'interpréter comme une invitation à la dignité (courage). Nietzsche parle constamment des "qualités que nous avons prêtées aux choses", de l'oubli de notre condition d'artistes. A mon sens, il faut comprendre l'interprétation dans le sens du transfert de l'opinion humaine vers et sur le réel que nous affublons, accoutrons, revêtons d'appréciations, de valeurs, d'où la superposition ontologique qu'induit la fabulation de doubles du réel (cf. *VP*, 285).

(représentations) creuses, sans consistance véritable. Théorie amoureuse du réel, sa pensée n'avait affaire qu'aux représentations abstraites, angélistes (le spiritualisme) que les philosophes classiques en donnaient.

Dans la lignée d'Épicure, Lucrèce, Spinoza, sa philosophie n'avait pour cible que les considérations trop humaines (l'anthropomorphisme) dans leur folle quête du statut de réalité (objective, universelle). S'attaquer à Nietzsche en défenseur de la morale, au nom de la morale, de la métaphysique, de la raison pure, de la conscience ou de la subjectivité transcendante (le moi, la volonté, le libre arbitre), n'est-ce pas fausser d'emblée le débat en l'enracinant ailleurs que là où Nietzsche l'envisageait ? Pour Nietzsche, les postulats logico-métaphysiques, la croyance au sujet, à l'objet, en la substance sont autant de présupposés (VP, 278) métaphysiques, naturalistes qui, tout en venant après Nietzsche, tombent sous le coup de sa critique. Ceux qui voient en Nietzsche un nouveau nihiliste manifestent qu'ils sont eux-mêmes subjugués par le fantasme d'un *esse naturale*, d'un substrat matériel, d'une "réité" des valeurs morales ; le thème majeur de la critique nietzschéenne est de critiquer toute croyance en des réalités là où il n'y a que fables et idoles, de soupçonner une facticité linguistique dans ce que l'on présente comme des faits réels univoques. Contre ceux qui veulent amender l'humanité, il montre la nécessité de la vigilance et de la lucidité qu'il attend du philosophe en ce qui concerne la vision morale de la réalité. Nietzsche décèle et flaire dans la morale un piège "chosiste" (naturaliste, réiste) que le philosophe devrait déjouer : "(...) il n'y a pas de faits moraux. Le jugement moral a en commun avec le jugement religieux de croire à des réalités qui n'en sont pas (...)" (CI, p. 47).

Tel qu'il apparaît dans la métaphysique et dans le moralisme chrétien, le langage représente pour Nietzsche, une force de création (fabulation, duplication), une des médiations essentielles du nihilisme, de la dénégation du réel. C'est par la fabulation aussi que la philosophie dérive vers la théologie, se métamorphose en religion, en morale et en croyance. La croyance sert donc secrètement de fondement invincible aux entreprises qui prétendent le plus s'en éloigner (la philosophie et la science tenues pour les filles de la pure rationalité), mais dans une ambiance de mensonge : "*comment une chose pourrait-elle procéder de son contraire, par exemple de la vérité de l'erreur ? Ou la volonté du vrai de la volonté de tromper ? Ou la pure et radieuse contemplation du sage de la convoitise ?*" (PBM, 1° «Des préjugés des philosophes», 2). Les philosophes et hommes de science apparaissent à Nietzsche comme autant d'hommes de foi (de conviction, de certitude) que les religieux. Selon Nietzsche, la foi religieuse survit comme foi métaphysique et comme foi scientifique (en la vérité). Et plus les philosophes rejettent ce que Jaspers appelait "une foi philosophique" et se réclament de la raison pure, plus ils sont ridicules. Méprisant la naïveté infantile, le fétichisme, l'animisme et les superstitions obscurantistes des hommes ordinaires et regardant avec condescendance les religieux, ils voudraient masquer leur condition humaine en s'élevant

dans la spiritualité, dans une rationalité pure (mais plus haut le singe monte, plus il montre son derrière). C'est particulièrement dans la Volonté de puissance que Nietzsche élucide les rapports complexes (tantôt de parenté, tantôt de rivalité sourde ou de franche d'opposition) entre prêtres et philosophes d'une part et entre philosophes et hommes de science de l'autre.

Les épistémologues modernes rendent justice à la suspicion de Nietzsche quand ils parlent d'obstacles épistémologiques liés à l'affectivité du chercheur. De Bachelard, à Popper, la folie positiviste et scientiste semble avoir cédé le pas à la reconnaissance des profondes implications de la subjectivité dans l'histoire des démarches prétendues objectives des hommes de sciences, même si ceux-ci n'ont, en aucune façon, remis en cause l'idéal d'une vérité "objective" maximale. La critique nietzschéenne de la volonté de vérité garde donc toute sa pertinence puisque la science erre d'une erreur rectifiée à une autre, persiste dans l'idée de vérité absolue à venir dans un futur plus ou moins lointain. Les postulats indispensables à toute entreprise intellectuelle ou la croyance (à la vérité et à la possibilité de l'atteindre) sans lesquels elle ne peut s'effectuer sont, aussi bien en science qu'en philosophie, les traces de l'irréductible présence du désir (de la croyance, de la conviction) dans l'entreprise qui se veut la plus pure de toute détermination sensible. La science qui clame trop vite son athéisme se montre paradoxalement religieuse en haletant derrière le fantasme de la vérité maximale, de la vérité en soi (pathos de l'objectivité, obsession et ivresse de la pureté).

5. La méprise des moralistes.

L'auto-justification doucereusement furieuse de André Comte-Sponville contre Nietzsche et les nietzschéens dont il chante *l'immoralisme "bêtement, simplement, inadmissiblement immoral"*¹⁴⁰ quelque peu sympathique et finalement moral, "la permissivité" vivante se construit aveuglément et se déchaîne fidèlement et sérieusement sur ce malentendu essentiel entre Nietzsche et sa postérité : *"c'est d'ailleurs ce qui me frappe souvent chez les Nietzschéens, quand ils sont sympathiques : ils partent bille en tête contre la morale, ils prétendent renverser toutes les valeurs, amorcer une nouvelle ère de l'humanité, vivre par-delà bien et mal (...) et au bout du compte ils se comportent comme vous et moi, à peu près honnêtement, à peu près vertueusement (...)"*¹⁴¹. Le besoin (de morale) que clame

¹⁴⁰PNSN, p. 46 "La brute, le sophiste et l'esthète : «L'art au service de l'illusion»".

¹⁴¹*ibidem*, pp. 46-47. Non seulement, Comte-Sponville, d'habitude si brillant (à propos de Montaigne ou de Spinoza) se trompe sur les cibles réelles de la critique nietzschéenne, mais son "besoin de morale" qu'il n'a pas la pudeur de taire rend le propos nietzschéen d'autant plus pertinent qu'il dénonçait justement ce besoin morbide. Il y a une double méprise : a) la morale pour Nietzsche n'est pas un ensemble plein de faits (moraux) mais plutôt un ensemble vide de mots (des inflations du langage). b) ces inflations du langage quand bien même, elles seraient sans consistance sur le plan ontologique, n'en restent pas moins utiles au besoin humain de masquer le désarroi existentiel, l'inquiétude, l'absurde et le tragique. Nietzsche ne conteste pas le besoin de morale chez l'homme pas plus qu'il ne lui reconnaît le droit à ce besoin, le véritable problème se trouve à côté de ces détails élémentaires : reconnaître que le besoin fabrique bien souvent ses objets, et que ma soif ne prouve

Comte-Sponville justifie à son insu la critique nietzschéenne car, si l'on admet que l'homme est un être tenaillé par le besoin de morale, il s'ensuit que ce que l'on nomme la morale n'est qu'un malentendu (elle n'est pas une réalité mais ce que tel ou tel groupe réalise pour sa survie). Nietzsche table sur le besoin pour justifier le caractère utilitaire et anthropomorphique des valeurs : c'est le besoin qui constitue la plus grande preuve de la facticité ontologique des valeurs morales. Chacun ayant la philosophie, l'illusion, la morale dont il a besoin, ces valeurs s'inscrivent non plus dans une quelconque impersonnalité transcendante, mais dans le champ misérable des moyens de survie, des masques, des divertissements et des remèdes contre la réalité. C'est le besoin qui justifie le caractère artificiel, instrumental, anthropomorphique et passionnel de son objet. De ce point de vue, ce que l'on appelle la morale dérive de l'absolutisation et de l'objectivation abusives de vues et considérations strictement individuelles : la morale est moins un ensemble de choses pures (*res*) que le système des estimations qu'une communauté quelconque fait de ces choses. Toute valeur morale n'est donc qu'une qualité humaine, trop humaine attribuée à tel ou tel phénomène. Ainsi donc, chacun a la morale dont il a besoin, mais enfin, que l'on cesse d'en parler comme des catégories universelles et éternelles (des "en soi"). C'est le besoin qui trahit la nature (anthropomorphique et artificielle) et la fonction réelles (l'illusion vitale) de son objet, de la morale.

Nietzsche n'est pas le seul penseur à s'attaquer à cette conception angéliste de la pensée. Bergson nous rappellera que toutes les facultés dont dispose l'homme naissent de la nécessité dans laquelle se trouve l'homme d'inventer des voies et moyens pour contourner les résistances de la réalité. La pensée et ses instruments sont donc subordonnés à cette logique de la survie humaine que va servir l'entreprise ingénieuse de la fabrication d'outils, de machines à faire des outils. L'homme sapiens n'est pas tombé du ciel, il a germé comme une ramification particulière et complémentaire de l'*homo faber*, non comme son contraire. On peut soutenir que, du point de vue de Nietzsche, la raison et les facultés tenues pour spirituelles sont au corps ce que l'homme sapiens est à l'*homo faber* dans l'anthropologie bergsonienne. S'il y a un renouveau de la philosophie avec Nietzsche ou Bergson, c'est dans le sens où ces derniers mettent fin d'une part à la représentation traditionnellement dichotomique, dialectique des choses (toute métaphysique est dichotomiste puisqu'elle suppose et oppose un autre monde à celui qui est ici et maintenant) et d'autre part au dogmatisme d'une telle représentation. Ce qui manque à la plupart des lecteurs et interprètes de Nietzsche, c'est le sens de la mesure que sa pensée exige à la fois comme disposition intellectuelle (tempérer et relativiser les ardeurs théoriques, renoncer à l'usage exclusif et appauvrissant de telle ou telle faculté) et comme attitude existentielle (modération des croyances pour qu'elles ne sacrifient

pas forcément l'existence d'une source. Ainsi donc, chacun a la morale dont il a besoin, mais enfin, que l'on cesse d'en parler comme des catégories universelles et éternelles (des "en soi"). C'est le besoin qui trahit la nature (anthropomorphique et artificielle) et la fonction réelles (l'illusion vitale) de son objet, de la morale.

pas la vie, ouverture et disponibilité à l'égard des multiples aspects de la vie). La philosophie de Nietzsche préconise une renonciation à la démesure, au sectarisme théorique ou pratique qui caractérisent d'ordinaire les attitudes mentales, affectives et pratiques de l'homme dans ses rapports avec le monde.

De la critique du rationalisme à celle du christianisme, du socialisme, du pessimisme, il y a l'idée d'un refus de tout sédentarisme théorique ou pratique (le moralisme n'est rien d'autre que cette fixation idéologique sur les choses). La preuve que Nietzsche savait ce qu'il écrivait, contre qui et contre quoi il pensait, réside dans la capacité de sa plume à nuancer, à discuter ses propres critiques, à se déplacer d'une perspective à une autre. Contre le moralisme qui a étendu son empire sur les choses et sur l'histoire de plusieurs points de vue, Nietzsche propose un certain "nomadisme" intellectuel et existentiel qui est la caractéristique majeure de l'esprit libre, de Zarathoustra. La critique chez Nietzsche se rapporte, non pas tant à la morale (en tant que phénomène humain) mais, au moralisme (réification, idolâtrie et universalisation de tels phénomènes), à l'engouement et à toute forme d'engourdissement dans la bonne conscience. Philosopher, c'est s'inscrire en faux contre le devenir idéologie de toute idée, c'est sous-entendre qu'il est temps de se réveiller ou de sortir de telle ou telle habitude (prison du temps). A l'instar des moralistes français, Nietzsche ne critique que ses habitudes, ses manies, ses vices, ses alibis ; son propos s'attaque *"à tout ce que l'on a exalté jusqu'à présent sous le nom de morale"*¹⁴². Avec Nietzsche, ce n'est pas la réalité qui est en cause, mais l'homme en tant qu'il projette sur cette réalité ses désirs, son empire. Ce ne sont pas les choses, la réalité qui posent problème à Nietzsche, mais plutôt les considérations humaines sur la réalité : *"Il faut enlever les contradictions qu'il y a dans les choses, après avoir compris que c'est nous qui les y avons mises"* (VP, 36). Il n'y a pas de programme révolutionnaire dans la pensée nietzschéenne, seule l'étude généalogique des regards humains, trop humains la préoccupe.

Dès lors, philosopher consistera plus dans l'effort permanent pour renouveler le regard humain (vicié par le moralisme) sur le monde que dans le fait de céder aux sortilèges et aux promesses des idéologies de l'action (transformer le monde). L'exigence d'un renouvellement permanent du regard est le pivot de ce que je désigne comme étant "une pensée de la mesure" chez Nietzsche. Mais, cette exigence ne concerne pas seulement le regard, il implique tout le corps du philosophe et engage ses pas (déliés, légers et délacés) dans l'itinérance jusqu'aux confins d'une solitude riche (parce qu'elle n'est pas une attitude exclusive). La philosophie de la mesure n'est pas une instance de moralisation

¹⁴²Nietzsche, GM, 10, coll. "Les intégrales de philo", Nathan, 1981, avant-propos, n°3 (*La volonté de puissance* rappelle aussi la prépondérance que Nietzsche accorde au langage moralisant sur les faits moraux : voir le fragment 233 "(...) sous le nom de morale, sous le patronage de la morale" et le fragment 188 "on croit qu'il existe des actes qui, par eux-mêmes, sont bons ou mauvais").

supplémentaire de la vie, elle accompagne Nietzsche, le voyageur et solitaire impénitents, dans sa vie comme elle accompagne l'esprit libre dans sa reprise critique de tous les systèmes en compétition dans la tradition philosophique. Cela signifie simplement que l'esprit libre est aux systèmes ou démesures en compétition dans la tradition philosophique, ce que Zarathoustra, le voyageur errant, est à tout lieu commun.

III. B. Vivre et penser en voyageur.

"On est propriétaire de ses opinions comme on est propriétaire de poissons (...). Je parle ici d'opinions vivantes, de poissons vivants. D'autres sont contents de posséder une collection de fossiles — et, dans leur tête, des convictions" (VO, 317).

1. Itinérance existentielle et inquiétude spirituelle.

C'est le propre du voyage de maintenir celui qui l'entreprend dans un rapport paradoxal avec l'espace, les lieux communs : voyager, c'est vivre dans le même espace que le sédentaire mais, d'une manière toute autre que la sienne. Le voyageur est au sédentaire dans leurs rapports à l'espace ce que le dessin (en tant que fantaisie non linéaire) est au texte (en tant que corpus linéaire et développement logique) dans leurs rapports à la page. On peut élargir la gigantomachie en philosophie que Platon limitait à une bataille de "camps" entre "les amis des Idées" et "les fils de la terre" pour en faire une bataille entre "les amis de l'enracinement, du fondement" et les "les amis du voyage, de l'itinérance" voués au déracinement perpétuel. Le chemin qui porte les pas audacieux et légers de Zarathoustra toujours plus loin que ses interlocuteurs provisoires est ce qui brise toute communauté (tout devenir "troupeau"), ce qui fraye la voie à la solitude par-delà tous les lieux communs possibles. L'harmonie entre la pensée et la vie de Nietzsche est telle qu'elle renvoie dos à dos tout biographisme et toute lecture métaphysique. Ce serait, en effet, adopter une lecture métaphysique de la pensée de Nietzsche que de l'envisager sans rapports avec les vicissitudes de sa vie itinérante, mais ce serait également faire preuve de biographisme ou de psychologisme que de limiter et réduire son propos à de banales émotions privées n'intéressant pas l'histoire de la pensée. *"Se pourrait-il, demande Nietzsche, que mon expérience — l'histoire d'une maladie et d'une guérison, car tout se ramenait à une guérison — n'eût rien été qu'expérience personnelle ? Et rien justement que ma part «humaine-trop-humaine» à moi ? Je pencherais aujourd'hui à croire le contraire ; la confiance me vient et me revient que mes livres de voyage n'ont tout de même pas été rédigés pour moi seul, comme il pouvait parfois sembler" (HTH, II, Préface, 6).* On aurait tort d'isoler Nietzsche de l'histoire de

la philosophie car sur plusieurs points, son propos se montre semblable à ceux de ses prédécesseurs sans leur être pour autant réductible.

Les rapports de Nietzsche à l'Allemagne (en tant que langue et philosophie qu'il dit avoir pour aïeul le pasteur protestant) symbolisent et résument le type paradoxal de rapports qu'il entretient avec la tradition philosophique (tradition de langage, de pensée et de valeurs). C'est Ainsi Parlait Zarathoustra (tenu pour l'œuvre de Nietzsche la plus marquée par la folie, le lyrisme poético-prophétique) qui exprime le mieux ces rapports faits à la fois de communauté (provisoire, relative) et de distance. Zarathoustra n'est pas un être fondamentalement asocial ou insociable (misanthrope résolu), il sait rencontrer et aborder plusieurs types d'hommes, mais, dans toutes les mises en présence, éclate la différence de nature, de ton et d'ambition entre lui et ses différents interlocuteurs. Dans ce livre que Nietzsche mettait «à part», l'auteur, en véritable maître de style, organise avec une délicatesse et une finesse remarquables une série de rencontres entre le symbole de l'esprit libre (Zarathoustra) et ses antipodes. Les archétypes divers qu'il propulse sur la scène de la dispute philosophique, sur le théâtre de la communication (confrontation) avec Zarathoustra portent les traits du philosophe classique tel que Nietzsche les dessine : l'un est idéaliste, politique (deux rois), l'autre idolâtre impénitent de la raison (savant borné) et des fins, un autre spiritualiste dédaigneux (illuminé, contempteur du corps et du monde), un autre encore moraliste pédant et vétilleux (chrétien, pape désœuvré, anarchiste ou révolutionnaire). Ces traits que Nietzsche réunit dans le personnage du métaphysicien, il les dissocie dans le livre IV de Ainsi parlait Zarathoustra pour les faire défiler successivement aux yeux de celui qui représente le nouveau philosophe, l'esprit libre.

Celui-ci entreprend une communication, des échanges avec les marionnettes nietzschéennes, les questionne sur leur être, leurs désirs et tente constamment de marquer la distance qui les sépare. Cette distance est mise en exergue par le thème du chemin vers lequel Zarathoustra fait signe à la fin de chacune de ses entrevues. L'esprit libre prend congé de tout esprit doctrinaire (que représentent les différents personnages) non pas en professant une doctrine particulière qui serait son "habitat", mais toujours en indiquant la nécessité pour lui de s'en aller vers la voie lointaine et la voix distante du surhomme. Nietzsche entretient avec les systèmes des philosophes classiques les mêmes rapports que Zarathoustra avec les différentes marionnettes (mises en scène par Nietzsche dans APZ) de telle sorte que sa pensée en général se présente à la fois comme un espace de communautés possibles (par les mises en présence) et comme l'occasion de solitude véritable puisque les différentes rencontres culminent en des séparations nécessaires : *"allons ! Ici séparons-nous ! (...) Ce chemin qui monte conduit à ma caverne (...) Mais loin de toi pour l'instant m'appelle en tout hâte un cri de détresse"* (APZ, IV, «La sangsue», p. 305). Zarathoustra rencontre des adversaires ou des alliés dont il essaye de mettre à nu les énigmes ou les ruses ; son questionnement est une perpétuelle provocation à la sincérité, une invitation à s'exprimer, à se

confesser, à douter de leurs préjugés, de leurs ambitions, enfin de leurs «raisons». C'est ainsi que Zarathoustra, en dispute avec «l'esprit de pesanteur», correspond à Nietzsche discutant la légitimité de toute pensée systématique, dénonçant la tyrannie de la logique, celle des idéaux ou des fins. Face à la monotonie et à l'ennui de telle ou telle idéologie, Nietzsche définit l'exigence d'aventures nouvelles et marginales qui caractérise le nouveau philosophe. Les métaphores de l'oiseau (non l'autruche, mais l'aigle royal), du vent (de dégel), du voyageur, du bouffon ou du danseur qu'il utilise ne sont pas gratuites : "l'oiseau" (ennemi mortel, juré et héréditaire de tout patriotisme, de toute sédentarité — APZ, III, p. 240 —) s'envole loin des lieux communs de la pensée ou de la morale (bien et mal) comme "l'esprit libre" se démarque de tout esprit doctrinaire et comme "le danseur" rompt d'avec les pesanteurs morales ou militaires de tout pas grave et balourd (GS, «Appendice, Chansons du prince hors la loi», pp. 430-431).

Il ne serait pas excessif de prétendre que la pensée de Nietzsche s'apparente à un théâtre polychrome où se jouent et se déjouent les drames de la philosophie. Ainsi parlait Zarathoustra est moins "l'évangile raté" que certains décrivent avec condescendance qu'un théâtre dans lequel défilent une série de personnages. Zarathoustra est comme le miroir par lequel ils peuvent prendre conscience de leur apparence, l'occasion de quitter leur hypocrisie, d'ôter leur masque ou de les assumer définitivement comme leur être. Chacun de ses prédécesseurs y est convoqué, qu'il soit son adversaire (Platon ou Kant) ou qu'il soit son allié (Pascal, Spinoza, Schopenhauer). Zarathoustra éprouve la solitude comme un vent glacial, il traverse des espaces déserts d'hommes, mais il sent aussi à certains moments son cœur chaud et cordial (APZ, IV, «Le mendiant volontaire»), il cherche librement (en dehors de toute logique du besoin) la rencontre des humains. Si donc, le texte de Nietzsche convoque les philosophes classiques à des retrouvailles polémiques, il nous faut convenir que, non seulement, il porte en lui le sens de la philosophie (que Nietzsche connaissait autant que la philologie et la théologie), mais encore, qu'il savait de quoi il voulait se démarquer. Les convergences entre son propos et celui de ses prédécesseurs étaient donc aussi des occasions de confrontations, de divergences et de solitude véritables. Zarathoustra est un errant (itin-errant), un «sans-patrie»¹⁴³, un «sans-lieu», un ami des chemins, un ennemi des lieux communs et de la médiocrité : "*Là-bas — aller là-bas, je le veux, désormais. C'est à moi*

¹⁴³Notons que si APZ est marqué par la symbolique et les métaphores des Évangiles, c'est uniquement en un sens restreint : Zarathoustra est comparable à une certaine figure du Christ, celui qui marche, va au désert, se retire dans la montagne, existe en solitaire, n'a pas de tanière sûre où reposer sa tête, rencontre et provoque plusieurs types d'homme (Nathanaël, le jeune homme riche, les pharisiens hypocrites. Mais Zarathoustra se démarque du Christ sur plusieurs points : les vertus qu'il chante sont aux antipodes de celles du royaume de Dieu, il ne cherche pas de disciples sans doute parce qu'il n'a pas de mission de vérité à accomplir, il ne laisse pas venir à lui «les petits enfants». Il est absolument méprisable de prétendre que APZ est «un évangile manqué» car Nietzsche n'a jamais voulu reproduire, répéter ce qui le fascinait. Il en va de même pour le Christ (le premier et dernier chrétien) que de Spinoza, de Pascal, de Wagner ou de Schopenhauer que Nietzsche admirait. Nietzsche sait les aimer avec mesure puisqu'il sait aussi s'en démarquer.

même que je me fie, à ma propre main. Ouverte s'offre la mer, dans le bleu. Se veut élancer ma barque génoise" (GS, «Appendice ... », Vers les mers nouvelles, p. 428).

En tant que confrontation permanente avec la tradition philosophique, la pensée nietzschéenne se montre non seulement critique, mais également autocritique, réflexive et non pas idéologique (doctrinaire). La spécificité et l'originalité de la pensée de Nietzsche résident dans sa capacité à résister à tout statisme idéologique, à toute tentation (dérive) scolastique. Nietzsche se montre un penseur "inclassable", non classique par le fait que son propos, malgré d'évidentes parentés avec ceux de certains de ses prédécesseurs, leur demeure résolument irréductible. Le thème de «Amitiés d'astres» sied à merveille pour définir à la fois les rapports de communauté (ressemblances, alliances) et de solitude (dissemblances, distances) que Nietzsche entretenait avec les grands philosophes : *"Nous étions amis et nous sommes devenus étrangers l'un à l'autre. Mais il est bon qu'il en soit ainsi, et nous ne chercherons pas à nous le dissimuler comme si nous devions en avoir honte. Tels deux navires dont chacun poursuit sa voie et son but propres : ainsi sans doute nous pouvons nous croiser et célébrer des fêtes entre nous (...) et alors les bons navires reposaient côte à côte dans le même port, sous le soleil, si calmes qu'on eût dit qu'ils fussent déjà au but et n'eussent eu que la même destination. Mais ensuite l'appel irrésistible de notre mission nous poussait à nouveau loin de l'autre, chacun sur des mers, vers des parages, sous des soleils différents — peut-être pour ne plus jamais nous revoir, peut-être aussi pour nous revoir une fois de plus, mais sans plus nous reconnaître : des mers et des soleils différents ont dû nous changer ! Que nous dussions devenir étrangers l'un à l'autre, tel le voulait la loi au-dessus de nous (...)" (GS, IV, 279).* Les rapports de Nietzsche à ses prédécesseurs obéissent à cette dynamique de l'appartenance distante, de l'amitié qui n'uniformise jamais. Philosopher, c'est participer à un questionnement commun, mais en le reformulant selon des voies singulières. Philosopher, c'est, certes, questionner la réalité hors de nous dans son étrange aberrance et dans sa bigarrure inquiétante, mais aussi "reprendre" et repenser le questionnement traditionnel à son propos quand celui-ci perd de sa fraîcheur et s'enlise dans l'habitude ou la bonne conscience ronflante. Avec Nietzsche, penser consiste, plus que jamais, à désamorcer les sortilèges mensongers du sérieux, de l'esprit de système et de tout traditionalisme. Au cœur de l'ancien et de l'habituel prend corps le nouveau qui ne se contente pas de germer, mais explose du fait d'une double violence¹⁴⁴ : celle du traditionnel qui ne souffre aucune objection (c'est ce que, dans Le cas Nietzsche, K. Schlechta entend par traditionalisme) et celle du nouveau qui mine en profondeur les cuirasses du traditionalisme en affirmant, tel "un vent de dégel", une identité

¹⁴⁴Indiquer que les rapports de Nietzsche à la tradition sont les mêmes que ceux de la graine à la terre ne signifie rien d'autre que rappeler le fait que Nietzsche sort, provient de cette tradition dont il connaît le poids, la gravité, mais qu'il s'en démarque, comme la graine contenue au cœur de la terre, oppose sa propre violence (surgissante) parricide à celle du terroir (comprimante) qui l'engendre et dont elle veut s'émanciper en quête du soleil qui épanouira sa spécificité. Il est aussi absurde de déraciner le propos nietzschéen de la terre (tradition) philosophique que de parler d'un arbre sans racine, sans lieu (*grund*).

si originale, si singulière et si dérangeante qu'elle s'expose à rester une incompréhensible *vox clamans in deserto*.

Le propos nietzschéen est mu par un effort permanent pour se hisser par-dessus toute certitude scolastique (toute logique de clocher) ; cette exigence interne en fait une pensée de l'incertitude, de "l'itin-errance", du passage, du chemin (ces thèmes sont développés surtout dans APZ : l'homme est un pont, il doit être surmonté, Zarathoustra ne tarde pas à reprendre son chemin, à abandonner ses interlocuteurs). Nietzsche philosophe contre une vision et une pratique sédentaires de la philosophie ; l'idée d'un "fondement inébranlable" des choses lui apparaît comme la plus grande injure à la réalité qu'à l'instar d'Héraclite et de Montaigne, il identifie au devenir, à l'inconstance. Il fustige constamment une monotonie ennuyeuse chez les métaphysiciens qui, malgré leur singularité respective, auraient tous servi les mêmes préjugés (moraux) et croyances (à la vérité, à la pureté et à la divinité de l'esprit, de la conscience et de la raison). Dès lors, de Platon à Kant en passant par Descartes, les penseurs auraient été des idolâtres, des idéologues (le terme de soldats de la connaissance, de la vérité et de la morale revient souvent) et, de ce fait, auraient contribué à mettre la philosophie sous le joug de la morale. Nietzsche qui se réclamait aussi de Voltaire¹⁴⁵ s'en prenait en permanence à l'occupation fourbe de la pensée par le moralisme religieux. Le socratisme (en tant que croyance et culte voué au Bien, à la Vérité, duplication du monde au prix d'un sacrifice de la vie) aurait été une véritable imposture indigne de la philosophie telle que les Présocratiques l'avaient initiée dans la mesure où l'homme commença à se prendre au sérieux (en tant qu'*animal erectum, rationale*).

Philosopher apparaît à Nietzsche comme l'effort permanent par lequel le penseur renonce à s'installer et à s'engourdir dans telle ou telle option idéologique (esprit doctrinaire), dans telle ou telle croyance définitive, dans la célébration exclusive de telle ou telle valeur (ce genre de posture théorique et pratique induit une étroitesse d'esprit indigne du philosophe, une limitation pathologique, morale et appauvrissante de l'esprit et de la vie). Nietzsche utilise une métaphore navale («Levons l'ancre» in GS, IV, 289) pour exprimer l'exigence philosophique du cheminement, le devoir d'audace. Le véritable philosophe apparaît à Nietzsche comme le penseur à l'esprit libre (non partisan, non exclusif et non dogmatique), celui qui prend des libertés aussi bien à l'égard de la science (qu'il n'adore pas) qu'à l'égard des domaines où la raison est sacrifiée. Il n'est pas l'adversaire systématique de telle doctrine ou de telle méthode d'intelligence du réel, mais celui qui évite toute attitude idolâtre, exclusive qu'il conçoit comme stérilisatrice : "*Le penseur a besoin de l'imagination, de l'élan, de l'abstraction, de la*

¹⁴⁵Dictionnaire philosophique. La raison par alphabet, 1765, article Philosophe, section première : "ceux qui se dirent enfants des dieux étaient les pères de l'imposture ; et, s'ils se servirent du mensonge pour enseigner des vérités, ils étaient indignes de les enseigner ; ils n'étaient pas philosophes : ils étaient tout au plus de très prudents menteurs".

spiritualisation, du sens inventif, du pressentiment, de l'induction, de la dialectique, de la déduction, de la critique, de la réunion des matériaux, de la pensée impersonnelle, de la contemplation et de la vision synthétique, et non moins de justice et d'amour à l'égard de tout ce qui est, — mais, dans l'histoire de la vita contemplativa, tous ces moyens ont été considérés, chacun séparément, comme but et comme but ultime (...)" (Aur., I, 43 : cette traduction de H. Albert — Laffont — s'accorde de très près avec celle proposée par J. Hervier chez Gallimard).

Nietzsche ne s'en prend manifestement qu'à toutes les formes d'exclusivisme, qu'à l'abstraction en tant qu'elle isole, sépare, désunit ; c'est en tant que critique de cette propension classique à la démesure que son propos est "immoraliste" et porte le sens et l'exigence de mesure. Le moralisme classique étant de sacrifier toute réalité à l'autel d'une valeur particulière décrétée supérieure, l'immoralisme nietzschéen consiste, avant tout, à renoncer à tout exclusivisme, à toute attitude affective, à toute attention exclusive (aveugle) pour telle ou telle valeur : *"la confiance en la raison dont dépend la validité de ces jugements, en tant que confiance, est un phénomène moral"* (Aur., av. prop. 4 — Laffont —). Tel qu'il le définit, le philosophe véritable (non moraliste, non idolâtre) est celui qui sait constamment (à temps et à contretemps) se déraciner, ébranler ses propres préjugés, varier et ajuster son regard (perspectivisme) pour le hausser à la variété et au paradoxe constitutifs de la réalité. Ce philosophe est et a l'esprit libre en ce qu'il ne se laisse pas asservir par telle ou telle croyance ; il a le pas léger (délaçé) du danseur ou du voyageur, la légèreté royale de l'aigle ; il abhorre tout esprit de lourdeur, tout pas grave, las (autant de défauts que Nietzsche voyait et détestait chez les Allemands).

C'est contre la monotonie du style (systématique), des principes (idéalistes) et des conclusions (morales) de la philosophie classique que pense Nietzsche ; il soupçonne même chez les penseurs que nous avons pris l'habitude de considérer comme des "douteurs", la persistance des mêmes croyances que chez leurs adversaires dogmatiques. Ainsi, il nous signifie que non seulement il n'a rien en commun avec les métaphysiciens (soldats de la Vérité, du Bien et de la Raison) mais qu'en plus, sa pensée reste en marge des deux principales vagues sceptiques (Pyrrhoniens, Descartes) qui s'opposèrent à eux. Doutant du doute (Aur. I, 46) et critiquant le criticisme (d'être resté prisonnier de la croyance), Nietzsche nous mène toujours plus loin des écoles (dogmatiques et/ou sceptiques) à la manière de Zarathoustra dont le chemin mène toujours plus loin des lieux communs. La pensée de Nietzsche est, en tant que fuyant tout statisme idéologique et tout lieu commun, identifiable à sa vie dans la mesure où il haïssait tout patriotisme, tout nationalisme et tout germanisme (autant de formes de vie sédentaire) et préférait l'itinérance, la découverte de l'altérité et de la diversité du monde (comme Platon le ciel et la terre, Nietzsche voulait lier les extrêmes, le grand nord et le sud).

Sous-estimer le rôle du "dépaysement", l'importance du voyage, du déplacement et du déracinement perpétuels dans la vie de Nietzsche (qui à beaucoup d'égards s'apparente à la vie de Rousseau, Descartes, Spinoza ou de Montaigne¹⁴⁶), c'est s'exposer soit à passer à côté de la «substantifique moelle» de son propos qui se voulait en marge de tout consensus, soit à en avoir une intelligence tronquée. (Le terme "errant" définit mieux la vie de Nietzsche dans la mesure où il est, à l'opposé de "voyageur", dépourvu de l'idée de but). La pensée de Nietzsche porte le sceau de sa vie itinérante, essentiellement solitaire. L'idée d'une profonde unité entre sa vie et sa pensée tient au moins en trois raisons. Premièrement, Nietzsche nous autorise et nous recommande une telle association dans son texte dont il dit qu'il parle de lui, de ses victoires (HTH, II, Préface, 1). Sa philosophie est sa biographie, l'histoire de sa pensée "inquiète" celle de sa vie itinérante. Secondement, l'œuvre entière s'accouche à travers les péripéties douloureuses mais aussi jubilatoires de la vie : elle accompagne les virages et les détours de la vie "inquiète" de Nietzsche. Finalement, Nietzsche lui-même intègre et revendique la donnée biographique dans toute pensée : *"peu à peu j'ai appris à discerner ce que toute grande philosophie a été jusqu'à ce jour : la confession de son auteur, des sortes de mémoires involontaires et qui n'étaient pas pris pour tels (...)"*¹⁴⁷. La question véritable n'est pas d'exclure de la pensée la donnée biographique ou de l'inclure, mais de faire preuve de mesure pour que l'une ne réduise pas l'autre, pour que les ombres, affres, passions et pesanteurs éventuelles de la biographie n'invalident ni ne disqualifient la teneur (non idéologique) et la liberté de la pensée (HTH, II, 152 «Écrire pour triompher»).

2. Amitié d'astres : alliances et distances.

Comme l'indique Jaspers, il ne faudrait lire Nietzsche que seulement si on a, au préalable, lu les penseurs classiques (et acquis, à mon sens, des connaissances en théologie). De même que faire l'économie d'un tel préalable expose sa polémique à nous paraître absurde, étrange, de même nous risquons, en taisant la voix intempestive du solitaire de Sils-Maria, de n'avoir des grandes philosophies classiques qu'une approche unilatérale, idéologique. Sans le retour critique qu'opère Nietzsche, à sa manière, les penseurs classiques *"deviendraient trop facilement la tradition encroûtée (...)"* (opus citatum, p. 459) qui fait la fortune des antiquaires pieux que sont les ouvriers de la philosophie. Nietzsche n'a pas caché

¹⁴⁶Voir à ce propos la fine étude faite par Poletti selon qui Montaigne est le "penseur d'un homme errant dans un monde épars" (p. 15) : le thème de l'errance se rapporte aussi bien à Montaigne lui-même, à sa conception du monde, au portrait de l'homme en général, qu'à la forme et à la disposition de son propos. Il en va de même pour Nietzsche sur ces quatre registres.

¹⁴⁷Nietzsche, PBM, I°, 6. Il s'ensuit de cette idée que chaque philosophie raconte, par-delà bien et mal, vérité et mensonge, l'histoire d'une passion et d'une vision singulière du monde ; on n'aurait donc tort de l'absolutiser (la prendre au sérieux, la sacraliser — Ant, 9 —), on risquerait ainsi de ne pas apercevoir les valeurs qu'elle nie. Déifier Platon, c'est perdre les valeurs que pourrait nous apporter l'expérience aristotélicienne de la pensée et de la vie.

les liens que sa pensée entretenait avec certains de ses prédécesseurs, il s'est aussi constamment soucié de montrer en quoi elle ne saurait se confondre aux leurs. C'est en s'enracinant dans la tradition philosophique que Nietzsche s'en extrait et marque la singulière nouveauté de son propos. Il y a donc aussi bien des ressemblances¹⁴⁸ entre sa pensée et celles des philosophes classiques que l'effort permanent d'établir les points de rupture. Cette souplesse du texte nietzschéen n'a pas toujours été comprise ; elle était véritablement l'espace tenu dans lequel se jouait l'énigme de la démarcation (la singularité nietzschéenne).

Pour montrer que le propos nietzschéen s'affirme non pas comme contradictoire, mais comme habité par le souci d'échapper à tout esprit doctrinaire (aux alliances qui uniformisent), il nous suffit d'indiquer que, dans les évidentes ressemblances entre son propos et ceux de certains de ses prédécesseurs, se jouent et se confirment dissemblances et des décalages importants. C'est ainsi qu'il nous sera aussi possible de montrer en quoi Nietzsche semble refuser de s'enfermer dans tel ou tel système antérieur (résistance au dogmatisme), semble résister aux charmes de telle ou telle communauté (spirituelle, idéologique) ; au-delà de toute appartenance, il indique la nécessité pour le nouveau philosophe (l'esprit libre) de penser selon le mode du voyage perpétuel (dans l'inquiétude constance) : *"Qui pense beaucoup n'est pas apte à être homme de parti : sa pensée le fait passer trop vite à travers le parti"* (HTH, I, 579 «Inapte à être homme de parti» — Laffont —).

En dehors de Héraclite, de Montaigne et de Voltaire que Nietzsche a, en quelque sorte, vénérés sans réserve aucune, il est toujours revenu sur certaines alliances qu'il avait établies entre lui et des penseurs antérieurs pour marquer quelque décalage comme s'il se sentait subitement étouffé, réduit dans leur système. La peur d'être assimilé aux philosophes antérieurs accompagne la volonté de marquer sa spécificité (le penseur inclassable parce que d'esprit non doctrinaire qu'il se voulait devrait éloigner de Nietzsche tous les interprètes et critiques pressés) : *"Nous autres hommes modernes, nous sommes prudents à l'égard des convictions dernières ; notre défiance guette les fascinations et les pièges auxquels la conscience se laisse prendre dans toute forte croyance, dans tout oui, tout non absolu"* (GS, V, 375 «Pourquoi nous paraissions être "épicuriens"»). Les interprètes ont souvent considéré ces marques de prudence comme des incohérences logiques, comme procédant de la "folie de Nietzsche". Le souci de la mesure qui poussait constamment Nietzsche à réviser ou nuancer ses positions a été, de ce fait, perçu comme une faiblesse d'esprit (la marque d'un

¹⁴⁸De Nietzsche à la tradition philosophique, sur le plan purement formel, notons que son attitude critique s'apparente à celle de Descartes (au début des MM) critiquant, reconsidérant la tradition aristotélico-thomiste, celle de Kant, dénonçant les présomptions de la raison dans la métaphysique dogmatique, celle du Husserl de la Krisis, ou même celle de Heidegger, relisant la tradition sous le signe de l'oubli de l'Être. Avec tout penseur critique, la pensée reprend ses droits et affirme la vigilance de l'esprit (critique et autocritique, réflexif) contre toute dérive doctrinaire, toute somnolence et torpeur de la conscience. Par Nietzsche, comme par tous les polémistes de la tradition socratique, s'affirme une certaine "raison constituante" à l'encontre de toute "raison constituée", de toute idole.

esprit fort se voyait, selon Nietzsche, à son aptitude à assumer le paradoxe des choses, l'adversité, la diversité des opinions tandis que l'esprit faible, celui du fanatique par exemple, se reconnaît à sa limitation pathologique, à son intolérance). A ses yeux, le penseur véritable (celui qui est revenu des ardeurs et des caprices de sa jeunesse¹⁴⁹) s'apparente au serpent capable de muer (Aur. Préface, 2) tandis que l'idéologue reste prisonnier d'un système inamovible, d'une position particulière (la fixation et la limitation pathologiques sont le propre du fou) ; le prix qu'il faut payer pour assurer la survie de l'esprit (de la pensée) ou du corps est l'aptitude à croître, à se dépasser constamment.

Tour à tour, Nietzsche révisé, tempère ou abandonne ses positions ; il défait ou refait constamment ses alliances au grand désespoir de ceux qui voudraient faire de lui leur « maître à penser ». Il se désolidarise des morales du bonheur, des idéologies de la Vérité (GS, 88), se démarque des épicuriens (GS, V, 375), des Stoïciens (GS, IV, 306) qu'il considère comme les tartufes avant l'heure (les chevaliers de l'hypocrisie, les toréadors de la vertu orgueilleuse et négatrice du réel), des réalistes (GS, II, 57), des chrétiens, des sceptiques (qu'il considère comme des amoureux déçus de la Vérité¹⁵⁰), des cyniques (penseurs naturalistes), des romantiques (nostalgiques et malades du temps), des anarchistes, révolutionnaires (adversaires de la réalité), des idolâtres de la connaissance et des obscurantistes (pessimistes de l'intelligence), des libres penseurs, de Pascal (dont le génie aurait été empoisonné par la morale chrétienne), de Spinoza (encore passionné de la connaissance : *amor intellectualis Dei*), de Schopenhauer¹⁵¹ (dont le pessimisme est suicidaire — GS, III, 134) et bien sûr de Wagner (artiste finalement de nature sacerdotale, pieuse, nihiliste). Les écrits de Nietzsche contiennent à la fois des blâmes et des éloges de telle sorte que l'on peut soutenir qu'il savait tout aussi bien admirer que mépriser (GS, III, 213), reconnaître que repousser, communier que s'isoler, partager que se retirer. Cette attitude de fuite permanente de la ressemblance (communauté) se justifie dans la mesure où Nietzsche soupçonne dans chaque système antérieur une profonde servitude du philosophe à l'égard d'une conviction :

¹⁴⁹Nietzsche, PBM, 31. Nietzsche attribue à la jeunesse et à l'immaturation les propensions extrémistes à admirer ou à haïr, selon lui, mûrir signifie acquérir un certain art de la nuance : "quand on est jeune on révère et on méprise sans rien connaître encore de cet art de la nuance qui constitue la meilleure acquisition de la vie...". Dans le GS, il consacre plusieurs fragments à l'éloge de la nuance et de la mesure.

¹⁵⁰Voir Rosset, L'anti-nature, p. 162 : "Il est embarrassant de savoir ce qu'est véritablement chaque chose", Nous ne saisissons pas véritablement ce que chaque chose est ou n'est pas, en réalité, nous ne savons rien, car la vérité est au fond de l'abîme". Nietzsche soutient que "même le scepticisme contient en soi une foi : la foi en la logique" (LP, 177, p. 207).

¹⁵¹La méfiance de Nietzsche vis à vis de Schopenhauer (Cl, «La morale, une anti-nature», 5 et DIn, 21, 22) me paraît justifiée, puisque ce dernier du fait de sa gestion morale et chrétienne du pessimisme, finit par renoncer à la vie du fait de son absurdité radicale. Dans le fragment 56 de PBM, Nietzsche se démarque de la conception schopenhauerienne du monde, qu'il dit mi-chrétienne, mi-allemande, bouddhiste, pessimiste. Il oppose ainsi au pessimisme piégé par le moralisme, l'*amor fati* qui est l'idéal de "l'homme le plus généreux, le plus vivant et le plus affirmateur (...)". Ce même fragment permet de situer l'originalité de la philosophie nietzschéenne par rapport à la pensée stoïcienne à laquelle on la confond souvent sur les questions de l'éternel retour et de l'*amor fati*.

"tout homme qui travaille au service d'une idée : il n'examinera plus jamais l'idée elle-même, il n'en a plus le temps ; que dis-je ? il est contre son intérêt de la tenir encore pour discutable" (HTH, I, 511 «Ceux qui sont fidèles à leurs convictions»).

De même que *"le propos de Schopenhauer n'est pas d'expliquer, mais de dénoncer les explications"*¹⁵², de même Nietzsche n'a pas de système à opposer aux systèmes de ses prédécesseurs parce que son propos était précisément de critiquer les prétentions et conséquences de toute pensée systématique — qui n'est en dernière instance qu'un art de refuser la diversité des choses et d'en aseptiser la complexité énigmatique en les engrangeant dans une logique (raison et/ou parole) univoque, monotone et homogène —. Si le propos de Nietzsche est philosophique, c'est en ce qu'il s'en prend à la philosophie elle-même, dans ses principes théoriques, ses méthodes habituelles d'appréhender le monde et ses conclusions pratiques (morales) et la considère comme problématique : entre ce qu'elle est et le discours narcissique qu'elle tient sur son être, Nietzsche décèle des paradoxes. Elle repose sur des impensés, des préjugés et des mensonges et procède d'un instinct nihiliste. C'est en se moquant de la philosophie, en l'humiliant (en la ramenant du ciel des idées pures dans son origine humaine et dans ses fonctions thérapeutiques) que Nietzsche fait tout à la fois œuvre de philosophe à part et de philosophe à part entière selon le mot de Pascal.

La prenant pour objet de questionnement, cible du doute et de la polémique, Nietzsche se pose en dehors d'elle, contre elle ; mais la renouvelant, la réfléchissant par le mode critique et autocritique de son questionnement, il se situe au cœur même de la philosophie (Nietzsche est à la métaphysique ce que la conscience de soi est à la conscience, ce que la mauvaise conscience est à la bonne conscience). Dans cette perspective pascalienne, c'est dans la mesure où Nietzsche s'inscrit consciemment en faux contre la tradition, dans la mesure où il se rit et se moque de la philosophie et de ses idoles (tables de vérités) que son propos s'affirme comme étant proprement philosophique. Nietzsche définit le philosophe comme est un guetteur ; philosopher ne consiste plus seulement à s'éveiller, mais à se réveiller et à entretenir une certaine lucidité contre toute "confiance" béate : *"la philosophie n'est pas un certain savoir, elle est la vigilance qui ne nous laisse pas oublier la source de tout savoir"* (Merleau Ponty, Signes, p. 138). Nietzsche renoue avec le présocratisme comme il renoue avec l'aube, l'aurore de la pensée éclipse par l'éclat du jour platonicien ; à ses yeux, le socratisme représentait une idéologie appauvrissante de la philosophie originelle dans la mesure où elle instituait la première forme d'exclusivisme

¹⁵²Rosset, Schopenhauer, philosophe de l'absurde. Le voyageur qui symbolise le philosophe nietzschéen n'est pas celui qui invoque un "autre lieu" (alibi) contre le lieu moral et l'habitable idéologique (cette attitude négative parce que négatrice est le propre du libre penseur dans son opposition au dogmatique), mais celui qui, à l'instar de l'esprit libre, résiste à toute tentation sédentaire, à tout fixisme (dogmatisme) et se donne la liberté d'éprouver et d'expérimenter tout lieu possible sans s'enfermer dans l'un ou de l'autre. Nietzsche ne pense pas comme Rimbaud que la vraie vie est ailleurs car, pour lui, tout ailleurs est illusoire ; l'herbe est d'autant plus verte ailleurs que cet ailleurs est fictif.

négateur de la vie et de l'hellénité (aptitude à tout intégrer, à tout assumer sans exception, à être superficiel par profondeur). C'est en tant que rétrospective sur la pensée (qui est aussi une introspection, une réflexion) par laquelle Nietzsche sort la philosophie de l'autisme dans lequel l'esprit doctrinaire et la bonne conscience l'avaient engourdie que l'opposition nietzschéenne à la philosophie se montre encore philosophique.

Toute opposition à la philosophie n'est pas nécessairement philosophique : les oppositions les plus courantes, depuis Socrate jusqu'à Kant, en passant par Spinoza et Giordano Bruno, sont de nature politique ou religieuse. Dans ces deux cas devenus ordinaires, elles suppriment le droit de penser ou imposent un devoir de penser subordonné à l'autorité religieuse (*philosophia, ancilla theologiae*) ou temporelle (la philosophie complice du siècle de Frédéric ou franchement justificatrice du Reich). Procédant d'un autoritarisme pur (sans justification rationnelle), ce genre d'opposition est en son fond même idéologique et donc non philosophique. Comme chez la plupart des adversaires antiques ou modernes de la métaphysique, chez Nietzsche, l'anti-philosophie est aussi philosophique dans la mesure où elle renouvelle et enrichit la tradition philosophique de nouveaux principes (l'assentiment inconditionnel au monde, au corps), de nouvelles méthodes d'analyse, de nouvelles perspectives à partir desquelles on peut considérer le monde et reconsidérer les visions que les penseurs classiques en avaient. La subversion véritablement philosophique sert la pensée dans la mesure où elle indique la possibilité d'une différence intrinsèque à l'acte même de penser (même si Nietzsche ne croit pas que penser soit nécessaire à la vie, il ne professe jamais la renonciation à toute pensée) : penser autrement est possible et même utile pour l'épanouissement maximal de l'homme. Ce type d'anti-philosophie est d'autant plus critique de ce qu'elle considère comme une tradition (un *sensus communis philosophicus*) qu'elle est, à son propre égard, autocritique. La gigantomachie met en place une *disputatio* permanente entre des courants d'idées, des écoles, mais elle se vivifie dans la mesure où le dynamisme de la polémique circule aussi à l'intérieur de chaque école de pensée pour l'empêcher de muer en idéologie, en un corpus de dogmes indépassables.

S'en prenant à la pratique habituelle de la philosophie (de ses prédécesseurs), le critique sous-entend dans son attitude subversive une sorte de cri d'alarme contre une dérive idéologique, un dérapage doctrinaire de cette pratique (de telle sorte que l'on peut soutenir que les véritables philosophes sont ceux-là mêmes qui survivent en marge des écoles où la pensée risque sans cesse de se figer en système). Par son agressivité, le critique semble prévenir contre le devenir scolastique (école, tradition, morale, idéologie) d'une entreprise initialement critique, réflexive, dynamique ; il craint qu'une telle entreprise se fige, se fixe et se sédentarise, que le statisme et l'immobilisme qui la guettent finissent par la paralyser, la momifier et la scléroser. En ce sens, toute critique de la philosophie s'effectue à l'ombre de Diogène : contre la bonne conscience et le dogmatisme d'une certaine raison constituée, la

subversion philosophique se comporte comme le chien qui aboie pour empêcher que l'esprit (protégé par les "chiens de garde" que Nietzsche dénomme les "ouvriers de la philosophie" ou "les ruminants universitaires") ne perde sa fraîcheur et sa jeunesse originelles (audace, jeunesse éternelle, souplesse, agilité sont les vertus de l'esprit libre, du voyageur, de Zarathoustra) sous l'autorité du moralisme. Ce que Nietzsche a, sa vie durant, refusé (s'installer définitivement dans tel ou tel espace géographique, sociologique), il l'a également refusé sur le plan de la pensée (embrigader son esprit par telle ou telle conviction).

On déteste ou salue un Nietzsche qui serait "le professionnel, l'idéologue de la critique" au point d'occulter le Nietzsche autocritique (soucieux de réviser et de nuancer ses positions, de défaire sa pensée de toute obédience doctrinaire). De telles ratures de l'interprétation ont pour effet pervers de laisser voir sa pensée selon un schéma idéologique alors qu'elle se veut surtout non idéologique (HTH, II, 11 «Le pessimiste de l'intelligence»). La qualité du propos nietzschéen ne tient pas à une étrangeté de son objet, il ne pense pas ailleurs ou autre chose (des sujets extraordinaires, inouïs) que la philosophie traditionnelle. Si Nietzsche pensait strictement d'autres sujets que les philosophes, il ne nous intéresserait pas du point de vue philosophique. Ce qui enracine sa pensée dans l'histoire de la philosophie, c'est non la nouveauté des sujets qui le préoccupent, la singularité de son objet, mais les nouvelles modalités selon lesquelles il aborde les sujets traditionnels (les rapports de l'homme au monde des choses, des animaux, des humains et à Dieu) et reconsidère leurs traitements classiques (métaphysiques, dualistes). On est philosophe, non pas par l'altérité absolue et l'étrangeté des sujets que l'on aborde (n'importe quel fou, illuminé et farfelu serait philosophe), mais par la nouveauté singulière, l'originalité critique (conscientes d'elles-mêmes) du regard que l'on jette sur des thèmes et problèmes traditionnels ou encore sur l'histoire des tentatives philosophiques par lesquelles d'autres ont tenté de les élucider. Parler d'une philosophie proprement nietzschéenne (qui n'intègre pas la tradition philosophique) est une véritable absurdité métaphysique : le propos de Nietzsche n'est pas tombé du ciel, il s'est patiemment construit dans la confrontation avec la tradition philosophique.

En tant qu'elle passe en revue les différents courants de pensée et critique leur dogmatisme respectif, la philosophie de Nietzsche est, à mon sens, un véritable carrefour polyvalent où s'abîment tous les excès, toutes les démesures et toute forme d'exclusivisme (culte de la raison — haine de la raison, matérialisme — spiritualisme, anthropocentrisme — théocentrisme etc.). Par le rire de Zarathoustra, Nietzsche tourne sans cesse en dérision tous ceux qui, rivés à leurs convictions (certitudes ou prisons), perdent de vue, non seulement la diversité inépuisable de la réalité, mais aussi, la possibilité qu'existent d'autres opinions, considérations sur elle. La critique du dogmatisme libère la vue, l'esprit pour de nouvelles audaces ; Nietzsche s'inquiète de la dérive de l'esprit philosophique en esprit fanatique : *"une conviction est la croyance d'être, sur un point quelconque de la connaissance, en possession*

de la vérité absolue. Cette croyance suppose donc qu'il existe des vérités absolues ; que l'on a également trouvé ces méthodes parfaites qui permettent d'y accéder ; enfin que quiconque a des convictions applique ces méthodes parfaites" (HTH, I, 630 — Laffont —).

C'est sur cet espace ténu que se jouent le télescopage et la démarcation entre philosophie et folie. Aux yeux de Nietzsche, la métaphysique est la folie par excellence, en ce qu'elle sélectionne dans le réel telle ou telle de ses dimensions et décide de lui sacrifier toutes les autres (par exemple l'idolâtrie de la raison, de l'esprit impliquait le sacrifice du corps, du monde). On peut soutenir que, défaisant sans cesse ses alliances avec tel ou tel courant de pensée antérieur à lui, Nietzsche fuyait et esquivait sans doute la folie (l'étroitesse d'esprit, le sectarisme ou dogmatisme) comme il évitait dans son existence concrète toute forme de sédentarité. Aux yeux de Nietzsche, *"le vrai philosophe (...) mène une vie «non-philosophique» et «non-sage», avant tout une vie imprudente ; il assume le fardeau et le devoir des cent tentatives, des cent tentations de la vie : il se risque continuellement lui-même, il joue le jeu le plus dangereux" (PBM, 6° «Nous, les savants», 205).* Nietzsche conçoit le penseur aux antipodes du sage classique, assuré de détenir la vérité loin du fleuve trouble de la vie. Penser était pour lui une perpétuelle aventure audacieuse comme vivre était prendre le risque d'errer ; le "vivre dangereusement" que Nietzsche rapporte à toute existence non garantie par les groupes, par les communautés politiques ou morales coïncide avec la réalité de l'homme "sans assiette" de Montaigne. En effet, vivre et penser en voyageur, c'est se réconcilier avec la réalité marquée par le devenir, c'est assumer la diversité comme savaient si bien le faire les Grecs (présocratiques, polythéistes — GS, III, 143 —). La folie consisterait de ce fait à imaginer (rêver, fabuler de) quelque chose de stable, de permanent et de sécurisant (une valeur, un concept, une vérité, un monde) dans une réalité marquée elle-même par l'inconstance et l'insécurité (tout refus d'assumer la réalité est d'abord lâcheté, puis folie dans la mesure où cette lâcheté s'accompagne de négation duplicatrice de la réalité).

Le métaphysicien se montre en quelque façon fou dans la mesure où, non seulement il nie le monde tel qu'il est, mais encore le fait que ses représentations des choses soient siennes, purement anthropomorphiques (humaines, trop humaines ; le sceau de la liberté acquise est, pour Nietzsche, le courage de ne plus avoir honte ni du monde, ni de soi-même). Non content de nier le monde *hic et nunc*, Platon l'imagine (au sens où il en fait un monde d'images, d'apparences dépendant de l'Idée¹⁵³) et le réduit à n'être plus que l'avatar temporel de l'Idée éternelle qu'il baptise et habille du nom de réalité pure, absolue et vraie. Le mensonge (fabulation) et le temps (l'habitude, seconde nature) œuvrent de concert et entretiennent les sortilèges de la métaphysique : *"Il est quatre sortes de choses dont les*

¹⁵³Notons que Nietzsche prend le contre-pied de Platon : l'Idée étant vue comme Idole au sens à la fois grec (de double, fantasma) et chrétien (de l'objet de culte, d'adoration). De l'avis de Nietzsche, l'idéal (l'idéal) que Platon pose comme originel, principal n'est que dérivé du sensible, n'est que secondaire.

esprits asservis disent qu'elles sont justifiées. Premièrement : toutes choses qui ont de la durée sont justifiées (...) quatrième : toutes les choses pour lesquelles nous avons fait des sacrifices sont justifiées" (HTH, I, 229 «La mesure des choses chez les esprits asservis»).

La divergence entre le propos de Nietzsche et la métaphysique ne consiste pas, comme l'insinuait Fink, dans le fait que Nietzsche se contenterait seulement de *la «retourner sur l'autre côté»* ou, comme nous invite à le penser Deleuze, dans le fait que Nietzsche la déplacerait ou la déporterait ailleurs que dans son site traditionnel (la volonté de vérité, la croyance en la morale, le préjugé moral avec leurs conditions : liberté, volonté, raison pure et pratique) pour la simple raison que, du point de vue nietzschéen, le lieu dans lequel le métaphysicien place la réalité, la vérité a toujours été un non-lieu, un ailleurs creux (alibi), un monde sans autre consistance que celle de l'illusion ou des idoles et que la métaphysique elle-même consiste en une pure fabulation (elle est le pays des vains mots, des fictions linguistiques)¹⁵⁴. Nietzsche dénonce sa vanité (dans les deux sens du terme) à la manière dont on dit des branches d'un arbre qu'elles sont condamnées à la mort tant qu'elles seront et resteront détachées, séparées (abstraites) du tronc, des racines et de la terre qui vivifient.

Nietzsche (le penseur voyageur) se soucie certes de mettre au jour les motivations obscures qui font que les philosophes classiques placent le centre de gravité de la vie dans telle ou telle catégorie (théologique ou psychologique), mais il ne s'en tient pas à cet exercice purement et simplement généalogique. Faire l'historique de la morale (ou, comme il l'écrit lui-même, une science de la morale) engage deux dimensions différentes mais indissociables. La première dimension est psychologique : chez tel ou tel penseur, par exemple Platon, comment s'effectue la destitution du monde au profit de l'Idée ; autrement dit, comment naît le mensonge (vu que l'abstraction est un mode négatif de la pensée, en tant qu'elle nie la complexité du réel) ? La seconde dimension est socio-chronologique : comment se propage, s'impose et s'entretient le mensonge individuel dans les collectivités sociales au fil du temps (comment un mensonge psychologique, individuel est métamorphosé en idéologie, en système, en table de valeurs s'imposant dogmatiquement¹⁵⁵ au troupeau) ? Nietzsche relie les motivations

¹⁵⁴A ceux qui croient à la réalité-vérité des abstractions métaphysiques, Nietzsche répond en ironisant que "Il est vrai qu'il pourrait y avoir un monde métaphysique ; la possibilité n'en est guère contestable. Toutes les choses que nous regardons passent par notre tête d'homme, et nous ne saurions trancher cette tête ; la question n'en demeure pas moins de savoir ce qu'il resterait du monde (métaphysique) une fois qu'on l'aurait cependant tranchée" (HTH, I, 9 «Monde métaphysique»). Supprimer l'homme, c'est, à son avis, éliminer aussi les prétendues réalités religieuses ou métaphysiques qui ne sont que les fantaisies de son instinct négateur du monde.

¹⁵⁵Nietzsche, HTH, I, 261 «Les tyrans de l'esprit» : "ces philosophes avaient solidement foi en eux-mêmes comme en leur «vérité», et ils en écrasaient tous leurs voisins et devanciers ; chacun d'eux était, belliqueux et violent, un tyran. Il se peut que ce bonheur donné par la croyance en la possession de la vérité n'ait jamais été plus grand dans le monde, mais jamais non plus l'a dureté, l'arrogance, le côté tyrannique et mauvais de pareille croyance". Il ne suffit donc pas que le philosophe ait l'esprit asservi, il lui faut encore, dans un instinct chrétien-socialiste, asservir l'esprit des autres. Contre ces deux formes de servitude, Nietzsche théorise l'esprit libre.

individuelles aux besoins collectifs (le christianisme est, écrit-il, un platonisme populaire, vulgarisé pour servir la volonté de domination sacerdotale), mais il s'inquiète aussi du fait que d'un penseur à l'autre, de Platon à Kant, la vérité, la morale ou la vérité de la morale qui était aussi une morale (un culte, une volonté) de la vérité n'aient jamais été envisagées comme pouvant être des «préjugés». Dans l'apparente discontinuité entre les penseurs et leur système d'explication du monde, Nietzsche décèle une profonde continuité, une passion commune : l'idolâtrie de la morale dans la connaissance comme dans l'action (savoir-vérité-vertu-bonheur), la dépendance de la science vis à vis de la croyance (sans Dieu, point de vérité, point d'animal doué de raison, et ce n'est pas Descartes qui contredirait cette transativité). En effet, si ce dernier s'émancipe de la tradition aristotélicienne par la découverte et la fondation de la subjectivité (cogito) constitutive de la philosophie moderne et si Kant, par son criticisme, dénonce les délires et l'outrecuidance de la raison dans la métaphysique dogmatique, il n'en reste pas moins qu'ils participent tous deux à ce qui, sous réserve de nuances, peut être tenu pour un consensus¹⁵⁶ métaphysique.

Nietzsche s'affirme comme philosophe en ce qu'il reprend l'histoire et recommence absolument l'acte de la pensée ; on ne philosophe pas sans avoir affaire aux philosophes précédents, mais l'entreprise philosophique est, en son essence même, un acte éminemment fondateur. Chaque philosophe procède à la manière des héros ou génies qui, dans un champ de ruines, d'habitudes et dans un climat de médiocrité générale ou d'habitudes ennuyeuses, impriment leur *virtù* (au sens machiavélien du terme) dans le désordre des choses. Mais, commencer ne signifie pas décréter des vérités *ex nihilo*, mais plutôt s'étonner que ceux qui furent un jour des initiateurs, se soient complu à leur insu dans telle ou telle illusion. En s'étonnant (et en s'irritant) que les philosophes avant lui aient sacrifié aveuglement la vie et la pensée au préjugé moral, Nietzsche manifeste un sursaut de conscience éminemment philosophique. En effet, si l'étonnement devant le fait qu'il y ait de l'être plutôt que rien fut à l'origine de la philosophie dans l'antiquité, l'étonnement nietzschéen devant le moralisme commun des philosophes renouvelle et corrobore, en son fond même, la philosophie. La critique nietzschéenne de la philosophie est doublement fondatrice dans la mesure où elle recherche et dénonce ce qui fut à l'origine de la croyance nihiliste au Bien, à la Vérité, mais aussi dans la mesure où elle réhabilite ce que les métaphysiciens honnissaient, en exigeant un nouveau regard sur le corps, le monde, la vie, la réalité.

¹⁵⁶La divergence entre les philosophes, de Platon à Kant, n'arrive cependant pas à masquer un consensus tacite : l'idée d'une existence de la vérité, la nécessité de la rechercher, l'obligation pour le sujet connaissant d'atteindre une pureté divine de sa raison en la défendant des affections du corps et de l'imagination (*GS*, V, 372 : la crainte idéaliste des sens). Nietzsche stigmatise ce consensus comme une croyance morale, religieuse en la vérité. Quand la vérité devient besoin frénétique, alors le monde se scinde (apparence—vérité) à l'image du penseur coupé de la vie (l'homme et le monde).

Nietzsche passe donc en revue et au crible la plupart des différentes catégories dans lesquelles les philosophes antérieurs plaçaient le centre de gravité de la vie (de la réalité, du monde) qu'il n'hésite pas à confronter les uns aux autres pour en manifester le caractère relatif (humain, trop humain) et pour démasquer aussi les fausses oppositions (comme s'il espérait neutraliser les excès et démesures contraires des uns et des autres). Ainsi l'idéaliste, le réaliste et l'atomiste, le dogmatique et le sceptique, le scientifique et le croyant se découvrent, par-delà la différence de "leur pelage", une profonde parenté inconsciente que Nietzsche identifie à un dogmatisme tenace (VP «Le préjugé moral») : *"je descendis en profondeur, je taraudai la base, je commençai à examiner et à saper une vieille confiance sur laquelle nous autres philosophes nous avons coutume de construire depuis quelques millénaires comme sur le plus ferme terrain — et nous reconstruisons sans relâche bien que jusqu'à présent tous les édifices s'écroulassent : je commençai à saper notre confiance en la morale"* (Aur. Av. prop. 2). En confondant tout aussi bien ceux qui n'admettent que la raison (les métaphysiciens qui l'idolâtrèrent et lui sacrifiaient tout) et ceux qui l'excluent (les obscurantistes et autres fous de Dieu qui veulent, quant à eux "(...) l'aveuglement et le vertige, et un chant éternel sur les vagues où s'est noyée la raison" — Aur. I, 89 —), Nietzsche signifie que son propos subsiste par-delà bien et mal, par-delà toute logique sectaire, par-delà toute démesure idéologique.

Avant Heidegger, mais avec un souci de la nuance, Nietzsche laisse entendre que, de Socrate jusqu'à lui exclu, l'histoire de la philosophie aura été, à quelques exceptions près (il s'agit des Sophistes, mais aussi d'Épicure, de Lucrèce, Machiavel, Spinoza, Hume et Hobbes), essentiellement de nature métaphysique (entendons moraliste, nihiliste). Cependant, à la différence de Heidegger qui fondera la nature de la métaphysique sur l'épopée de l'*animal rationale* (la subjectivité), Nietzsche enracine l'histoire de la métaphysique dans une dimension affective (inconsciente — le préjugé moral —) et non intellectuelle (consciente). A ses yeux, l'histoire de la pensée qui se veut la plus dégagée de toute attache passionnelle est, en réalité, l'histoire de l'homme en tant qu'il désire¹⁵⁷ (le désir étant refus et duplication du monde engendre la métaphysique, la morale et aussi le ressentiment contre le monde). L'histoire de la raison est aussi, paradoxalement, celle d'un instinct, d'une passion d'autant plus aveugle et sauvage qu'elle a su s'inventer une nature lumineuse, fabuler d'une origine apollinienne, divine¹⁵⁸. En généalogiste, Nietzsche décrypte dans la façade rationaliste de la métaphysique et de la science la réalité d'une dimension affective latente, mensongère, sachant se déguiser

¹⁵⁷Nietzsche, *GS*, V, 346 «Notre point d'interrogation» : "le monde dans lequel nous vivons est non divin, immoral, «inhumain», nous l'avons trop longuement interprété selon le désir et le vouloir de notre vénération, c'est à dire selon un besoin".

¹⁵⁸Les conséquences de la découverte de la raison s'étendent au-delà du domaine de la connaissance et empoisonnent la conscience que l'homme se fait de sa vie dans le monde. La philosophie classique, de Socrate-Platon à Hegel compris, traîne avec elle l'idée que l'homme "vient au monde", qu'il y est étranger. Le christianisme ne fera que porter à son faite une telle croyance. Jésus s'adressait à ses disciples en leur signifiant qu'ils n'étaient pas **du** monde, qu'il les y envoyait comme des brebis parmi des loups.

en son contraire (la passion pour la vérité est considérée par Nietzsche comme l'expression paradoxale d'une profonde non-volonté de savoir). Nietzsche se démarque des métaphysiciens quand, au lieu de les suivre dans leurs ambitions théoriques (connaissance de la vérité) et pratiques (morale), il insinue qu'ils sont motivés par un profond refus de savoir (seul le philosophe tragique a assez de force pour "supporter la vérité", la réalité une et diverse), que leur science est productrice d'«erreurs utiles». Mais, dans un souci de mesure et d'équilibre, Nietzsche semble ne pas refuser systématiquement la science ; il prend seulement le soin de la relativiser, de critiquer toute attitude idolâtre, exclusive à son égard : *"Aussi une civilisation supérieure devra-t-elle donner un cerveau double à l'homme, quelque chose comme deux compartiments cérébraux, l'un pour être sensible à la science, l'autre à ce qui n'est pas la science"* (HTH, I, 251 «L'avenir de la science». Voir aussi le fragment 252 qui traite des multiples plaisirs liés à la connaissance vue comme une chasse).

Comme on peut le constater, le propos nietzschéen ne s'affirme que contre les excès, l'exclusivisme, les démesures au nom d'une exigence de mesure. C'était donc à juste titre qu'il écrivait son horreur des âmes bornées et défiait quiconque de trouver en lui "le moindre trait de fanatisme". En effet, le fanatisme est la marque des pensées totalisantes, doctrinaires, systématiques; logé dans les écoles, c'est là également qu'il tue la philosophie, la pensée (critique) dans l'œuf : *"Aucune méthode scientifique n'est la seule à pouvoir donner accès à la connaissance !"* (Aur., 432 «Chercheurs et expérimentateurs» — Laffont —). Nietzsche ne conseille pas à l'homme de se priver purement et simplement de telle ou telle de ses facultés, de telle ou telle technique d'approche de la réalité ; bien au contraire, il affirme un **pluralisme méthodologique** qui libère l'homme de la tyrannie de la "méthode unique" (en l'occurrence de la logique, de la raison analytique, l'ivresse de l'objectivité ; le propos de Nietzsche est de peindre la misère de tout dogmatisme). Une telle théorie pluraliste comporte deux types d'avantages : d'abord libérer les énergies de l'esprit apprivoisées dans la rigueur et les contraintes logiques (la pensée exclusivement systématique appauvrit l'esprit en l'équarrissant, elle le confine à un formalisme aride et stérile) et ensuite, ce pluralisme a le mérite de faire comprendre à l'homme que le réel demeure incommensurable à ses catégories, à ses techniques d'investigation (toute connaissance reste de ce fait humaine, trop humaine).

Par-delà la critique du monopole de la méthode scientifique (logique, rationnelle) dans le domaine de la connaissance, c'est à la pratique séculaire de la philosophie, largement embourgeoisée dans la métaphysique, que le propos nietzschéen s'en prend ; il questionne la fiabilité et la légitimité de son fondement (d'Aristote à Kant, en passant par Descartes, philosopher, c'est poser la question du fondement, des principes) et semble en appeler à un sursaut critique, à un regain de vigilance spirituelle pour "la réveiller de son sommeil dogmatique" : *"Peut-être le temps est-il très proche où l'on s'avisera que la pierre angulaire*

des édifices sublimes et inconditionnés que les philosophes dogmatiques se sont plu à élever n'était au fond que superstition populaire venue d'un temps immémorial (comme la superstition de l'âme qui, devenue superstition du sujet et du moi, ne cesse aujourd'hui encore d'engendrer des méfaits), quelconque jeu de mots peut-être, suggestion aberrante de la grammaire, ou encore généralisation téméraire de quelques faits limités, très personnels, d'un caractère très humain, trop humain" (PBM, Préface). La tâche du nouveau philosophe qu'il dessine est de "veiller" pour conjurer toute forme d'engourdissement idéologique de la pensée. Là encore s'affirme la solitude du philosophe nietzschéen (qui n'est d'ailleurs pas sans rapports avec le personnage de Socrate, éveillé parmi des convives endormis, au lendemain du Banquet — plus précisément du Symposion —). Contre la dérive religieuse du Socratisme (religion du savoir et de la vertu) dont Nietzsche voulait se prémunir, il cherchait une alliée en la philosophie dite moderne. Mais, entre l'antique et la moderne, la différence se montra, à ses yeux, illusoire. Alors qu'il espérait trouver dans la philosophie moderne des affinités avec son anti-christianisme personnel, il se rend compte, comme dans un sursaut de lucidité et de vigilance, que cette philosophie moderne n'était pas allée aussi loin qu'elle le laissait croire. Une chose est de couper une branche, mais une autre, l'essentielle, de s'attaquer à la racine même de l'arbre qui produit et supporte la branche : *"que fait au fond toute la philosophie moderne ? Depuis Descartes, (...) les philosophes s'attaquent de toutes parts à l'ancienne notion d'âme, sous prétexte de critiquer la notion de sujet et de verbe, (...). En tant qu'elle est sceptique en matière de connaissance, la philosophie moderne est ouvertement ou non, antichrétienne, encore que, pour les esprits un tant soit peu déliés, elle ne soit nullement antireligieuse"* (PBM, 3° «Le phénomène religieux», 54).

L'opposition nietzschéenne à la croyance en général et à la croyance religieuse en particulier s'enracine dans celle initiée par Épicure, Lucrèce, les sophistes, Voltaire, Spinoza, Hume et Schopenhauer qui recommandaient, chacun à sa manière, que la philosophie s'émancipe de toute tutelle théologique. Schopenhauer tentait, avant Nietzsche d'enraciner la philosophie dans l'écoute du monde réel (humiliation, humanisation de la philosophie) et de lui faire prendre congé de tout souci théologique quand il soutenait que *"la philosophie est essentiellement la science du monde ; son problème, c'est le monde ; c'est au monde seul qu'elle a affaire ; elle laisse les dieux en paix, mais elle attend, en retour, que les dieux la laissent en paix"* (MVR, 1819, p. 884). Le propos de Nietzsche est identique à celui de Schopenhauer sauf que Nietzsche intègre dans les responsabilités de la philosophie la critique et la démystification des illusions religieuses. Il est contradictoire de dire de la philosophie qu'elle doit assumer le monde (physique et humain) tout en lui soustrayant la possibilité de mener un rire iconoclaste à l'encontre de toutes les formes de sacré issues de l'humanité (Schopenhauer a le tort de parler des dieux comme s'ils existaient indépendamment des hommes).

L'interprétation proposée par Foucault nous a habitués à classer le propos nietzschéen dans ce que l'on appelle « philosophie du soupçon » (s'il faut maintenir une telle association, il conviendrait à mon sens d'élargir la trinité officielle "Marx, Nietzsche et Freud" pour y inclure Schopenhauer et Bergson). Foucault nous incitait donc à apprécier entre Nietzsche, Marx et Freud des convergences irréductibles par-delà les singularités possibles. L'atmosphère intellectuelle non idéologique (non systématique) de l'œuvre de Nietzsche nous impose quelques réticences devant une telle assimilation. Si Nietzsche valorise l'interprétation comme technique de description des choses et considère la généalogie comme voie de l'élucidation de leur sens caché (motivations), il ne décommande pas absolument pour autant tout recours à la science (à la raison analytique), l'essentiel étant, à ses yeux, qu'aucune méthode ne s'arroge l'exclusivité de la compréhension du monde. Pressés par leur propre esprit doctrinaire, certains interprètes oublient trop vite que Nietzsche voulait suivre des cours de sciences à Paris, qu'il en appelait à la raison pour contenir les débordements mystiques, obscurantistes des religieux qui garantissent leur mauvaise foi par les sophismes suivants : *"La science ne peut être vraie, car elle nie Dieu. Par conséquent elle ne vient pas de Dieu ; par conséquent elle n'est pas vraie — car Dieu est la vérité"* (Aur. I, 93 «Qu'est-ce que la vérité?»). Le souci nietzschéen de contenir la démesure des uns par celle des autres était significatif de deux choses : d'abord de la conscience que Nietzsche avait du caractère nécessairement limité, municipal, régional de tout type particulier de connaissance, ensuite de la nécessité pour le penseur de ne pas cloisonner son esprit par l'idolâtrie de telle ou telle méthode particulière, mais de conjuguer les multiples voies d'appréhension du monde (œil, raison, oreille, flair etc.). L'usage exclusif de la raison est, en fin de compte, un obstacle véritable à la connaissance : le sérieux, le fanatisme avec lequel la pensée spéculative grecque et la métaphysique dogmatique se jettent sur la rationalité manifestent "une vraie détresse" (quand la raison devient une planche de salut et que la maladie se présente comme la santé même, les idées de raison pure et d'objectivité deviennent des impostures majeures).

La pensée de Nietzsche comporte des affinités certaines avec celle de deux autres penseurs non moins importants. Il s'agit d'abord de Montaigne (dont Nietzsche saluait sans réserve la liberté et la vigueur de l'âme, le génie, la pétulance, la gaieté, l'amour de la vie — EH, «Pourquoi je suis avisé», 3 —) et ensuite de Pascal qui signifièrent que la véritable dignité du penseur était dans son aptitude à déjouer les pièges du fanatisme, de la démesure, la propension malade à adorer la raison, la science ou à sombrer dans leur mépris. Je serais enclin à penser que Nietzsche admirait jusque chez un certain Pascal, la figure de Montaigne tandis qu'il s'irritait contre l'autre Pascal le Pascal pervers, empoisonné par le christianisme moralisateur. En réalité, Pascal n'a jamais été en et pour lui-même ; il n'était que le non-lieu où se vivait la confluence entre la philosophie de Montaigne et le moralisme chrétien. L'admirable dans la pensée de Pascal était sa nature étrangement mixte, syncrétique, le fait qu'elle était un espace de tolérance possible entre des opposés. La théorie nietzschéenne de la

connaissance associée comme celle de Montaigne, les facultés corporelles aux spirituelles, refuse de déraciner les secondes des premières. L'homme est un (corps et esprit, raison et sens), il est tout entier engagé dans la connaissance comme dans l'action ; l'idée d'une raison pure (incorporelle, indéterminée) qui détiendrait le **monopole** dans l'intelligence des choses. Nietzsche aurait pu reprendre à son compte cette idée terrible de Montaigne : je pense avec mon corps. A ses yeux, c'est se tromper lourdement que de séparer le corps de notre essence d'homme et de l'éloigner des activités de l'esprit. Les convergences entre le propos nietzschéen et celui de Montaigne ne se limitent cependant pas au domaine exclusif de la connaissance. La profession d'amour que fait Nietzsche en guise de vœux pour le nouvel an (GS, IV, 276 «Sanctus Januarius») et pour toujours (acceptation de l'idée effrayante de l'éternel retour) n'est pas sans rapport avec la devise de Montaigne qui suit, à condition qu'on n'imagine pas vraiment un dieu chrétien derrière le mot qui semble l'évoquer : *"pour moi donc, j'aime la vie et la cultive telle qu'il a plu à Dieu nous l'octroyer"* (Essais, III, XIII rapporté par Barouste Claude in Petit vade-mecum : Montaigne).

Traitant de l'intuition maîtresse de la pensée nietzschéenne (à la fin de "l'état des lieux"), j'ai déjà indiqué qu'elle conciliait l'unicité — unicité du monde et la diversité — complexité à la manière de Montaigne. Il importe aussi de noter la convergence entre les deux pensées à propos de la liberté d'esprit : si le surhomme nietzschéen ne correspond en rien aux portraits mystico-politiques que lui dresse P. Lance (cf. En compagnie de Nietzsche), il ressemble fortement au sage montanien qui résiste en toute lucidité, en toute connaissance de cause, aux multiples servitudes, qu'elles soient religieuses ou idéologiques. Le sage de Montaigne, c'est l'homme qui n'est ni le dévot, ni l'ennemi de la science (ou de la religion, de la politique de son pays), l'homme qui *"aime la science mais ne l'adore point"*, qui se rit aussi bien du fanatique que du militant athée, en somme, l'homme qui, sachant sauvegarder sa liberté loin de tout extrémisme culturel (ethnocentrisme), idéologique, religieux ou politique, peut tolérer, assumer et même aimer joyeusement et sans exception les visages multiples et contradictoires de la réalité (cf. la critique du fanatisme — Essais, III, X —, le rejet du chauvinisme, le sens montanien de l'universel, du cosmopolitisme — Essais, III, IX —). Tel que l'envisage Nietzsche, l'esprit libre n'est-il pas celui qui, résistant aux démesures et «convictions» diverses (cf. Ant. et Cl) ou aux préférences psychologiques que balaye et emporte l'éternel retour, sachant à la fois aimer et haïr, se réservant la possibilité de se jouer et de rire de tout, aimant la réalité telle qu'elle est sans jamais lui en vouloir (la moraliser, l'incriminer, la nier, la sacrifier aux idéaux) ?

Dans l'optique de la liberté d'esprit et de l'anti-dogmatisme, la pensée nietzschéenne entretient également des rapports de convergence avec celle de Leibniz (voir les rapprochements que fait Rosset dans la Force majeure entre les deux auteurs). Nietzsche salue *"l'admirable lucidité de Leibniz qui donna raison d'affirmer non seulement contre*

Descartes, mais contre tout ce qui avait philosophé jusqu'à lui — que la conscience n'est qu'un accident de la représentation, non pas son attribut nécessaire et essentiel, que par conséquent ce que nous nommons conscience, loin d'être notre monde spirituel et psychique même, n'en constitue qu'un état (peut-être maladif) ..." (GS, V, 357 — Laffont —). Mais, Nietzsche s'accorde avec Leibniz sur d'autres points que sur le refus d'abstraire la conscience de la vie pour en faire une entité pure, première et transcendante. Aux yeux de Leibniz, on ne peut penser le *cogito* sans *cogitata* ; avant les phénoménologues, il rapporte et relie la conscience au monde, l'enracine dans des relations vivantes et diverses. Non seulement, la joie invincible qui anime Leibniz face au monde qu'il dit être "le meilleur possible" (ce qui signifie que l'homme n'a pas à en espérer un autre) se rapproche de la conception nietzschéenne de la réalité (une, unique, sans double possible, valable), mais en plus, notons qu'une des qualités de la pensée leibnizienne, si on met de côté son intérêt scientifique, mathématique, repose sur son souci de la mesure dans les rapports inter-confessionnels. Pour Leibniz, le philosophe n'est pas un fanatique, un esprit doctrinaire ; il dénonce l'illusoire opposition des systèmes, la folie respective des "camps" et la démesure propre aux écoles. En témoigne l'extrait suivant dans lequel le philosophe déclare son intention de réconcilier foi et raison : "(...) *Nous étions convenus que moi, catéchumène, je vous exposerais la Théologie du Philosophe avant que vous, en retour, vous m'initiez aux mystères révélés de la sagesse chrétienne, afin de vous soulager de la peine de prouver ce que je confesse et reconnais, de rendre plus claire l'harmonie de la foi et de la raison, plus apparente la folie de tous ceux qui, ou bien enflés de science méprisent la religion, ou bien fiers de révélations offertes, haïssent la Philosophie*" (p. 111). Notons que Nietzsche dénonce aussi les profondes parentés entre la science et la foi (croyance, conviction) de telle sorte qu'il est logique de soutenir que si la religion n'est pas scientifique, la science par contre est, de fond en comble, religieuse.

Il se dégage de toutes ces allusions et références que s'affirme discrètement dans la pensée de Nietzsche une philosophie de la liberté, de la mesure, une sorte d'anti-dogmatisme théorique et pratique. La philosophie retrouve ainsi le sens critique et autocritique qu'elle avait perdu dans les écoles, les idéologies, les systèmes et les totalités. Elle s'affirme comme histoire, comme ouverture et surtout comme réflexion (au sens étymologique), comme conscience de soi et non plus seulement comme conscience d'objets extérieurs. De toute évidence, le propos nietzschéen s'efforce non seulement d'arracher la pensée aux serres du moralisme, mais aussi de redéfinir la philosophie comme l'art de résister aux tentations permanentes du dogmatisme (aussi bien dans le domaine théorique de la connaissance que dans celui de la vie pratique, morale).

III. C. Anti-dogmatisme théorique et pratique.

"Qui ne sait mettre ses idées à la glace ne doit pas s'engager dans le feu de la discussion"
(HTH, I, 315 «Indispensable à la dispute»).

1. Métaphysique et tentation du sectarisme.

La critique nietzschéenne des positions et des méthodes utilisées par les différents courants philosophiques dans leur tentative respective d'expliquer le monde mène la philosophie dans les aires de l'insécurité en la dépossédant de ses évidences et de sa bonne conscience. Le philosophe par excellence, c'est Zarathoustra, l'ami de la solitude, de la retraite (en témoigne son amour des glaces, des espaces où sévit le froid, des montagnes, des hauteurs désertiques). Le philosophe tel que l'entend Nietzsche est celui qui refuse de céder à toutes les somnolences (sécurités) possibles, celui qui, courageux et téméraire, sans peur aucune de l'inconnu, du lointain (c'est à dire de tout ce qui n'est pas commun), fuit toute position (station, lieu commun), vit dans une extase spatiale (itinérance, voyage) et spirituelle (inquiétude, liberté d'esprit) permanentes. Chez Nietzsche, le concept d'extase n'a rien de mystique, il caractérise simplement la vie du voyageur, du penseur fugitif, apatride et soucieux de se soustraire au poids et aux sécurités de toute communauté humaine ou idéologique. C'est le voyage qui, chez Nietzsche comme chez Montaigne (in Montaigne en mouvement, "L'art du voyage" par Bernard Delvaille, Mag. Litt., pp. 48-51), découvre et raconte au philosophe la complexité de la réalité une et unique qu'est la vie.

La polémique ouverte par Nietzsche contre les diverses écoles de pensée (et l'esprit doctrinaire qui les constitue) signifie que, non seulement, la pensée ne saurait être synonyme de discipline (système ayant son corpus de vérités indépassables, indiscutables, ses disciples, ses gardiens), mais encore que rien en dehors de la vie elle-même (aucun artifice pratique ou théorique humain) ne saurait tenir lieu de centre de gravité, de *topos* inébranlable (*fundamentum inconcussum*). Contre les fantaisies (libertés) de la subjectivité transcendante, armée par le rationalisme et par Kant en particulier de la capacité absolue de poser des questions à la nature et de l'obliger à y répondre ou même de lui imposer ses artifices (catégories de l'entendement ou concepts), Nietzsche affirme les prérogatives de la réalité (de la vie) sur fond d'éternel retour inévitable. La réalité (le monde ou la vie) s'autosuffit et n'a nul besoin d'être supportée, jugée, amendée, pas plus qu'elle ne saurait être épuisée par quelque moyen humain (anthropomorphique) de connaissance. Nietzsche critique de l'idéologie de la connaissance disqualifie non les moyens de la connaissance, mais plutôt la prétention d'une faculté et d'une méthode données à épuiser le réel (voir la critique de l'esprit de système dès la préface de PBM). Il s'agit de signifier, dans la lignée de Montaigne, le caractère municipal, local sinon problématique de toute connaissance ; pour l'un comme pour

l'autre, l'évanescence, l'inconsistance et l'inconstance du sujet nécessaire à la connaissance sont égales à celles de l'objet (VP, 280 «Pour combattre le déterminisme»). Certains aphorismes de Nietzsche sur le sujet, l'objet et la substance pourraient aisément trouver leur place dans les *Essais* de Montaigne (II, XII). Si du point de vue de Montaigne "*je ne peux assurer mon objet (du fait que) il va trouble et chancelant d'une ivresse naturelle*" (rapp. in *Montaigne en mouvement*, Mag. Litt., p. 30), pour Nietzsche je n'assure en désespoir de cause que mes artifices, mes idées, mes représentations contre le devenir du réel ; je prends alors mes désirs pour des réalités, les arrière-mondes que j'ai fabulés, fabriqués pour le monde réel. Tout être est le fait d'un faire et tout faire, dans sa réalité anthropomorphique, raconte l'impossibilité pour l'homme de trouver dans le réel l'être (stable) qu'il désire et décrète dans son esprit (dans la fabulation créatrice de l'homme métaphysique persiste la volonté de l'homme de s'identifier à la toute puissance divine qui fait être l'objet du désir : "fiat lux", "fiat mundus", "fiat realitas").

Le thème de la dérobade de l'objet soutenue par Montaigne et que confirme la critique nietzschéenne du naturalisme (substantialisme) place Nietzsche dans le sillage de la critique schopenhauérienne du rationalisme classique. Schopenhauer notait un hiatus irréversible entre l'intellection discursive, explicative des choses et l'intuition de leur fond inconnaissable : "*l'essence intime des choses n'est pas un élément connaissant, un intellect, c'est un principe dépourvue de connaissance ; la connaissance ne s'y surajoute que comme accident, une ressource de cette essence*" (MVR, chap. L — épiphilosophie —, p. 1416). Mais, si la pensée de Nietzsche s'inspire de certaines tonalités schopenhauériennes, il convient de noter aussi qu'elle s'en démarque. Nietzsche renonce au relent encore métaphysique de la philosophie schopenhauérienne (le thème de la volonté est encore métaphysique comme la liberté, la raison). Nietzsche se démarque de ceux qui, récusant les représentations rationnelles de la réalité, sombrent dans des représentations obscurantistes, animistes, zoologiques, volontariste : il y a comme une théologie mystique de la volonté dans la théorie schopenhauérienne et un pessimisme incurable qui insupportent Nietzsche. Dans l'idée schopenhauérienne que, en-deçà de toute représentation possible, la volonté serait le fond abyssal de tout être (du monde), subsiste une certaine nostalgie du dualisme caractéristique de la métaphysique. Aux yeux de Nietzsche, les choses n'ont plus d'essence (l'essence étant vue comme substance opposée à une apparence accidentelle). Nietzsche récuse l'opposition dualiste propre à la pensée métaphysique aussi bien à propos de la réalité en général que de la réalité de l'homme en particulier : l'essence (profondeur) du monde est donc dès lors son apparence, son existence (sa surface), comme la profondeur des Grecs était aussi leur superficialité (les Grecs superficiels par profondeur). L'essence retirée, retranchée derrière l'existence sensible des choses constitue à ses yeux, le fantôme métaphysicien par excellence. En ce sens, Schopenhauer restait encore classique, encore platonicien (Idées —

images) et kantien (Noumènes — Phénomènes) ; c'était donc, à bon droit, qu'il se prétendait le "continuateur" de Kant.

Autant la pensée de Nietzsche était-elle parente de celle de Leibniz (jouissance de ce qui est, optimisme), autant elle rompait avec le pessimisme schopenhauérien. Malgré ses géniales intuitions, la pensée schopenhauérienne n'a pas su affirmer la vie, pire, elle recommandait la renonciation au désir (à la vie) pour la souffrance qu'il impliquait. Le nihilisme est entré dans la philosophie de Schopenhauer sous les déguisements de la morale (la recherche du bonheur, la fuite morbide de la souffrance). Celui-ci restait encore classique, métaphysicien dans la mesure où, bien que ayant limité le champ possible de la connaissance rationnelle du monde, il était, à propos de la vie, du désir, encore un moralisateur : désirer, c'est souffrir, le désir porte l'homme vers le néant, la vanité et l'absurde (voir l'histoire des filles de Tantale qui tentent vainement d'emplir d'eau des tonneaux sans fond). Nietzsche ne croit ni à une essence intemporelle (substance) qui supporterait (*sub-tenere*) tout dans le monde (où tout est confusion, connexion, devenir), ni à une méthode infaillible, quelle que rationnelle qu'elle soit, en mesure de "comprendre" (sens latin) la réalité. Ces deux croyances (à l'essence et à son intelligibilité) procèdent à ses yeux, de la tyrannie du besoin humain (de la vérité), mais le besoin de vérité (de stabilité ou de sécurité) ne peut en aucun cas être la preuve de l'existence, de la réalité et de la "factualité" d'une telle vérité (ma soif ne prouve pas l'existence d'une source, dirait R. Garaudy). Il n'y a pas plus de "faits moraux" que de faits en soi véridiques pour Nietzsche ; l'histoire de la morale est celle d'inventions, de valeurs imaginées et imaginaires, de conventions utiles anthropomorphiques, de mots mais aussi de malentendus.

Comme on peut le remarquer, Nietzsche ne se rapproche des philosophes antérieurs que pour s'en démarquer. Les convergences possibles entre sa pensée et les leurs ne laissent pas moins poindre quelques divergences essentielles. Il s'agit de dissocier l'ordre des choses et celui des désirs, l'ordre du réel et celui de la croyance, du désir que Nietzsche soupçonne les philosophes classiques de confondre. Par cette idée, Nietzsche pense dans la lignée de certains philosophes antiques (Stoïciens, Épicuriens) mais aussi modernes (Descartes) : la nécessité de disjoindre la réalité telle qu'elle est de ce qui est strictement humain, anthropomorphique, fantasmagorique. La démesure essentielle qui définit la philosophie classique consiste pour Nietzsche dans l'association confuse de ces deux ordres¹⁵⁹. De la critique de cette imposture majeure (cette démesure initiale), découle la critique de toutes les démesures de second ordre que sont par exemple les divers sectarismes méthodologiques par lesquels, les uns et les autres, à tel ou tel moment de l'histoire humaine, ont tenté

¹⁵⁹La critique du philosophe traditionnel porte sur le fait qu'il fait devenir réels, il fait être par une supercherie morale, ses propres fantasmes, son monde fabulé et qu'il condamne ainsi le réel, l'être et ce monde-ci à n'être que fable, imposture, image, idole de ses artifices propres.

d'apprivoiser théoriquement (science) et pratiquement (action, technique) le réel. Le gai savoir se veut avoir été "écrit dans le langage d'un vent de dégel" (1, p. 37) qui souffle de la vivacité, de la jeunesse et de la liberté par sa force d'inquiétude, de contradiction et de pétulance contre toute sorte de **fixisme**. Les droits que Nietzsche redonne à l'audace remettent en cause toute satisfaction idéologique, tout acquis scolastique, toute profession de foi, toute querelle exclusive de sacristie entre les différents courants. Refusant que tel ou tel système fasse main basse exclusive sur le monde, Nietzsche remet non seulement l'homme à sa place **dans** le monde, mais fait apparaître le danger que représente toute confiance aveugle en tel ou tel instrument ou méthode de son intelligence. Non seulement, il se rit de la volonté de vérité (le sérieux métaphysique pour la vérité et la volonté scientifique de savoir) dont il doute de la sincérité, mais encore, il prévient contre toute forme d'idolâtrie : il récuse tout aussi bien l'approche du monde exclusivement rationaliste, scientifique que l'approche animiste, fétichiste, superstitieuse ou métaphysique. Il est tout aussi faux et dangereux de croire que l'univers se réduirait à nos catégories logiques et grammaticales (linguistiques), que "*nous ne trouvons dans la nature que ce que nous y mettons*" (Kant) ou de s'imaginer que l'interprétation exclusivement mécanique (le monde comme machine), zoologique (le monde comme animal, *zoon*) ou pneumatique (HTH, I, 8 «Explication pneumatique de la nature») soit absolument juste et justifiable.

Ce qui distingue Nietzsche de la tradition philosophique, c'est non la certitude que l'homme est doué de qualités et d'aptitudes diverses, mais l'idée que son attitude idolâtre, exclusive envers telle ou telle qualité est son défaut majeur : le philosophe classique pèche donc, non par défaut, mais par excès de confiance (par conviction) en ses principes, en ses méthodes et en ses conclusions (le dogmatisme est une attitude fondamentalement religieuse). Tout excès dans l'appréciation des choses trahit en réalité une profonde faiblesse de l'homme. Nietzsche s'étonne et s'irrite même du fait que l'homme, être qui mesure, semble incapable de mesure (modération), enclin à la démesure. A travers son œuvre, Nietzsche est resté fidèle à son principe de mesure, à son mépris du sectarisme : "*les hommes doivent apprendre à rendre hommage autant qu'à mépriser*" (GS, II, 100). Comprendre la pensée de Nietzsche comme une pensée de la mesure, c'est, avant tout, indiquer ou rappeler qu'elle tourne en dérision la prétention de telle ou telle méthode (humaine) à venir à bout du réel aussi bien sur le plan théorique de l'intelligence des choses que sur le plan pratique de la domination du monde et de la finalisation de l'histoire.

En effet, si "connaître, c'est mesurer", comment et par quel *organon* mesurer le réel sans le réduire et l'aseptiser par nos catégories simplistes, trop humaines et les schématismes stérilisateurs et momificateurs ? Comment et par quoi comprendre (totaliser dans la discursivité rationnelle ou linguistique) ce qui est en devenir, sans sacrifier l'essence même du monde aux structures étroites et étriquées de notre esprit, puisque la compréhension

analytique fige le devenir caractéristique de l'être en des moments séparés, en des «temps morts»? Nietzsche se rit des prétentions et des sectarismes divers qu'il juge appauvrissants pour au moins deux raisons : toute étroitesse d'esprit (idolâtrie de telle ou telle faculté) nous condamne non seulement à négliger, disqualifier ou étouffer dans l'œuf les autres facultés (de connaissance ou d'action) dont l'homme est capable, mais encore à manquer la polysémie des choses. Si nous parodions Aristote, pour Nietzsche, l'être (le monde à la foi un et multiple) se dit en plusieurs acceptions, se manifeste diversement au grand désarroi des fanatiques de telle ou telle méthode de son investigation. Le réel (devenir) dément tout dogmatisme (il n'y a de science possible de ce qui devient, que celle qui se considère "falsifiable", réfutable à l'infini) ; dans sa fureur vengeresse, le dogmatique fabule d'une réalité fixe, permanente, sûre pour conjurer l'incertitude en lui et hors de lui.

La confiance religieuse que l'homme a investie sans réserve tantôt dans la foi, l'intuition mystique (religions, athéismes divers), tantôt dans la raison, l'intellect, l'entendement (rationalismes ou misologies), dans les sens (empirisme, sensualisme) ou même dans l'ignorance dogmatique (l'ignorance instituée, faite école, par principe, le scepticisme professionnel dont l'autre nom est la mauvaise foi, l'obscurantisme) raconte les égarements de son esprit. C'est ainsi que la pensée de Nietzsche apparaît comme un véritable traité des égarements du jugement (croyance, estimation), du cœur (désir) contre lesquels il indique et rappelle avec enthousiasme la plus grande sagesse du corps (de l'animal). La raison et le sentiment (le cœur) sur lesquels l'homme fondait sa spécificité dans la chaîne des animaux perdent en quelque façon de leur crédibilité au profit du corps (animalité) dont, à la suite de Montaigne (et d'autres tels que Hobbes, Spinoza), Nietzsche clame l'importance.

C'est à la philosophie, en tant qu'elle s'est constituée en marché des certitudes, en kermesse des convictions (qui sont des prisons) et en espace privilégié de la bonne conscience que s'attaque la sagacité corrosive de la plume nietzschéenne. Ce rapport polémique n'est pas sans liens avec l'attitude de Diogène face à Platon, philosophe de la cité par excellence. Le rire de Diogène, (le chien errant), semble encore présent dans celui de Zarathoustra (mais il y a perdu ses connotations morales, naturistes ; le cynisme est, ne l'oublions pas, l'ancêtre du romantisme, des idéologies du naturel dont se moque et se défend Nietzsche). Le propos de Nietzsche est philosophique, non en ce qu'il traite d'autres thèmes que les philosophes classiques, mais en ce qu'il questionne leurs manières de poser et de résoudre les problèmes, leurs représentations des choses. Entre Nietzsche et les philosophes, il y a comme une certaine communauté de thématiques, mais certainement pas de problématiques. Il s'inscrit en faux contre des tendances, des systèmes, des méthodes de traitements des questions ; il veut poser une certaine limite contre ce qu'il considère chez les autres comme excès, outrecuidance.

Dès lors, philosopher signifie prendre mesure de toute démesure et rendre visible l'exigence, le sens de la mesure à tenir aussi bien sur le plan théorique de la connaissance que sur le plan pratique de l'existence. Il s'agit chez Nietzsche comme chez Montaigne, d'indiquer que, même s'il n'a rien de particulier à proposer, le philosophe sait cependant ce qu'il abandonne (les démesures, tout esprit doctrinaire). Si de la critique nietzschéenne de toute démesure se dégage implicitement une théorie de la mesure, celle-ci ne consiste cependant plus à prendre mesure de la réalité (dans un processus techno-scientifique de la connaissance), mais à évaluer l'origine, les motivations, la qualité et les conséquences pratiques des valeurs que les philosophes lui donnaient. Philosopher reste une entreprise de mesure, d'intelligence, mais plus au sens objectif (scientifique) du terme. Nietzsche identifie la philosophie à un effort d'évaluation (subjective) ; son objet n'est plus la réalité objective, les phénomènes naturels qu'il ne s'agit pas de nier ou de dénigrer, mais les œuvres du sujet humain (les valeurs ou jugements, appréciations sur les choses, les méthodes). La critique nietzschéenne aura pour cibles majeures, les différentes figures de démesure dans la tradition philosophique et par-delà elles, l'homme capable et coupable de tels égarements.

Comme nous avons pu le constater (dans la première partie réservée à la peinture des dérives idéologiques de l'interprétation) à travers la bataille des écoles d'interprétation (de Heidegger à Deleuze), Nietzsche n'est réductible à aucun courant particulier d'interprétation. Son propos se montre si subtil, si prévenu contre toute dérive doctrinaire et idéologique qu'il échappe nécessairement à toute tentative de récupération. Les convergences entre son propos et celui des ses prédécesseurs sont toujours sources de divergences profondes. Ce que l'on considère dans les écrits de Nietzsche comme des contradictions me semblent autant de marques de la prudence de l'auteur face au risque de sombrer dans telle ou telle démesure, dans tel ou tel parti pris doctrinaire. Le propos nietzschéen est philosophique dans le sens où il est averti des dérives doctrinaires de la pensée systématique et y résiste en permanence ; l'itinérance n'est pas le fait exclusif du voyageur, elle marque le dynamisme fondateur de la pensée nietzschéenne. Cette résistance s'effectue et se fait le plus visible à propos de la nature et des enjeux de la raison qui est, me semble-t-il, le point nodal de tous les rapports conflictuels qu'entretenait Nietzsche avec la tradition. A travers le propos nietzschéen (sa forme et son contenu) se joue le sort de l'idole majeure de la métaphysique («"La raison" dans la philosophie») dont tout le reste va découler. Toute la pensée de Nietzsche est, dans sa forme et dans son contenu, une recherche patiente de la mesure contre et entre deux formes de démesure (dogmatisme et obscurantisme) pour lesquelles Pascal avait trouvé une formule concise et précise ("exclure la raison, n'admettre qu'elle") : "A présent la philosophie ne peut plus que mettre l'accent sur la relativité de toute connaissance et sur son anthropomorphisme, comme sur la force partout dominante de l'illusion" (LP, I, 41, p. 57).

Nietzsche, on le voit, inscrit sa polémique bien sûr à l'encontre de la tradition philosophique classique, essentiellement rationaliste (l'idolâtrie de la raison est tournée en dérision dans le Crépuscule des idoles), mais aussi à l'encontre d'une tradition concurrente, irrationaliste (défendue par des religions ou des écoles philosophiques). Il indique souvent que "le plus grand progrès qu'aient fait les hommes consiste à avoir appris à raisonner correctement" (HTH, I, 271 «L'art de raisonner»). Son propos est donc une recherche permanente d'une position non idéologique, non systématique. Il sait reconnaître la valeur pédagogique de la raison, mais, il s'interdit de l'isoler hors de son terroir originel (la vie, l'homme dans le monde). Entre l'idolâtrie de la raison et sa négation pure et simple, Nietzsche nous propose une véritable critique du fixisme idéologique, une remise en cause de toute mystique de la méthode (pour que la pensée soit libre des voies et moyens par lesquels elle approche le monde). Critique de la raison, le propos nietzschéen se veut aussi une critique des critiques idéologiques (religieuse ou irrationaliste) de la raison de telle sorte que son propos évolue constamment sous l'égide du sous-titre de Humain, trop humain (un livre pour les esprits libres) et de celui de Ainsi parlait Zarathoustra (un livre pour tous et pour personne).

2. Penser et vivre entre "dé-raison" et "para-noïa".

"Il est important pour moi de changer toujours de posture dans l'acte de philosopher ; ne pas rester trop longtemps sur une seule jambe, afin d'éviter de m'ankyloser"¹⁶⁰.

a. La démesure comme "divertissement" de l'homme.

La pensée de Nietzsche repose sur un acte primordial : la reconnaissance de la détresse et de la misère de l'homme. L'homme est sujet à une multiplicité de servitudes, son existence est une longue course "insensée" d'une folie à l'autre, d'une idole à l'autre. Instance de mesure, comme le soutenait déjà Protagoras, il sombre lui-même paradoxalement et très souvent dans la démesure, se laissant ainsi déborder¹⁶¹ par ses propres artifices. Comme l'avaient remarqué les Stoïciens et plus tard Pascal, l'homme est, parmi les animaux, celui qui est le plus sujet aux coups de folie, non pas parce qu'il lui manque la raison, mais justement parce que la possession de cette faculté engendre chez lui des vertiges, des illusions, causes majeures de ses égarements. Pour Nietzsche, comme pour Pascal, la folie consiste non pas seulement dans le défaut de raison, mais aussi et surtout, ainsi que l'indique le mot grec, dans l'excès de raison (*para-noïa*) dont les figures classiques sont le scientisme et le positivisme. On peut dire que pour Nietzsche, la folie est aussi effective dans la déraison (se constituer

¹⁶⁰L. Wittgenstein, Remarques mêlées, T.E.R., 2^e éd., 1984, p. 42.

¹⁶¹Ce constat nietzschéen rappelle celui que faisait Marx à propos de l'histoire de la bourgeoisie : telle l'apprenti sorcier, elle a convoqué, fabriqué des démons qu'elle ne pouvait plus renvoyer, maîtriser.

ennemi de la science, se priver de la raison en toute mauvaise foi) que dans l'idolâtrie de la raison. C'est donc à deux figures de la démesure que s'en prend son propos ; Nietzsche se montre lucide en renvoyant dos à dos l'idéologie de la "théorie" au sens grec du terme (la passion pour la connaissance, pour la vérité et, par voie de conséquence, l'hégémonie accordée à l'œil et à l'esprit au détriment des autres facultés) et la misologie.

A quelques rares exceptions, les philosophes classiques s'accordaient à consacrer la raison comme le principe fondateur de la spécificité et des prérogatives de l'homme dans la longue série des animaux. Il est vrai que la possession de cette faculté à la fois théorique et pratique a permis la réalisation d'œuvres qui ont à leur tour renforcé le confort existentiel de l'homme tout en développant en lui le sentiment de son éminence et de sa supériorité sur les choses et les êtres. Outre ces apports appréciables dans la vie humaine, la raison a aussi rendu possible une certaine émancipation de la conscience humaine au détriment de multiples et misérables superstitions. L'exercice critique et méthodique de la raison a permis un réel progrès de l'homme dans la connaissance des mécanismes du monde et dans l'action sur ce monde. Le projet cartésien d'une *mathesis universalis* qui pourrait rendre l'homme "comme maître et possesseur de la nature" s'est de nos jours, il faut en convenir, grandement réalisé dans la sophistication formidable de la science et dans le perfectionnement de la technologie. Cette double portée théorique et pratique de l'usage de la raison représentait une évidence que Nietzsche n'a, en aucun cas, cherché à nier. Nietzsche salue avec quelques réserves, la nature et les enjeux pragmatiques de la science dont le projet est, selon lui, de rendre plus facile la calculabilité de la nature et partant sa domination. Comme l'indique minutieusement M. Maurice Élie¹⁶², les écrits de Nietzsche, de Humain, trop humain aux Fragments posthumes en passant par Aurore, regorgent de remarques qui témoignent que Nietzsche savait la nature et les projets de la science mécaniste de son temps dont il fustigeait la tyrannie et dénonçait les ruses. Nietzsche n'est donc pas, comme voudraient le faire croire les chevaliers de l'obscurantisme, le chantre de la déraison, l'adversaire systématique de la raison.

Dans le Crépuscule des idoles («Ce qui manque aux Allemands»), Nietzsche fustige la décadence de la pensée dans les écoles et universités allemandes (ignorance de ce que apprendre à penser signifie, dépérissement de la logique en tant que pratique, technique, oubli de la nécessité d'une méthode pour penser, manque de doigté, du sens de la nuance) au point de confondre ceux des interprètes qui, le considérant comme "un philosophe de la vie", laisse croire que Nietzsche consacre le crépuscule de toute réflexion (pensée, spiritualité), invite

¹⁶²in Les pouvoirs de la science, un siècle de prise de conscience, pp. 181-200. Il reste cependant à savoir si du point de vue de Nietzsche, toute science n'est pas, par essence, mécaniste dans la mesure où elle construit un système du monde (fait de lui une machine sûre) dans lequel la conscience humaine puisse trouver de l'assurance contre le devenir constitutif du réel.

l'homme à s'emmurer dans la logique absurde de ses pulsions. Il n'a pas manqué de fustiger toute sorte d'obscurantisme (franc ou masqué, kantien), de reculade devant la connaissance, de haine du savoir (dont la science représentait à ses yeux une des formes la plus perverse et subtile) : *"l'essentiel, dans la magie noire de l'obscurantisme, n'est pas qu'il cherche à obscurcir les esprits, mais bien qu'il veuille dénigrer notre image du monde, assombrir l'idée que nous nous faisons de l'existence. Il sert sans doute souvent dans ce but du moyen qui consiste à empêcher d'ouvrir les esprits à la lumière ; mais parfois il recourt au moyen exactement opposé, et cherche, par un raffinement extrême de l'intelligence, à engendrer le dégoût de ses fruits"* (HTH, II, 27 «Les obscurantistes»). Contre ceux qui, dans le rang des religieux ou même dans celui des philosophes, voudraient *"donner carrière à la foi en imposant des bornes à la science"*, Nietzsche affirme constamment l'importance du savoir et salue les bienfaits psychologiques de l'exercice de la raison contre la misologie religieuse, les superstitions et fantaisies de toute imagination puérile. Le Livre du philosophe comme le Gai savoir affirment explicitement notre devoir de reconnaissance envers la science et par-delà elle envers la raison (GS, II, 78). Ce devoir de reconnaissance ne se limite d'ailleurs pas à la raison, il s'étend même aux religions qui, malgré leurs effets pervers, ont, selon les circonstances, été d'une utilité notable. La véritable question réside dans le degré de notre admiration ; il nous faut éviter qu'elle soit dévote, qu'elle idolâtre les valeurs contre tout bon sens (savoir la relativité des choses) et au mépris de tout sens historique (connaître leur genèse et leur envergure temporelle) que Nietzsche dénomme «le péché originel des philosophes» (HTH, I, 2). Il faut considérer toute chose présente par-delà bien et mal, c'est à dire, en dehors de tout moralisme dogmatique : être conscient que *"un jour cela n'aura ni plus ni moins de valeur que n'en possède aujourd'hui la croyance à la virilité ou à la féminité du soleil"* (Aur. I, 3 «Tout fait son temps»).

Derrière le bilan globalement négatif que Nietzsche fait de la religion chrétienne par exemple (en tant qu'elle participe du nihilisme), il y a, pour qui prête attention aux détails, quelques preuves de son admiration à son égard. Cette attitude faite à la fois d'attaque et de reconnaissance se reporte dans tous les domaines essentiels de sa critique de la métaphysique. La critique de la raison, du déterminisme, du spiritualisme et de l'abstraction est constamment secondée de la reconnaissance de leur intérêt selon tel ou tel point de vue. Contre les marchands et gardiens du mystérieux par exemple, Nietzsche n'hésite pas à clamer les enjeux de la raison, de la science, du déterminisme ; contre les folies métaphysiques (l'abstraction, l'idéalisme, le dogmatisme), il indique l'intérêt d'avoir un sens historique qui permettent de reconsidérer tout phénomène dans le contexte global de la vie. Le texte de Nietzsche déçoit constamment ceux qui voudraient en faire une parole "monologique", homogène, systématique et doctrinaire. C'est d'ailleurs ce qui suscite chez certains l'impression qu'il se contredit, alors que le propos nietzschéen affirme son refus de toute position tranchée sur les réalités. A la différence des soldats, idolâtres et autres

inconditionnels de la raison, Nietzsche veut faire preuve de prudence, de mesure et de retenue en refusant de céder à l'excès scientiste sans que pour autant les adversaires religieux ou mystiques de la raison (des Lumières) ne puissent trouver en lui l'allié ou le guide de leur croisade. Le thème de la grande santé (GS, IV, 382) par lequel Nietzsche caractérise les esprits vigoureux correspond, de ce fait, à l'aptitude à ne pas sombrer dans le fanatisme facile, car il est plus aisé de s'arrêter que de voyager, plus confortable de végéter à l'ombre protectrice des troupeaux moraux ou politiques que d'errer à travers les montagnes, les glaciers. La sécurité et la tranquillité de la vie sédentaire (charmes auxquels Kant, le philosophe le plus domestique que l'histoire des idées ait porté, n'a pas résisté) contrastent fortement avec les incertitudes et les inquiétudes de la vie ou de la pensée itinérantes. Si Nietzsche se définit comme un «sans-patrie» (GS, IV, 377), il ne s'agit pas seulement d'un isolement dans l'espace ou d'une solitude dans le champ socio-politique, mais encore et surtout d'une irréductible singularité par rapport à toute idéologie intellectuelle ou à toute scolastique méthodologique.

Le texte nietzschéen se montre toujours aux aguets contre une certaine attitude affective de l'homme à l'égard des différentes valeurs, il traque toute sorte de fanatisme comme étant la révélation d'une faiblesse de l'homme. Nietzsche suspecte dans la magnification et la mythification de la raison une abdication honteuse de l'homme devant la complexité de la vie au point d'être irrité quand le métaphysicien déguise cette capitulation en bravoure. L'anti-platonisme de Nietzsche s'articule essentiellement autour de la dénonciation de cette supercherie par laquelle Socrate, père du rationalisme, extrait¹⁶³ certaines facultés et valeurs de la vie, les érige en réalités pures (idéaux), autonomes, transcendantes (idoles), créant ainsi la plus totale confusion (entre réalité première et réalité factice, fabulée). C'est donc la confluence de l'affirmation (des valeurs) et de la croyance (en leur suprématie sur le reste, sur la vie) que l'on peut entendre comme étant une forme d'embrigadement de la pensée par la morale, dans la mesure où elle a pour conséquence de nier et de leur subordonner la vie, le corps, les instincts, qui constitue la véritable cible de la critique de Nietzsche. Le philosophe classique (Platon, Descartes et même Kant et Hegel qui prétendaient s'en être éloignés) est, selon Nietzsche, l'édificateur d'une tyrannie de la raison et partant de la vérité et de la morale, alors même qu'il croyait arracher l'homme à la stupidité et

¹⁶³L'abstraction ne signifie chez Nietzsche — comme d'ailleurs dans la pensée hégélienne (cf. la *Propédeutique philosophique*, «Logique», & 3, p. 104, éd. de Minuit) ou encore chez Alain (cf. *Les arts et les Dieux*, p. 1028, La Pléiade, Gallimard) que la procédure d'isolement, de mise à part, de soustraction et de simplification de tel ou tel élément du réseau complexe de la vie. Abstraire signifie donc avant tout comme l'étymologie l'indique, tirer à côté, attirer ailleurs, entraîner hors de, et peut de ce fait être compris comme extraire, excepter. Pour Nietzsche, est métaphysique toute attitude qui consiste à réserver un régime d'exception à telle valeur ou à telle autre au détriment du tout complexe. Est métaphysique, le regard qui isole l'objet, le considère autonome et indéterminé. Donc, on est en droit de penser que ce que l'on entend par "le procès nietzschéen de la métaphysique" relève en fait d'un malentendu, puisque Nietzsche ne nie pas les valeurs qu'affirme la métaphysique, mais plutôt l'attitude qui consiste à les considérer comme autonomes, transcendantes, pures.

à la servitude animales. Si ce projet d'émancipation de l'homme de sa condition animale a arraché l'homme à une certaine brutalité, il n'en reste pas moins qu'il l'a agenouillé devant des idoles, ligoté dans des servitudes spirituelles (HTH, II, VO, 350) d'autant plus pernicieuses qu'elles ne s'avouent pas telles.

Outre le fait qu'il dénonce le nihilisme de la volonté de pureté (conscience pure, raison pure, esprit pure, volonté pure), pour Nietzsche, l'abstraction qui définit la métaphysique sort non seulement les valeurs de leur espace originel, vital et vivant, mais commet une imposture majeure qui consiste à présenter sa tactique accidentelle de survie (s'accrocher à la raison comme un baigneur en quête désespérée d'une bouée de sauvetage) comme un principe essentiel, obligé, semant ainsi une véritable confusion entre décadence (lâcheté) et vie. Sur ce plan, on peut reconnaître à Nietzsche d'avoir compris que même des écoles les plus opposées au spiritualisme étaient aussi, malgré elles, des métaphysiques qui s'ignoraient. La métaphysique consiste non pas en un espace autre que celui du monde réel, mais en une attitude sectaire parce que sélective et idolâtre. Aux yeux de Nietzsche, ce qui est métaphysique n'est pas un autre "topos" réel déterminable au-delà de la topique physique (monde, corps), mais plutôt l'attitude sélective, sectaire et religieuse du penseur qui, après avoir extirpé telle chose de son contexte complexe, en fait une réalité pure (à part) qu'il déifie. Est métaphysique l'art de dédoubler la réalité par la fabulation négatrice (arrière-mondes), mais aussi la manie d'extraire, d'abstraire de la vie tel ou tel de ses variantes pour en faire une réalité autonome, indépendante, transcendante et pure (par exemple la raison idolâtrée, selon Nietzsche, dans la philosophie classique). L'idole est à comprendre chez Nietzsche à la fois au sens grec du terme et au sens religieux : elle est le double fantasmatique et aussi l'objet de vénération, de considération démesurée.

Dans les écrits de Nietzsche, il y a une identité stricte entre les idoles, les réalités des métaphysiciens, les arrière-mondes et les fables (les vains mots, le *flatus vocis* spinoziste). Il y a donc une tentation réiste (ou un piège ontologique) à laquelle cède le métaphysicien : il tient le double du réel pour la réalité (l'autre devient alors le même, l'idée le réel) et fait tout dériver de cette réalité décrétée (le monde image de l'idée). Notons, à ce propos, que Nietzsche évite une dérive dans laquelle Heidegger, dénonciateur de l'oubli métaphysique de l'Être, tombera de tout le poids de sa "mémoire" de l'Être. En soutenant que la métaphysique était une science "objective", une physique (puisque "toute science est science de quelque chose"), Heidegger condamnait sa pensée à ses propres impasses. En effet, s'il y a de l'être partout, même dans la métaphysique, la thèse heideggérienne de l'oubli de l'Être devient sinon illogique, du moins absurde. Si la critique de l'humanisme (dans la métaphysique) conduit Heidegger à l'Être, elle conduit par contre Nietzsche d'une part à mettre à nu les manœuvres de l'anthropocentrisme et d'autre part à inviter l'homme à reconnaître et assumer sans honte une telle donnée. En effet Nietzsche n'avait de perspectives autres que celle de mettre

l'homme en face de sa condition d'artiste (l'homme, maître d'artifices), en accord avec lui-même et avec ses œuvres (illusions), dans la conscience de l'apparence (GS, I, 54).

S'il existe une éthique nietzschéenne (un art de vivre, d'être dans le monde), elle consiste non pas dans tel ou tel fanatisme (sectarisme, abstraction), mais dans la lucidité et l'art de la mesure par lesquels l'homme, dans le tissu complexe et polysémique de la vie, refuse de se laisser aveuglé par telle ou telle faculté et les possibilités qu'elle peut lui ouvrir. L'enseignement de la critique nietzschéenne consiste à montrer la nécessité et l'intérêt pour nous d'apprendre une certaine mesure dans nos rapports avec les valeurs de la civilisation, d'acquiescer un regard non exclusif qui évite de paralyser la vie ou la pensée en les condamnant à la célébration fanatique de telle ou telle de leur dimension. Outre le fait qu'elle équilibre et unifie les valeurs au sein de la civilisation, notons que la pédagogie nietzschéenne de la modération et du bon usage des facultés humaines rend possible sa survie, mieux que n'importe quel fanatisme qui sédentarise, assoupit et frigorifie la conscience, tue l'inventivité et momifie la vie. Le sens de la mesure qu'indique la critique nietzschéenne contre toute forme de démesure laisse poindre des aubes nouvelles et maintient le dynamisme par lequel une civilisation se recrée perpétuellement.

C'est sans doute sur de telles possibilités à libérer que fleurit l'idée que Nietzsche serait un philosophe du futur. Mais, en dessinant de Nietzsche l'image d'un penseur ou d'un visionnaire du futur, Deleuze et Guattari nous aident sans le vouloir, à confondre Nietzsche et les philosophes du possible d'une part, à confondre Nietzsche et Hegel (philosophe de l'effectivité à venir, de la téléologie de l'Esprit). Nul doute que ces associations font perdre de vue le fait que seule importe, aux yeux de Nietzsche, l'unique réalité telle qu'elle apparaît dans le présent. Nietzsche critique du romantisme (et du naturalisme) ne cède pas non plus à la tentation futuriste : dans les deux cas (nostalgie et prophétisme), persiste le refus du réel. Si Nietzsche était un théoricien (visionnaire du futur), ce futur, à en croire Rosset, n'est nulle part ailleurs que dans le modèle grec (cf. NHG, pp. 61-63). Pour Nietzsche, aux antipodes de tout romantisme lancinant et de toute espérance révolutionnaire, seule la Grèce présocratique est figure d'avenir. La critique que fait Nietzsche du passé rationaliste de la philosophie (CI, «La raison" dans la philosophie») n'augure pas, à mon avis, d'un futur dans lequel s'instaurerait le règne de l'irrationnel. Ce qu'il salue chez les penseurs présocratiques, c'est non une déraison ante-socratique, mais le sens génial de la mesure qui permettait aux Grecs, d'appréhender la vie comme une, leur aptitude à être "*superficiels par profondeur*".

La critique du rationalisme n'est pas seulement liée à la critique générale du nihilisme ; chez Nietzsche, elle joue le rôle de pivot dans l'esquisse d'une exigence de modération et de lucidité devant les valeurs de la civilisation. L'anti-rationalisme nietzschéen procède de sa théorie générale de la mesure. Sa pensée exige contre les «idolâtres ou inconditionnels» de la

raison que cette faculté née de la vie (qui en est la condition de possibilité, car, même s'il ne suffit pas de respirer pour être "une substance pensante", il faut d'abord être (vivant), être "une substance vivante" pour être en mesure de raisonner) soit réinscrite à sa juste place de moyen parmi tant d'autres au service de la vie¹⁶⁴ au lieu de se retourner en procédure négatrice de ce par et pour quoi elle est venue au jour. Mais, elle refuse cependant de se faire solidaire de ceux qui, désireux de cautionner leur mauvaise foi, leur misologie, s'empresment de sombrer dans l'excès inverse : refus, combat et négation de la raison. C'est au "devenir idole" de la raison ou de toute autre faculté que s'en prend la critique nietzschéenne et non pas à ces facultés mêmes. Critiquant la mystification de "la raison" dans la philosophie, le Crépuscule des idoles se rit de ces philosophes, hallucinés par les lumières de la raison, qui croient faire honneur à une cause en la "dés-historisant", en l'abstrayant de son espace natal et de ses fonctions, bref en la "momifiant". C'est non la raison en tant que possibilité ouverte par et pour l'homme qui suscite les colères et sorties nietzschéennes, mais plutôt le traitement socratique, cartésien, kantien et hégélien de cette faculté. Il est curieux que Nietzsche soit considéré par certains de ses lecteurs comme un mythomane alors que son propos était justement de dénoncer et de ridiculiser toute mythomanie, toute forme de sérieux (GS, II, 88 «Le sérieux pour la vérité»). Nietzsche nous invite à voir dans l'adulation socratique de la raison, une sorte d'action désespérée, une véritable manifestation de faiblesse et de décadence¹⁶⁵. Toute la critique nietzschéenne de la métaphysique ressemble à un grand appel à rire des philosophes et autres prêtres masqués, à ébranler et à éventer toute bonne conscience (les thèmes du vent et du tremblement de terre sont au service du rire et de la dérision, non de l'apocalypse et du jugement dernier).

Nietzsche décèle dans le rapport que la tradition philosophique entretient avec la raison une composante affective (irrationnelle) profonde : la passion pour la raison et pour la vérité qu'elle pourrait atteindre. Il met donc à jour un paradoxe dans l'attitude du philosophe classique : la raison que ce dernier (dans la métaphysique dogmatique et dans les sciences) invoquait pour se prémunir de la foi, de la croyance, de l'affectivité, des passions, se retrouve elle aussi surdéterminée par un pathos, la croyance en la raison. C'est donc l'idolâtrie, la déification de la raison qui constitue la cible de la critique nietzschéenne. Cela signifie tout simplement que Nietzsche entrevoit dans l'attitude du philosophe traditionnel une propension

¹⁶⁴Nietzsche, PBM, 11. Nietzsche montre que nous n'avons pas besoin de la vérité ou de la réalité des jugements synthétiques dont Kant interrogeait avec fierté la possibilité, qu'il nous suffit seulement d'y croire, quand bien même ils seraient faux et hors de notre portée, car une telle croyance "appartient à l'optique de la vie et à sa perspective".

¹⁶⁵Nietzsche, CI, «Le problème de Socrate», pp. 19-24. A travers sa peinture de Socrate, Nietzsche montre de quelles manières œuvre le désespoir dans le fanatisme avec lequel Socrate s'investit dans la raison et discrédite le corps, les sens, les instincts. La divinisation de la raison dans la philosophie classique naît d'une part de l'ignorance de l'origine (humaine) et de ses fonctions (d'alibi, d'instrument) de conservation de l'homme en danger et d'autre part du fait que la métaphysique est, en son fond même, "un malentendu du corps" (GS, I, 2, p. 41).

quasi fatale à la servitude (au moment même où il chante les refrains de sa liberté), puisque, incapable d'apprécier les choses à leur (juste) valeur réelle, à leur juste mesure, il finit par en travestir la nature même (en tenant pour éternelle, non humaine, divine, transcendante une chose qui, non seulement, appartient au monde général des choses, mais encore ne saurait être exclue du champ général des moyens au service de la vie). En tant qu'exigence discrète d'un sens de la mesure, la conception nietzschéenne de la raison se rapproche plus de celle des auteurs français que des philosophes allemands (Kant, Hegel). Nietzsche pense l'importance de la raison non seulement dans le sillage de Pascal (dénonçant le double excès : exclure la raison, n'admettre qu'elle — p. 111 —), mais aussi de Molière, indiquant (dans le *Misanthrope*) que *"la parfaite raison fuit toute extrémité et veut que l'on soit sage avec sobriété"*. Le propos de Nietzsche n'est donc pas uniquement critique (négateur) de la raison, mais aussi de toute forme de déraison ; il renvoie dos à dos ces deux attitudes comme étant démesurées, serviles (servant l'idéologie de l'excès).

Cette propension à la servitude qui constitue la pente et la dérive inexorables de la liberté fabricatrice de l'homme est ce qui rend toute idée de liberté absolue ridicule et fantôme : le moi transcendantal incarnerait alors le sommet des impostures de l'histoire de la philosophie, le symbole de la liberté absolue de l'animal doué de raison serait hanté par une servitude insue ou par des motivations tues. Comme Spinoza, Schopenhauer, mais avant eux, La Boétie et Montaigne, Nietzsche a pour souci de déceler les obscures raisons (non rationnelles) qui président à l'édification des systèmes métaphysiques les plus apparemment rationnels. La servitude secrète de l'homme confirme chez Nietzsche comme chez Pascal, le caractère tragique de l'existence humaine. L'homme est un animal inquiet, paradoxal et étrange : il fabrique des valeurs dont il se sert soit pour faciliter sa (sur)vie, soit pour justifier son refus de vivre, auxquelles il va finalement s'asservir. Pour Nietzsche, cette servitude est le fait même de l'homme enclin à la démesure, incapable de se contenir dans les limites du raisonnable : c'est nous qui vouons une confiance aveugle (*fidés*) à nos artifices et à leur puissance au risque d'être un jour victimes des statues que nous érigeons et adorons. Nietzsche traite cette servitude comme si elle était à la fois semi-consciente et semi-inconsciente ; il renvoie ainsi dos à dos les théories métaphysiques de la liberté (vue comme un état de spontanéité, d'indétermination, comme une aptitude à inaugurer des séries causales indéterminées) et les théories fatalistes qui, au contraire de La Boétie, laissent croire que l'homme est toujours une sorte de victime, de jouet et de marionnette (inconsciente et involontaire) face à ce qui "lui arrive". Nietzsche ne s'en prend qu'aux faveurs démesurées accordées à la raison (aux facultés, aux valeurs et aux choses semblables) dans la philosophie. Dès lors, la métaphysique lui apparaît logiquement comme le système même de la démesure, comme l'institution de la folie, la consécration idéologique de l'excès : *"considérer «l'esprit», le produit du cerveau, comme sumaturel ! le défier totalement, quelle folie !"* (LP, I, 86, p. 99).

Ce qui irrite Nietzsche et suscite ses sorties intempestives, c'est non Socrate en tant que tel (personnalité, singularité irréfutable), mais le socratisme, c'est à dire, son attitude idéologique, religieuse à l'égard d'une dimension particulière de la vie, sa manie de ramener et de soumettre la vie à une de ses variantes, sa foi impénitente en la rationalité (la vérité à tout prix, la volonté de vérité). Cette confiance subite et aveugle (dans le socratisme) en la raison au détriment de la vie qui fissure le ciel de l'identité des Grecs (qui savaient assumer tout l'être, par la médiation de l'art, de la musique) apparaît donc dès lors à Nietzsche non plus comme un progrès, mais comme la pleine révélation d'une décadence en marche, d'un nihilisme à l'œuvre à travers ce "chrétien avant l'heure" de Socrate. Ce qui interpelle Nietzsche, c'est donc la supercherie par laquelle des formes de décadence (ne plus être en mesure de vivre tout l'être et s'accrocher seulement à certains de ses aspects constitue une faiblesse, un manque de courage étranger aux vrais Grecs en général et aux sophistes en particulier) se parent tapageusement des attributs du progrès. La généalogie appliquée à la philosophie est l'art d'élucider cette confluence sournoise et trouble rendue possible par le langage et l'habitude. En ce qu'elles mutilent le réel avant tout par le dénigrement, la calomnie (le langage¹⁶⁶), l'élection, la sélection, l'abstraction (procédures constitutives de la métaphysique) sont non seulement des formes de démesure, mais encore des signes de capitulation devant la variété constitutive de la vie, des formes de sacrifice, de mortification et donc du refus de la vie.

Pour Nietzsche, depuis Socrate, la philosophie est piégée par un instinct moral de hiérarchisation, de sélection et de jugement qui l'enferme dans l'apologie impénitente du spirituel au détriment de tout le reste. Si Socrate a empoisonné la philosophie, il ne l'a pourtant pas tuée, mise à mort. Il l'a seulement (et c'est déjà assez) viciée, pervertie, divertie, puisqu'il l'a, en quelque sorte, rivée au culte exclusif de la spiritualité, des Idées (qui sont en réalité des Idoles au sens où elles sont privilégiées, vénérées, tenues pour prépondérantes, tenues pour les principes, les fondements, les critères de réalité et de vérité, en somme pour les conditions et les finalités des choses), la condamnant de ce fait à servir le préjugé moral. Être condamné, être rivé et réduit au culte de la raison, tel est le sort des morales du perfectionnement en général et de Socrate en particulier qui, du fait de son parti pris spiritualiste, est *"obligé de lutter contre ses instincts"* (CJ, 11 et 12, p. 24). Mais, la ruse de Socrate qui a consisté à déguiser sa stratégie suicidaire sous les traits d'une véritable tactique de survie, camoufle assez mal le fait que son œuvre, loin de freiner ou de combattre la décadence, ne faisait que la formuler et l'accompagner.

¹⁶⁶Nietzsche, LP, I, 79, p. 95 : "l'activité spirituelle de millénaires consignée dans le langage" et plus précisément dans le mensonge (Cf. Ant. et GM).

Pour bien comprendre la dispute nietzschéenne à l'encontre du socratisme, prenons l'image de l'arbre et de ses branches qui nous permettra aussi de montrer en quoi la pensée de Nietzsche conduit à une véritable théorie de la mesure, de l'unité et de l'harmonie de l'être. Quelles que soient leur qualité et leurs performances, l'autonomie de la raison (concept si cher à Kant), de l'esprit par rapport à la vie et à ses instincts est (une injure) aussi inintelligible et absurde à soutenir que celle de la branche ou des fruits par rapport au tronc qui est le corps, la structure de base et le support de tout l'arbre. En effet, pour paraphraser Pascal dans son anthropologie, je puis concevoir un arbre sans branches, sans feuilles, sans fruits alors qu'il m'est difficile d'envisager un arbre sans tronc. Pour être exact, rappelons que le tronc est lui-même soutenu par les racines et le sol dans lequel elles puisent la sève nourricière (le sol n'est pas une composante essentielle de l'arbre, n'étant indispensable que du point de vue formel, puisqu'il peut changer lors de la transplantation dans l'espace-temps). De ce fait, on peut par analogie, dire que pour Nietzsche, la raison, la conscience et toutes les facultés tenues pour spirituelles sont à la vie ce que le fruit est à l'arbre, c'est à dire, une sorte de floraison éventuelle, d'aboutissement provisoire, accidentel, possible mais non nécessaire devant servir à l'entretien et à la conservation de la vie et non pas à sa flétrissure : *"le défaut fondamental c'est de considérer la conscience, au lieu d'y voir un instrument et un cas particulier dans la vie générale, comme mesure, comme valeur supérieure de la vie : c'est la perspective défectueuse du a parte ad totum (...)"* (VP, 315).

Sélectionner dans l'économie générale de l'arbre quelques unes de ses composantes et les isoler dans le ciel pur de la transcendance, c'est perdre de vue que par exemple le fruit a quelque chose à voir (et même beaucoup à voir) d'une part avec les racines, le sol, le tronc, les feuilles, les branches de l'arbre et d'autre part, avec le contexte et le panorama généraux de la vie dans lesquels s'enracine la vie particulière de l'arbre. A plusieurs reprises, Nietzsche rappelle les connexions profondes entre l'un et le tout, le particulier et le général et insiste sur l'enracinement profond du spirituel dans le corporel, le naturel. La raison, la conscience en tant que ramifications, manifestations, continuations et diversifications de la vie, sont à considérer et à réinscrire dans la perspective de la vie, mais un oubli de l'origine semble frapper ces facultés au fur à mesure que les présomptions de la subjectivité transcendantale, les hissait et les abritaient dans le ciel lumineux de la spéculation transcendantale et des "choses en soi". Nietzsche interroge la légitimité de la valorisation excessive, religieuse (idolâtre) de certaines valeurs que l'homme arrache à leur condition, à la relativité et il attribue le refus de la relativité chez l'homme à l'illusion de sa nature éternelle (divine), car c'est par excès d'amour pour soi (présomption amoureuse, narcissisme, nombrilisme) que l'homme refuse sa finitude et sa condition animale, et donc au désir producteur de l'illusion. Ce dont Nietzsche se rit constitue

donc les ridicules et fébriles agitations métaphysiques autour de la l'identité humaine¹⁶⁷ et par extension, l'illusion que tout l'être gravite autour de nous (et de notre espace existentiel qu'est la terre : le géocentrisme ridiculisé par les sciences copernico-galiléennes).

C'est dans le Livre du philosophe, au début de l'«introduction théorique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral», que nous trouvons résumée et largement exprimée, dans un style pascalien, l'ironie nietzschéenne à l'encontre de l'anthropocentrisme (et de son corollaire qu'est l'anthropomorphisme) : *"en quelque coin écarté de l'univers répandu dans le flamboiement d'innombrables systèmes solaires, il y eut une fois une étoile sur laquelle des animaux intelligents inventèrent la connaissance. Ce fut la minute la plus arrogante et la plus mensongère de «l'histoire universelle» : mais ce ne fut qu'une minute (...)"* (LP, III, 1). Nietzsche rappelle contre l'outrecuidance des illusions de l'homme, la réalité inexorable et déplaisante de la mort qui vint anéantir les illusions (d'exception et de privilège) et leur producteur : *"A peine quelques soupirs de la nature et l'étoile se congela, les animaux durent mourir"* (Ibidem), comme pour rappeler que les facultés qui ont reçu les faveurs de l'humanité et les ferventes considérations de la tradition philosophique ne se résument souvent qu'à de simples fables qui, certes font rêver et courir l'homme, mais ne suffisent jamais à lui éviter définitivement les représailles de la réalité (en devenir où tout est relatif, précaire, contingent, hasardeux). C'est cette certitude de la victoire définitive, ultime de la réalité sur la fabulation qui culmine chez Nietzsche dans l'intuition de l'éternel retour du même.

Autorisons-nous ici une petite parenthèse afin de répondre aux développements délirants que certaines interprétations déversent sur Nietzsche à propos de l'éternel retour du même. A mon sens, cette intuition sert de machine de guerre contre la théorie classique de la liberté, elle sert à relever le défi de la subjectivité transcendantale (arrogante et outrecuidante). A travers leur théorie de la subjectivité (pensante, "voulante" et/ou agissante), Descartes et Kant nous avaient habitués à privilégier la raison, la conscience humaines au détriment de la réalité qui, dès lors, prenait la place d'une "chose étendue" ou de champ phénoménal, perméable aux projets théoriques et pratiques de l'homme. Contre un tel anthropocentrisme, Nietzsche invente la théorie de l'éternel retour de la même manière qu'il invente la formule "l'homme **dans** le monde" pour briser les prétentions inhérentes à la formule ridicule de "l'homme **et** le monde". L'éternel retour est à Nietzsche ce que la nécessité est à Spinoza, à la

¹⁶⁷Les vers de Lamartine résumant assez bien l'illusion qui scande les spéculations métaphysiques sur la condition exceptionnelle de l'homme dans la hiérarchie des êtres et des choses : "l'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux". Le platonisme, le christianisme et la métaphysique classique ont conforté la vivacité de ce souvenir auquel l'homme a sacrifié son corps, ses instincts, son animalité, la vie. Le propos de Nietzsche consiste à dire que l'homme se raconte des histoires, se trompe sur son propre compte en vivant dans de telles idées fantasmatiques, en se berçant d'illusions angélistes. L'homme passe donc le temps de la vie à penser à une autre vie passée ou future, de sorte qu'il est déjà mort avant même de naître au monde et a fortiori avant même de mourir.

fois ce qui résiste aux fantaisies de l'homme métaphysique (angélisme) et ce que ce que l'homme peut comprendre, assumer, accepter (la liberté, c'est la nécessité comprise, intellectuellement reconnue, acceptée).

Si l'éternel retour du même atténue la tonalité chaotique de la vision nietzschéenne du monde (comme devenir, inconstance et inconsistance) en lui assurant une certaine unité, il accompagne Nietzsche dans sa critique permanente de l'anthropocentrisme (l'humanisme métaphysique). Une des preuves que l'éternel retour du même sert la critique nietzschéenne de la subjectivité (transcendantale) consiste dans le fait que le nouvel homme nietzschéen, à la différence du métaphysicien ou du prêtre moralisateur, professe un amour inconditionnel de la réalité (*amor fati*), tait ses préférences psychologiques, subjectives au profit d'une écoute amoureuse de ce qui est (et qui reviendra ici et maintenant). Bien que l'idée de l'éternel retour soit l'idée la plus effrayante possible (dans la mesure où elle aurait fait aussi revenir le duo infernal le plus redoutable — la mère et la sœur de Nietzsche), Nietzsche l'accepte, l'adopte, faisant ainsi ses préférences : là, prend fin la fantaisie de tout sujet transcendantal imposant son vouloir et ses catégories à la réalité. Contre la vision métaphysique de la subjectivité (abstraite, extra-mondaine) qui en faisait un monde autre que le monde des choses, Nietzsche réconcilie, à la manière spinoziste, liberté et nécessité, homme et monde (en remplaçant la formule métaphysique, ridicule de «l'homme et le monde» par celle de «l'homme **dans** le monde»).

Ceux qui se sont intéressés au thème de l'éternel retour ont, pour la plupart, rattaché à tort ce thème à la volonté de puissance qu'ils comprenaient aussi comme la figure absolue d'un acte pratique de la subjectivité : c'est en le reliant à la critique nietzschéenne du moi (cartésien ou kantien) libre, connaissant ou agissant le monde, l'histoire que l'on peut comprendre la cohérence profonde du propos nietzschéen. L'éternel retour du même me semble la courroie de transmission entre la critique de l'homme métaphysique armé de la raison, de la conscience et de la volonté pures (hors du monde, libre du déterminisme) et l'esquisse du nouvel homme, adhérant sans réserve au monde, par-delà toute la négativité et tous les désagréments possibles que les morales (du bonheur) en général et la dialectique en particulier (grande entreprise de récupération du négatif au compte du positif) ne voulaient assumer. Toutes les trépidations et les moments d'euphorie que connaît la philosophie classique à propos du régime d'exception que l'homme s'accorde dans le monde sombrent dans le néant de la vanité en même temps que l'homme métaphysique revient de ses rêves (ses courses folles) pour accepter modestement mais sans honte sa place, son enracinement dans le monde dont il avait coutume de s'extraire, de s'abstraire (exil et escapade chez Platon ou dans le christianisme contempteur). Nietzsche fait l'éloge du "sens historique" dans la mesure où il aide à évaluer de façon multilatérale et perspectiviste la nature réelle, les enjeux mais aussi les limites des valeurs et facultés humaines. Avoir le sens historique, c'est aider la

propension à l'anthropocentrisme à céder le pas sur le réalisme quelle que déplaisante que puisse être cette découverte.

La critique de l'anthropocentrisme, de l'anthropomorphisme et du spiritualisme (angélisme, idéalisme) dans la métaphysique ne pouvait culminer que dans l'affirmation de l'éternel retour par lequel, la réalité (en tant qu'ensemble infini de phénomènes naturels et historiques) reprendrait ses prérogatives sur toute illusion égocentrique. C'était en effet le meilleur moyen pour déstabiliser, par le vertige et l'effroi que pouvait susciter une telle idée, tout anthropocentrisme. Par l'éternel retour, Nietzsche voulait, il me semble, assurer au monde (à l'univers, à la réalité) l'une de ses plus grandes victoires sur l'animal doué de raison qui s'était constitué centre de décision, principe fondateur. Mais, il s'est soucié de corriger le caractère stoïcien de cette rotation qui pouvait bien ressembler au fatum grec, en montrant la nécessité d'une rééducation du regard et de la volonté de l'homme : à la différence du moi (transcendantal coupé du monde dont il se prétend la clef d'intelligence, le foyer de sens) mais aussi de l'homme stoïcien (subissant orgueilleusement le fatum), l'homme nietzschéen se reconnaît du monde, lui appartient, accepte la réalité telle qu'elle est, sans la moraliser, dans une attitude non plus passive, mais amoureuse (*amor fati*). Avec Nietzsche, l'homme évolue de sa nature de "négateur" de la réalité vers la nature "d'affirmateur" inconditionnel de ce qui est. De ce fait, la philosophie en tant que pensée du monde s'émancipe du boudoir de la pure (systématique) négation pour devenir une attitude plus positive, optimiste à l'égard de la réalité. En ce sens, le propos nietzschéen défie avant l'heure le pessimisme et la tristesse résolu de Cioran et fait signe vers Leibniz à ceci près qu'il fait l'économie du dieu calculateur et bon (ce plaisir luxueux et illusoire) qu'il estime relever de la pure fantaisie (de la fabulation).

b. Le spiritualisme, histoire d'une imposture.

Comme ceux de Darwin, de Galilée ou de Freud, les écrits de Nietzsche constituent une blessure à la fois à notre orgueil d'être pensant, d'image de Dieu, et de notre amour propre (narcissisme). Ils constituent un théâtre d'humiliation de l'homme métaphysique qui y est sans cesse tourné en dérision. Cela justifie en partie les difficultés que l'on a à recevoir et à assumer son propos. La conception nietzschéen de l'homme et de ses rapports avec le monde se démarque de deux approches classiques : l'approche métaphysique et l'approche tragique pascalienne. Il s'agit d'une part de l'homme exalté par l'idéalisme religieux et métaphysique et d'autre part de l'homme, misérable ver de terre (apprivoisé par le moralisme chrétien au point de haïr le "moi" et d'espérer la rédemption chrétienne). Cet homme à qui a affaire la critique nietzschéenne est aussi celui qui préoccupait aussi Freud : il a du mal à sortir de ses rêves (l'imaginaire, le plaisir) pour se retourner et s'inscrire dans la réalité (le déplaisir).

Toujours dans la perspective métaphorique de l'arbre, Nietzsche relie la raison (et toute autre faculté spirituelle) à la vie du corps et à ses procédures d'adaptation, de conservation. Mais, si l'origine de la raison n'est pas le surnaturel (Dieu), mais plutôt une ruse du corps en situation problématique de survie, il faut tout de même reconnaître qu'avec le temps et au fur et à mesure qu'elle s'est frottée aux circonstances, elle a pu s'affiner, aiguïser ses performances. Nietzsche serait de l'avis de Bergson que l'intelligence est toujours liée aux circonstances comme une force de détour, d'adaptation, comme une aptitude à ruser contre la résistance de la matière (du réel). Pour lui, la raison (ou l'intelligence) est la ruse des faibles en situation difficile pour se conserver ; elle est donc avant tout une faculté pratique qui va armer l'homme en général et le faible en particulier d'une force contre les désagréments du réel. Mais, Nietzsche ne nie pas qu'elle se soit raffinée, ce qu'il conteste par contre, c'est que dans ses métamorphoses, sa "seconde nature" finisse par nous faire nous méprendre sur son origine strictement humaine. Devenue métaphysique, la raison a progressivement cristallisé l'oubli de sa nature réelle (le service de la vie qui l'a engendrée) en sous-estimation, dévaluation¹⁶⁸, ou pire, en négation de cette origine. Il ne s'agit pas d'une méconnaissance involontaire de sa nature, mais d'un rejet de mépris : du haut du ciel pur de la réflexion spéculative, le monde apparaît si immonde, la vie si basse, si sale, si lointaine, si ignoble et surtout si indigne de la raison. C'est également, de toute vraisemblance, cette problématique que soutient Bergson à propos de l'enveloppe et du papillon : "(...) *Autant vaudrait disserter sur l'enveloppe d'où se dégagera le papillon, et prétendre que le papillon volant, changeant, vivant, trouve sa raison d'être et son achèvement dans l'immutabilité de la pellicule*"¹⁶⁹.

Donc, mystifié et subjugué par les exploits de ses facultés intellectuelles, l'homme en vient à conclure qu'elles devraient être d'une origine radicalement autre, supérieure, étrangère au monde tumultueux du devenir qu'il appréhende comme le lieu des souillures méprisables. Abstraire et soustraire la raison de la vie est une opération arbitraire et l'idée de son autonomie procède du besoin chez l'homme de calomnier, de dénigrer la vie. Nietzsche clame bien avant Heidegger que la métaphysique est non seulement un "oubli de l'être", mais pire, un double mensonge : en tant que production du double, elle brouille les repères ontologiques et en tant que morale, elle décrète une supériorité dont elle investit le double au détriment et au mépris de l'être qu'elle refuse, aggravant ainsi le problème de leur identification. La métaphysique est la procédure de systématisation du rejet des origines et donc de l'invention d'une autre patrie qu'elle consacre et à laquelle elle sacrifie tout. L'unité de la pensée nietzschéenne est visible : son non à la métaphysique est aussi un non à la téléologie, au

¹⁶⁸Nietzsche, *GS*, 346 : "nous nous gardons sans doute de dire que le monde a moins de valeur : il nous semble même risible aujourd'hui que l'homme ait voulu prétendre inventer des valeurs qui dussent surpasser la valeur du monde réel, _ voilà justement ce dont nous sommes désabusés comme d'une aberration exubérante de la vanité et de la déraison humaines, qui longtemps, n'a pas été reconnue comme telle (...)"

¹⁶⁹H. Bergson, *Oeuvres*, «La pensée et le mouvant», I, p. 1259.

finalisme, puisque pour lui, les manifestations et les fruits de la vie valent non en tant que tels, mais en tant des structures de manifestation et d'entretien de cette vie de telle sorte que l'origine et la fin restent unies et indissociables (HTH, I, 513 «La vie, fruit de la vie»). L'arbre est aussi nécessaire à la production des fruits que ces derniers le sont à l'entretien et à l'accroissement de la vie, dans une circularité continue que Nietzsche stigmatise par le concept de la volonté de puissance .qui connote fortement l'immanentisme de Spinoza (tout être tend à persévérer dans son être). C'est à partir d'une telle perspective que Nietzsche sera moins soucieux de dresser sa philosophie comme un système de pensée, que de décrire plutôt un art de vivre dans le monde et de participer joyeusement (*amor fati*) à tout ce qui est ou arrive ici et maintenant. Nietzsche esquivait au passage l'idée stoïcienne d'une fatalité que nous ne pourrions que subir, du fait de sa nature théologique et de sa portée téléologique, en réconciliant l'homme avec le temps présent, la circonstance actuelle.

Si Nietzsche s'en prend au spiritualisme, à l'angélisme qui caractérisent la métaphysique, ce n'est pas au nom d'un "animalisme" idéologique ; tout en faisant l'éloge de l'animalité, il n'a jamais soutenu que l'homme devrait absolument revenir à la bêtise, à la brutalité au sens où il devrait perdre la raison. Nietzsche ne fait pas seulement le procès des révolutionnaires et autres marchands de futurs, il tourne en dérision aussi les conservateurs qu'il accuse de rêver de la "*marche à reculons comme d'un idéal*" (DIn, 43). Il ne voulait en aucun cas substituer à la folie idéaliste une autre folie "animaliste", remplacer le règne de la subjectivité transcendantale par celui de la pure "instinctivité" (idéologie exclusive des pulsions animales). Chez Nietzsche comme chez les Grecs, il n'y a aucune différence de nature entre l'intelligence, la raison, la spiritualité d'une part et l'animalité, le corps, la vie de l'autre. Toute approche exclusive est fautive du point de vue généalogique (l'esprit indépendant du corps ou vice versa). Au contraire, c'est à partir des ruses du corps que se constitue et s'affine l'intelligence spéculative de telle sorte que toute raison est d'abord et en dernière instance animale. Sur ce point, Nietzsche suit Montaigne dans le procès qu'il fait de toute vision élémentariste, "séparatiste", dualiste (métaphysique) des dimensions de l'homme : "*le corps a une grand'part à notre être, il y tient un grand rang (...). Ceux qui veulent déprendre nos deux pièces principales et les séquestrer l'une de l'autre, ils ont tort. Au rebours, il les faut raccoupler et rejoindre*" (Essais II, XVII rapporté par Barouste in Petit vade-mecum : Montaigne). Nietzsche s'oppose aussi bien à la contemtion du corps par les idéalistes qu'aux contempteurs de l'esprit (ceux qui exaltent le Reich, l'État, la nouvelle idole qui tue la vie de l'esprit — HTH, I, «Coup d'œil sur l'État», 472 à 474 —). Ceux qui soutiennent que, contre la tradition métaphysique, Nietzsche se voulait un philosophe de la vie ont le tort de laisser croire que, pour Nietzsche, l'affirmation de la vie est ipso facto la négation de toute pensée, le refus de toute spiritualité. Nietzsche ne prenait congé que d'une représentation particulière de la pensée, celle produite et entretenue par la métaphysique : la pensée abstraite qui nie la vie, le monde, le réel. Il voulait redéfinir une pensée qui ne s'isole pas dans son boudoir (sa toile

d'araignée, sa pure intériorité), qui n'écarte pas l'homme du monde, mais qui l'enracine dans la vie réelle. Sans reconnaître leurs dettes, les phénoménologues emprunteront l'exigence d'une pensée réconciliée avec le monde de la vie à Nietzsche.

Comme Pascal qui indiquait que "qui veut faire l'ange fait aussi la bête", Nietzsche pensait que l'idée d'un "pur esprit" relevait de la pure sottise et il voyait dans toute idéologie angéliste une véritable bêtise. Contre telle ou telle forme de démesure, Nietzsche semble à la recherche d'une mesure au service de l'unité en l'homme (entre ses différentes facultés, plus ou moins subtiles) et entre l'homme et le monde. L'homme n'est ni l'ange (l'être divin) que fait croire le spiritualisme, ni la bête que supposent l'idéologie des instincts, sa nature étant d'osciller en permanence entre ces deux pôles qui le comprennent. Supposer que Nietzsche serait l'adversaire de toute pensée (raison, liberté) au nom d'un animalisme pur, ce serait aussi faire croire qu'il était un romantique à la manière de Rousseau, un cynique dérangé par la nostalgie de l'animalité originelle ou pire encore, un autre métaphysicien (l'idolâtrie du corps étant une attitude aussi exclusive, sectaire et métaphysique que l'idolâtrie de la raison dénoncée dans le *Crépuscule des idoles*). Ceux qui savent lire peuvent se rendre compte qu'un tel portrait de Nietzsche est fantasmatique puisque Nietzsche considérait le romantisme comme la pire des maladies dont le penseur devrait sans cesse guérir par une gaieté invincible (voir le fragment 275 «Cyniques et épicuriens» de *HTH*, I ou la préface de *HTH*, II, 2 à 7 ou encore le fragment 48 de *DIn*. consacré au caractère anti-rousseauiste du "retour nietzschéen à la nature"). Nietzsche se défend du romantisme en général et de la musique romantique en particulier. On ne peut compter sur Nietzsche pour justifier le pessimisme des penseurs naturalistes : il s'opposait non pas à la civilisation en tant que telle, mais à des formes historiques de la culture et surtout à la bonne conscience narcissique de l'animal doué de raison et armé des prérogatives qu'il s'était arbitrairement octroyées sur le monde et sur ses congénères animaux. Si Nietzsche reproche à l'homme métaphysique d'avoir oublié ses origines animales, c'est parce que son propos est d'indiquer la nécessité pour l'homme de retrouver son unité propre (indissociabilité entre les facultés dites spirituelles et les autres, entre raison et instincts). En tant que critique de tout écartèlement, le propos nietzschéen se veut une apologie de l'unité (en l'homme et entre l'homme et le monde), une théorie de l'harmonie (entre les facultés, mais aussi entre le vivant et la vie). Si Nietzsche pense que "*le christianisme, qui méprisait le corps, a été jusqu'à présent le plus grand malheur de l'humanité*" (*DIn*, 47), il considère également que l'hypertrophie de l'État et les agitations industrielles et besogneuses de l'homme moderne condamné au travail et dès lors incapable de méditation, de recueillement et de penser, interdisent et tuent toute vie de l'esprit.

c. Problèmes du rationalisme exclusif (Penser et vivre contre la tyrannie de l'œil et de l'esprit).

"Pour le philosophe tragique s'accomplit l'image de l'existence selon laquelle tout ce qui est du ressort de la métaphysique apparaît comme n'étant qu'anthropomorphique. Ce n'est pas un sceptique. Il faut créer ici un concept : car le scepticisme n'est pas le but. L'instinct de la connaissance, parvenu à ses limites, se retourne contre lui-même pour en venir à la critique du savoir. La connaissance au service de la vie la meilleure. On doit vouloir même l'illusion — c'est là le tragique" (LP, I, 37).

L'idée commune qui, en raison de sa position redressée, excepte l'homme du monde matériel et de la chaîne des animaux laisse planer un malentendu. L'*homo erectus* acquiert des avantages sur les autres animaux, non pas seulement en raison de la disponibilité de ses "pattes-avant" qui se trouvent dès lors dégagées du contact de la terre, mais surtout en raison de l'horizon que la nouvelle position prométhéenne ouvre pour l'œil. L'*homo erectus* est avant tout un *homo pro-videns*. Le dégagement de la vue est le principe du développement, dans la mesure où il permet la "prévoyance" (pro-voyance) et tourne l'animal humain vers l'ailleurs, le lointain. Une fois redressé, debout, l'homme entre dans le vaste panorama de la promesse, du projet, de la pensée, de la consécution et de la contemplation (connaissance à distance). L'histoire des facultés humaines consacre le triomphe de l'œil sur les autres dont il va conditionner l'affinement. La philosophie classique a servi de toutes ses forces ce triomphe de l'œil, de la vue, de la vision sur les autres facultés humaines qu'elle a soit minimisées, soit occultées. La philosophie de Nietzsche est une grande tentative d'exhumer et de remettre en service ces autres facultés enterrées sous les prérogatives de l'œil. Pour ce philosophe musicien, l'oreille retrouve une place dans le champ des moyens de la connaissance. Le penseur dont l'œuvre reste inaudible et inactuelle, après tant de décennies d'impostures et de malentendus, semble bien avoir de la peine à nous apprendre les vertus de l'ouïe. On peut soutenir que, dans la philosophie classique, c'est l'œil et sa prééminence sur les autres organes qui fondent la différence de l'homme d'avec les autres, et sa supériorité sur eux. C'est l'aptitude à voir, et partant à savoir, qui arrache l'homme à l'abrutissement et à la stupidité animale. La philosophie que critique Nietzsche est celle qui non seulement fait le culte de la connaissance, mais encore et surtout établit une idéologie de l'œil et de l'esprit (l'œil étant la partie divine et spirituelle dans le corps, la fenêtre de l'âme sur le monde des choses). La philosophie classique est grosso modo, une vaste théorie de la connaissance théorique (science) et pratique (morale) qui subsume la vie sous les impératifs illusoires du "devoir de vérité".

Ce que Nietzsche questionne, c'est non seulement ce devoir ou ce besoin de vérité, mais aussi ce que la tradition avait érigé comme voie obligée et obligatoire de l'accès à la vérité. Nietzsche ne croit pas plus à la réalité et à l'objectivité de la vérité qu'il ne croit au

caractère indispensable ou incontournable de la raison sur les chemins de la connaissance (la raison est une puissance de dissimulation, une maîtresse d'erreurs utiles). La philosophie de Nietzsche est, de ce fait, non seulement une critique de l'idéologie de la connaissance, mais encore une critique de la suprématie idéologiquement et arbitrairement établie de la raison. Pour ce faire, il attire notre attention sur les autres organes de perception (les sens, la langue, l'oreille, le nez). Nietzsche n'a pour cible que le refus permanent chez l'homme d'assumer la totalité de l'être, de son être. Il n'hésite pas à faire l'éloge des organes traditionnellement minimisés ou méprisés (mis au ban par la morale). L'éloge des animaux ne se fonde pas seulement sur leur aptitude à l'oubli, mais aussi sur le fait qu'ils possèdent et utilisent ce dont nous sommes naïvement privés et prémunis (il y a chez l'homme métaphysique un goût morbide de l'auto-mutilation que Nietzsche a toujours associé aux effets du poison chrétien contre la vie, le corps). Outre l'oreille dont il fait l'éloge et dont il montre les vertus, Nietzsche fait aussi l'éloge du flair ; c'est ainsi qu'il ouvre les portes de la république rationnelle platonicienne (et de toute académie philosophique) à Diogène (le chien errant et sauvage). Contre le culte exclusif de la raison, de la vue (physique ou spirituelle que les Grecs nommaient "théorie"), Nietzsche rappelle l'exigence pour le philosophe d'assumer toutes les dimensions de l'homme et plus généralement toutes les dimensions de la vie, du monde. C'est en ce sens que, faire, à la manière de Granarolo, de Nietzsche, un philosophe visionnaire (théoricien), c'est en quelque sorte passer à côté de ce que sa critique voulait ébranler : l'empire de l'œil sur les autres sens, l'empire de la raison sur les autres instincts, la tyrannie de la connaissance sur les autres dimensions de la vie. Tout l'effort de la critique nietzschéenne à consister à relativiser la philosophie (elle est une illusion, un préjugé parmi d'autres), la connaissance (elle est un mode de l'errance humaine), la raison (elle est une variété d'instinct) par rapport au champ complexe de la vie. (c'est d'une telle intuition de l'unité que procède constamment la critique de la métaphysique comme systématisation de l'abstraction désintégrante, isolante).

De Platon à Descartes, en passant par les mystiques, non seulement la connaissance est un objectif indiscuté, mais encore elle se fait sur le mode exclusivement visuel (théorie, vision, intuition, révélation). Ce que l'on entendait par "théorie" du temps des philosophes antiques est, avant toute dérivation historique, de la même nature que "l'évidence" cartésienne ou "l'intuition" (la voyance en Dieu chez Malebranche). De l'œil à la raison, il n'y pas la rupture que l'on croit et si la seconde est en mesure d'enchaîner les concepts, c'est bien peut-être parce que le premier a pu historiquement appréhender des séries de choses dans le vaste panorama dégagé par "l'érection" (la station debout, la verticalité), entre lesquelles il a mis (par habitude) et supposé des liens de causalité, de succession nécessaire. Si Nietzsche reprenait le vieux débat sur les rapports chronologiques entre Anaxagore et Aristote (manipuler et penser), il privilégierait la thèse d'Anaxagore sans pour autant refuser l'idée que l'affinement de la pensée a largement contribué à son tour au perfectionnement des aptitudes manuelles.

Jusqu'à Nietzsche, toute la glose entre le sensualisme et le rationalisme résulte d'un malentendu qui fait croire aux uns et aux autres que l'esprit est l'opposé de l'œil et vice versa. Voir dans la position debout (*homo erectus*) c'est se mettre en mesure de prévoir, se disposer à enchaîner les événements et à éprouver le sens du temps.

Ce qui reste déterminant pour Nietzsche, c'est, avant tout, l'idée que ce n'est pas rabaisser l'homme que de lui faire redécouvrir la valeur réelle des outils, des facultés que les prérogatives arbitraires de la spiritualité lui avaient fait négliger, mépriser et méconnaître. Nietzsche enrichit l'homme (le philosophe traditionnel) qui s'était de son propre fait appauvri par naïveté et par orgueil, en diversifiant et en critiquant le moyen traditionnel de la connaissance. Mais l'évocation des vertus pédagogiques de l'oreille, du nez, de la langue (puisque les préoccupations culinaires, gastronomiques sont souvent plus fortes et importantes chez Nietzsche que les questions religieuses), ou au pied (l'importance du pied dans l'itinérance et les pérégrinations de Zarathoustra et surtout du pas léger dans la danse), ne consacre pas un discrédit total de la raison. La relativisation nietzschéenne des moyens de la connaissance a pour but de montrer la vanité de toute représentation métaphysique (abstraite et transcendante) de telle ou telle aspect de la réalité humaine et de la réalité tout court. La pensée de Nietzsche porte donc l'exigence d'un apprentissage de la mesure et de l'unité qui passe par la compréhension du caractère indissociable et complémentaire des facultés humaines. Du conflit historique entre les facultés humaines, la raison scientifique est la plupart du temps sortie victorieuse pour deux raisons essentielles : l'intérêt et les privilèges accordés par les humains à ce qu'ils tiennent conventionnellement pour spirituel, et le caractère éminemment opératoire de son exercice (il n'est plus besoin de démontrer la fécondité historique et logique des mathématiques). Contre les fables, les contes, les mythes et les symboles, la raison discursive a montré une plus grande efficacité, de la rigueur et de la fertilité méthodologique. Mais, une telle efficacité témoigne qu'elle est non une réalité pure mais plutôt un simple moyen au service de la vie dont l'homme devrait "faire un bon usage" pour qu'elle n'en vienne pas à l'aveugler (sur la réalité, la vie ou sur ses autres moyens et aptitudes).

Nietzsche semble nous mettre en garde contre le piège des effets spectaculaires de la raison ; ce qui triomphe n'est pas forcément vrai (les mensonges et erreurs ont la vie longue en ce qu'ils rendent la vie plus vivable). Il s'en prend à l'excès de crédit accordé par les philosophes à la raison dont la science n'est que la forme la plus bruyante. Mais, la courbe vertigineuse de crédit de cette forme de rationalité n'a-t-elle pas subrepticement réussi d'une part à mettre celle-ci à l'abri de notre vigilance et de notre sens de la mesure (du fait de notre adoration béate et servile à son égard), nous maintenant ainsi comme engourdis dans l'idée et l'illusion qu'elle seule doit détenir le monopole, l'exclusivité en matière de connaissance ? Nietzsche semble vouloir disqualifier cette illusion humaine (béatitude et hébétude en face de

la raison revêtue d'omnipotence et d'omniscience, l'homme abêti par son admiration démesurée de la raison) et nous apprendre le sens de la mesure (sens des proportions, de la relativité) tant au niveau des facultés qu'à celui de l'homme soucieux d'harmoniser et d'équilibrer la structure complexe de son être.

d. Du conflit à la concurrence des facultés.

"Il y a des époques où l'homme rationnel et l'homme intuitif se tiennent l'un à côté de l'autre, l'un dans la peur de l'intuition, l'autre dans le dédain de l'abstraction ; et le dernier est aussi irrationnel que le premier est insensible à l'art" (LP, III, 2, p. 199).

La pensée de Nietzsche se montre, avant tout, un éloge de la mesure sur deux plans complémentaires : la mesure comme œuvre théorique, intellectuelle (celle qui consiste à évaluer et peser toute valeur en elle-même par l'interprétation généalogique) et la mesure comme attitude existentielle, comme ars, modus vivendi (celle qui fait justice à toutes les dimensions constitutives de l'humain : la modération en tant qu'elle s'oppose à l'établissement de toute prééminence spirituelle ou matérielle et partant en tant qu'elle s'oppose à tout sacrifice d'une dimension de l'être au profit d'une autre). Mais, avant tout, voyons, malgré le fait qu'il n'y ait pas d'idéologie et de culte de la connaissance¹⁷⁰ chez Nietzsche, comment l'auteur met le doigt sur une dérive majeure de la modernité quant à la valeur des moyens de la connaissance. L'œuvre nietzschéenne apporte deux modifications majeures aux conceptions traditionnelles : la nécessité d'une concurrence inclusive et non plus exclusive entre les diverses méthodes de connaissance et l'idée que cette concurrence méthodologique est exigée par la structure ontologique même de l'objet de la connaissance : *"Aucune méthode scientifique n'est la seule à pouvoir donner accès à la connaissance. Nous devons procéder par tâtonnement avec les choses, nous montrer tantôt bons, tantôt mauvais à leur égard et les traiter successivement avec justice, passion et froideur. Celui-ci parle aux choses en policier, celui-là en confesseur, un troisième en voyageur et en curieux. On obtiendra quelque chose d'elles tantôt par la sympathie, tantôt par la violence ; c'est le respect de leurs secrets qui permet à l'un de progresser et de comprendre ; à l'autre, par contre, c'est l'indiscrétion et la filouterie dans l'explication des secrets" (Aur., 432 «Chercheurs et expérimentateurs»).* La souplesse et la plasticité, l'élasticité de la faculté connaissante sont des exigences mêmes de l'objet de la connaissance, et non pas seulement un jeu vide, une gymnastique fantaisiste et formelle du sujet de la connaissance.

¹⁷⁰A. Kremer-Marietti rappelle que pour Nietzsche, "vivre est la condition de la connaissance (et que) l'erreur est la condition de la vie" (Op. cit., p. 53). Cela est d'autant plus vrai que pour Nietzsche, la vérité, pour autant que nous puissions l'atteindre, tue, se révèle insupportable (en témoigne la découverte dramatique de la vérité par Oedipe qui se creva les yeux). L'homme ne supporte que ses vérités propres, humaines, trop humaines : "ce n'est pas la vérité que l'homme connaît, mais l'homme lui-même" (voir l'idée kantienne selon laquelle nous ne trouvons dans la nature que ce que nous y avons au préalable mis).

L'œuvre de Nietzsche organise une certaine convergence entre les différentes méthodes possibles d'investigation du monde, incluant et réunissant ainsi dans le vaste champ pur des moyens, ce que les philosophes classiques séparaient. *"L'histoire et les sciences de la nature furent nécessaires contre le Moyen Age : le savoir contre la croyance ! Contre le savoir nous dirigeons maintenant l'art : retour à la vie !"* (LP, I, 43). Tel est le moyen d'assurer un salut de l'esprit allemand à l'instar des Grecs, qui surent faire dépendre leur civilisation de l'art en général et de la musique en particulier. Ce qui, dans le panorama des méthodes, apparaissait selon une perspective linéaire et progressiste comme opposé et discontinu du point de vue de l'efficacité méthodologique, Nietzsche l'envisage comme complémentaire et lié autour de l'unique problématique de la connaissance. Nietzsche semble s'interdire de surestimer telle ou telle méthode au point de se priver des autres possibles, ou de les sous-estimer. C'est encore, de toute évidence, le thème et l'exigence de la juste mesure (comme prudence, modération dans l'évaluation des enjeux de toute méthode, de toute valeur) qui sont à l'œuvre, comme pivot de son sens critique, de son refus des sectarismes inconscients et divers qu'il renvoie dos à dos. Nietzsche n'hésite pas à saluer la satisfaction d'une telle exigence (du sens de la mesure), la fécondité du retour réflexif sur soi dans les religions : *"ce que l'homme vit et éprouve, il doit se l'expliquer de quelque façon; et par là l'estimer. Les religions ont leur force dans le fait qu'elles donnent la mesure, sont une échelle de mesure. (L'importance de l'art et du sens de la mesure provient du fait que) vu à la lumière du mythe, un événement a tout autre aspect"* (LP, IV, 199). Dès lors, la raison ne peut bénéficier à juste titre ni d'un quelconque droit de veto ni des privilèges et de l'euphorie dont on l'entoure généralement ou être strictement opposable au mythe ou à l'intuition quant aux possibilités qu'elle accorde au sujet de connaissance, pas plus que la méthode scientifique ne l'est à la croyance. Contre l'idée que la raison discursive et positive l'emporte sur le mythe en clarté, Nietzsche maintient une certaine réserve interrogative : *"ce n'est qu'à l'endroit où tombe la lumière du mythe que s'éclaire la vie des Grecs ; ailleurs elle est obscure. Maintenant les philosophes se privent du mythe ; mais comment tiennent-ils dans cette obscurité ?"* (LP, IV, 189).

La théorie nietzschéenne de la connaissance se montre rebelle à tout fanatisme, qu'il porte sur les principes (par exemple le principe ou parti pris métaphysique de privilégier dans l'être, l'élément spirituel) ou sur les méthodes (l'illusion scientiste qui fait croire que seule la science détient les clefs d'intelligence du réel) : le fait d'avoir recours à la raison discursive qui est sans doute d'une efficacité indiscutable, ne nous dispense pas, dans la mesure où nous voulons effectivement parvenir à une compréhension pragmatique, opératoire des choses, de les envisager aussi selon d'autres points de vue, d'autres méthodes (le champ des chemins de la connaissance est donc ouvert sur le possible, sur l'infini). Nietzsche s'oppose de toute évidence à toute scolastique positiviste comme à tout mysticisme, puisque ce sont là deux méthodes s'excluant l'une et l'autre, du fait de leur illusion respective de pouvoir par elles-

mêmes, parvenir à une intelligence intégrale des choses. Le positivisme en tant qu'il s'autosuffit et disqualifie toute autre procédure méthodologique, est donc tout aussi inefficace que le mysticisme, l'intuition ou la superstition considérés isolément, face à la structure polyvalente et énigmatique des choses. Il n'est plus besoin de rappeler l'implication du sujet de la connaissance dans le processus même de la connaissance, qui tout en prouvant la vanité de tout discours sur le caractère désintéressé de la vérité, révèle aussi et surtout son caractère anthropomorphique : *"la connaissance est une chasse. Il ne faut pas voir avec des yeux «impersonnels», au contraire voir avec cent yeux, voir par plusieurs personnes interposées, voir avec des yeux personnels et nombreux"*¹⁷¹.

C'est à une théorie de la polyvalence du regard que Nietzsche nous appelle par son refus de l'exclusivisme méthodologique ; il s'agit donc de libérer l'homme de la mystification de la raison analytique pour l'ouvrir à d'autres voies possibles d'investigation, d'appréhension du monde. S'il y a une unité de la philosophie de Nietzsche, ce n'est donc pas au sens où le soutenait Granarolo (Nietzsche serait un philosophe de la vision), mais au sens où son propos aurait été de briser tout exclusivisme, tout sectarisme au profit de théorie de la complémentarité entre plusieurs méthodes (Nietzsche ne nierait pas la raison, il la relativiserait en accordant aussi des droits et du crédit aux facultés que la tyrannie de la logique, la passion pour la connaissance de la vérité dans la métaphysique avaient comprimées, niées ou tuées (les facultés tenues pour animales : le flair, l'ouïe, etc.). Là encore s'affirme chez l'auteur dont on a coutume d'associer le nom et la pensée à tout ce qui est excessif, un sens de la mesure, une exigence permanente de la pluralité, de la différence contre la tyrannie de l'unique et le despotisme de l'univoque. Le musicien que Nietzsche était avait un sens profond et raffiné de la mesure et de l'harmonie qu'il ne pouvait pas penser ou vivre, à la manière des idéologues et autres fanatiques, de façon monocorde et monotone.

¹⁷¹A. Kremer-Marietti (op. cit., pp. 51-52) rapporte cette idée de la diversification nietzschéenne des schémas et des chemins de la connaissance contre tout fixisme méthodologique. Il faut, à mon avis, en sus de la diversité interne au mode visuel de la connaissance (intuition et démonstration), mentionner la fécondité de l'ouïe (oreille), du flair (nez), de la danse (pied léger) que Nietzsche apporte contre le culte exclusif de la raison.

EN GUISE DE CONCLUSION

NIETZSCHE ET NOTRE TEMPS.

Il est anti-nietzschéen de conclure pour au moins deux raisons principales. D'abord pour l'adoption de l'écriture aphoristique que Nietzsche voulait comme un défi vivant et permanent à tout esprit de système (ou de sérieux), comme l'éclat de rire iconoclaste à l'encontre de tout dogmatisme. L'aphorisme qui multiplie et renouvelle sans cesse les perspectives sur la réalité (HTH, II, 125) est, avant tout, ouverture à la diversité du réel, renonciation à toute vision unilatérale, globalisante, certitude fragile du singulier et assurance fugitive du local contre la vérité absolue, intemporelle. Ensuite pour le fait que Nietzsche revenait constamment sur ses positions comme pour les ajuster, les nuancer, les ébranler au point de donner à son propos global l'allure d'une polémique qui sait se réfléchir elle-même (autocritique) pour prévenir ou conjurer, en son sein même, toute tentation "sédentaire" et toute dérive doctrinaire. Conclure signifierait à la fois arrêter et apprivoiser la pensée en la recroquevillant sur elle-même au lieu de l'ouvrir à la vie, de l'enraciner dans le devenir constitutif du réel. Par son écriture aphoristique, perspectiviste, Nietzsche a signifié le danger que pouvait représenter tout dogmatisme, tout esprit de système à la fois pour le penseur (en équarissant son esprit et en l'emprisonnant dans les convictions), et pour la réalité irréductible aux catégories anthropomorphiques de la pensée ou du langage. Ce n'est donc pas une conclusion que propose cette étude, mais une série de faisceaux sur les notions fondamentales autour desquelles se joue la spécificité du propos nietzschéen dans le panorama de l'histoire des idées. Puisque le cœur de son propos était la subversion et plus exactement l'humiliation de la métaphysique (il s'en moque, tourne sans cesse en dérision son sérieux sacerdotal, mensonger), il sied de rappeler au moins ce qu'il entendait par métaphysique.

Elle n'est pas, comme on l'avait toujours définie, d'Aristote à Descartes, une science¹⁷² (car elle n'a d'objet que des fantaisies et des fables), mais un art suprême proprement humain d'inventer des réalités indéterminées et inconditionnées (idoles) de substitution à la réalité *hic et nunc*, marqué par le devenir (le monde, l'homme tels qu'ils sont) qu'elle dévalue, déprécie et veut à tout prix moraliser, soumettre à autre chose (l'Idée, l'au-delà et Dieu) tenue pour primordial, antérieure du point de vue de la qualité et du temps. Art

¹⁷²Nietzsche pense dans la lignée d'Héraclite que l'inconditionné (dont l'autre nom est l'Idée platonicienne, le «fundamentum inconcussum» cartésien ou "les choses en soi") dont les philosophes classiques disent que la métaphysique est la science relève du fantasme, du désir du penseur et non de la réalité. S'il existait des principes premiers de la vie, de la réalité, ils ne seraient pas en dehors du monde réel puisque pour Nietzsche, comme pour Épicure, apparence et réalité, surface et profondeur, phénomènes et noumènes coïncident. L'idée aristotélicienne d'une "science théorique des premiers principes et des causes premières" illustre le refus propre aux métaphysiciens du monde tel qu'il est (ils placent le centre de gravité de la vie ailleurs que dans la vie elle-même).

ingénieux parce le fait qu'elle professe et pratique le "contournement" de ce qui est (là, ici) au nom d'un ailleurs (là-bas, là-haut), la métaphysique est un art de la duplication (superposition au sens latin). Le dualisme, marque déterminante du mode métaphysique de concevoir la réalité, affirme l'incapacité du penseur à assumer la diversité phénoménologique du réel comme procédant d'une même et unique réalité (l'autonomie de certains phénomènes n'est qu'apparente, tous étant les variations plus ou moins subtiles de la même réalité).

La procédure métaphysique de duplication (dans laquelle Nietzsche voyait le point de confluence entre la philosophie classique et la morale chrétienne : la Généalogie de la morale, l'Antéchrist et le Crépuscule des idoles sont, en cela, indissociables) témoigne, aux yeux de Nietzsche, non seulement d'une incapacité, d'une faiblesse et d'une lâcheté de l'homme devant la réalité telle qu'elle est, mais encore d'un préjugé spiritualiste, angéliste au nom duquel tout ce qui relève du ici et du maintenant (du présent, de l'actuel) se trouve ipso facto condamné à imiter, produire ou reproduire des finalités tenues pour supérieures, honorables et divines (devoir-être). La négation de la réalité ne consiste pas seulement en un refus catégorique, pur et simple, mais en une série d'attitudes plus ou moins subtiles et complexes de détournement de l'intérêt humain vis à vis de cette réalité. Si le plus ordinaire des hommes nie la réalité (de façon grossière), le métaphysicien quant à lui regorge de subtilités pour cette fin de telle sorte que la folie (négation de la réalité) est toujours géniale. Le propos de Nietzsche n'est pas tant d'interdire toute folie, à la manière des moralisateurs, (chacun a l'illusion, l'alibi et la métaphysique dont il a besoin) que d'inviter l'homme à les assumer comme telles ; savoir qu'on a "fait des folies" ou se payer le luxe d'en faire, garantit et manifeste la liberté humaine par la distance que permet l'esprit de jeu. Le gai savoir qui se refuse à idolâtrer telle ou telle valeur par une dérision corrosive et un rire iconoclaste précise le caractère non moralisateur du propos nietzschéen, en indiquant que, si longtemps, l'intelligence a régné sans partage, il est bien possible qu'en d'autres temps à venir, elle devienne vulgaire, médiocre au point de susciter des qualités contraires : "(...) *de même une tyrannie de l'intelligence serait capable de produire une nouvelle espèce de sens noble. Etre noble — voilà qui peut-être alors signifierait : avoir des folies dans la tête*" (GS, I, 20 «Dignité de la folie»).

Il nous faut comprendre que, tout en critiquant l'illusion, Nietzsche n'entend pas l'interdire. Nietzsche prévient par les nuances de son propos, toute chute dans le moralisme. Son propos n'est pas prohibitif, il indique seulement la nécessité vitale d'être honnête avec soi (la sincérité contre la honte de soi), de «ne pas périr sans s'en apercevoir» (Aur., 435). La métaphysique est certes, aux yeux de Nietzsche, un rêve thérapeutique, une comédie sophistiquée, mais si elle est vécue comme telle par le penseur, elle cesse d'être un cauchemar moral pour devenir un luxe dont l'esprit libre peut se targuer. Nietzsche n'est pas assez idolâtre de la raison pour assimiler, comme le font les positivistes, la métaphysique à

l'enfance de la philosophie. De Nietzsche à Platon, il y a moins un rapport de type progressiste (il n'y pas plus de progrès en art qu'en philosophie) que celui d'une gigantomachie permanente entre deux passions, deux visions et deux expériences singulières de l'être.

Sont des actes proprement métaphysiques l'entreprise de dénomination (langage), les processus d'intellection (subsomption conceptuelle), de transformation industrielle (travail, civilisation et finalisation de l'histoire), mais aussi le processus de l'abstraction dans la mesure où il signifie un isolement arbitraire de telle ou telle dimension de la réalité hors du régime de l'interdépendance des parties. L'idée d'une autonomie des facultés dites spirituelles par rapport au corps, au monde repose sur un acte fondamentalement violent, sectaire (au sens latin de couper, de séparer). Outre l'art de la duplication du monde, est aussi métaphysique l'art avec lequel le penseur abstrait (extrait, exclut) par exemple la raison, la conscience, la volonté du domaine du corps, des instincts pour en faire des entités indéterminées, autonomes, transcendantes. De ce fait, il simplifie et appauvrit ce qui est complexe et riche ; Nietzsche voyait dans cet acte d'exception (au sens latin) l'organe même du nihilisme dont la science, la philosophie et la morale chrétienne s'étaient faites les structures et les figures essentielles.

En sus de la duplication initiale, de l'exception (abstraction), le Crépuscule des idoles dénonce l'attitude idolâtre vis à vis des entités abstraites, isolées de la réalité comme étant le stade suprême de l'esprit métaphysique ; cette attitude idolâtre consistant en la concentration exclusive de l'intérêt humain sur une dimension particulière de l'être au détriment et au mépris de toutes les autres. Si donc le culte du spirituel, la passion pour la rationalité, pour la vérité et pour la logique est fondamentalement métaphysique, le culte exclusif du corps, des instincts, de la nature l'est aussi. Le propos de Nietzsche était non de refuser le spirituel au nom d'une animalité pure, mais de faire le procès de toute attitude exclusive (sectaire) ; faire le culte de l'animalité est, en ce qui concerne la réalité humaine, une attitude aussi métaphysique que psalmodier l'autonomie et l'indétermination de la volonté, de la raison ou de la conscience. Nietzsche voulait, au contraire, mettre en lumière la facticité et l'arbitraire du dualisme et partant les connexions subtiles entre la vie du corps et celle de l'esprit. Il enracinait ainsi les entités subtiles, spirituelles dans le terroir originel du corps. Alors que la métaphysique détachait (par l'abstraction) telle ou telle qualité du corps, la philosophie généalogiste s'affirme comme un effort pour panser la blessure de l'être, pour rapporter les choses les unes aux autres : *"un des caractères essentiels de la philosophie généalogique réside dans la pensée d'un rapport. Elle découvre des relations entre des termes qui paraissent, à la faveur d'un déguisement, complètement étrangers l'un à l'autre"* (in Schopenhauer, philosophe de l'absurde, p. 43). C'est en pensant l'existence et la réalité de rapports entre les notions abstraites (facultés dites spirituelles) que Nietzsche se montrait aussi un philosophe de l'unité ; en effet, supposer des rapports, des relations entre des choses différentes (en apparence),

c'est sous-entendre qu'elles dérivent de la même réalité dont elles ne sont que des variations plus ou moins subtiles. Penseur de l'unité (unicité) de la réalité en général et de la réalité humaine en particulier, cette unité étant faite de multiplicité (l'être est aussi devenir et l'homme n'est pas qu'une bête brute), Nietzsche s'est toujours logiquement opposé à toute attitude sectaire, partielle à son égard. Aux antipodes de la métaphysique (dualiste, dialectique et morale) la philosophie tragique se refuse à abstraire d'une part la réalité humaine de la réalité en général (l'homme et le monde) et d'autre part, d'établir des oppositions absolues au sein de chaque ordre de réalité (monde-vérité, monde-apparence et homme-ange, homme-bête).

Nietzsche a ajouté à la définition de l'attitude proprement métaphysique un troisième terme : la vénération religieuse de ce que le penseur a, au préalable, abstrait de la vie complexe (la croyance à la transcendance, à la pureté et au caractère inconditionné de la raison, de la conscience, de la volonté ou de la liberté). En définitive, la métaphysique n'est pas seulement une procédure de dédoublement négateur, simplificateur de la réalité, mais aussi une attitude affective marquée par l'excès à l'égard de telle ou telle dimension particulière de la réalité. La métaphysique porte donc dans son essence même le sectarisme au sens où elle sectionne d'abord telle ou telle dimension de l'être (par exemple l'instinct qu'elle dénommera "raison") qu'elle isole dans la sphère de l'inconditionné et finit par vénérer comme un absolu (idolâtrie) ; la violence initiale (section, exception, abstraction) se double donc finalement d'une ferveur religieuse (dogmatisme) qui érige les données subjectives (choses pour moi) en réalités absolues (choses en soi). Contre ces trois actes constitutifs de la métaphysique (duplication négatrice, abstraction violente et vénération idolâtre), Nietzsche a dressé une théorie de l'inclusion¹⁷³ (*l'amor fati* comme art de recueillir et d'assumer la réalité objective et humaine dans sa diversité même comme une unité) qui renvoyait dos à dos les termes de l'opposition métaphysique. Il s'est refusé à la fois de penser l'esprit sans le corps et de réduire le corps à des données exclusivement brutales, animales ; si l'esprit n'est pas aussi étranger au corps que les métaphysiciens le laissent croire, c'est parce que ce dernier est capable, selon Nietzsche, dans telle ou telle circonstance historique (nécessité), de se métamorphoser et d'engendrer des dimensions étonnamment subtiles, apparemment sans lien avec lui. Refusant la métaphysique de l'esprit (pur) fondée sur la contemtion du corps et l'incrimination chrétienne du monde, Nietzsche a aussi évité une autre métaphysique, celle qui déifie, absolutise la pure animalité au mépris de toute spiritualité, de telle sorte que son

¹⁷³Dans «La salutation», Nietzsche montre que si Zarathoustra est adversaire de tel ou tel type d'homme (l'illusionniste, le pape, le mendiant volontaire, le scrupuleux de l'esprit, l'âne, le plus hideux des hommes et autres personnages qui jouent le rôle de marionnettes au service du dialogue engagé par Nietzsche avec les philosophes classiques), il les accueille tous dans sa caverne, en fait ses hôtes. Tout porte à croire que Nietzsche se sentait solidaire des penseurs classiques tout en revendiquant sa singularité. C'est dans le sentiment de communauté que Zarathoustra éprouve sa solitude (APZ, p. 337). On est en droit de supposer que, malgré son opposition vivace à Platon ou à Kant, Nietzsche qui inventa et accepta l'éternel retour par l'amor fati (malgré la terreur que faisait naître en lui le retour de sa mère et de sa sœur) ne saurait nier même ses pires adversaires.

propos, habité par un sens aigu de la mesure, se désolidarisait de toute forme possible de démesure (spiritualiste ou animaliste).

Nietzsche fait l'éloge des esprits libres dont il soutient qu'ils ont assez de liberté pour se délasser de tout (de la morale, de la science, de l'entendement), assez d'amour pour se passionner pour tout de façon non exclusive (aussi bien pour la raison que pour la folie — Aur., II, 107 «Notre droit à la folie» —). Les hommes d'esprit libre consacrent à toute chose, à toute valeur aussi peu que possible de leur énergie (qu'ils ont la prudence et l'intelligence de ne pas gaspiller) ; ils s'interdisent de consumer les énergies dont ils débordent dans tel ou tel sectarisme. La véritable liberté du penseur ne consiste donc pas à sacrifier sa (la) vie à l'exaltation exclusive d'une valeur particulière (par exemple la passion socratique pour la vérité), mais plutôt à *"vivre dans une immense, une orgueilleuse sérénité, toujours au-delà (...). Se passionner pour ou contre à sa guise, ou ne pas se passionner, condescendre à ses passions pour quelques heures (...). Et rester maître de ses quatre vertus, le courage, la lucidité, l'intuition, la solitude. Car chez nous la solitude est une vertu ; c'est un penchant sublime à la propreté, tant nous pressentons que le commerce des hommes, — la «société» — est inévitablement malpropre. Où que ce soit un jour ou l'autre, d'une manière ou d'une autre, toute communauté rend — «commun»" (PBM, 9° «Qu'est-ce qui est aristocratique ?», 284). C'est ce sens de la mesure qui commande en profondeur sa critique du spiritualisme, du rationalisme (pathos de la vérité, de la connaissance et de la logique), mais aussi des idéologies contraires (irrationalisme, scepticisme et obscurantisme professionnels). Le propos de Nietzsche semble habité par l'idée que tout dogmatisme est appauvrissant dans la mesure où il interdit toute autre expérimentation, toute autre aventure. Le philosophe véritable est donc celui qui s'affirme comme la mauvaise conscience de tout dogmatisme (qu'il soit métaphysique, matérialiste, religieux, moral ou scientifique). Par sa lutte permanente contre les fanatismes de toute sorte, il voulait sauvegarder la possibilité de *"(...) connaître une nouvelle grandeur de l'homme, pour découvrir un chemin non frayé vers son accroissement" (PBM, 6°, 212).* Le philosophe est non seulement la conscience critique qui déplore le sérieux mensonger et stérilisateur avec lequel, avant lui, on s'est voué à telle ou telle valeur, mais aussi un explorateur de possibilités occultées jusqu'à lui, refusées, dénigrées (il donne sa chance à toute possibilité). Il a donc conscience que, du fait même de la dévotion idéologique qui les dicte, certaines attitudes (idolâtres, sectaires et exclusives) peuvent obscurcir l'horizon de la vie en étouffant, par l'hégémonie exclusive accordée arbitrairement à telle ou telle de ses dimensions, la complexité qui la caractérise.*

Le rôle du philosophe véritable est donc de maintenir une vigilance permanente pour éviter toute sédentarisation, toute mort aussi bien au niveau de la civilisation que dans le domaine de la pensée. Le philosophe n'est pas un dogmatique, son regard sur la réalité n'est pas exclusif ; au contraire, il fait signe vers la multiplicité (le devenir) constitutif de la réalité qu'il

se refuse à subsumer et à noyer dans des catégories globalisantes (il est sensible aux couleurs et s'ennuie dans toute vision monochrome, unilatérale des choses — Aur., 426 «Cécité des penseurs aux couleurs»). Loin de tout esprit dogmatique, il provoque même la différence dans le domaine de la pensée qu'il veut une véritable et perpétuelle gigantomachie, un dialogue nourri à la fois de rapprochements multiples, mais aussi de distances : *"même si nous étions assez fous pour considérer toutes nos opinions comme vraies, nous ne voudrions pourtant pas qu'elles soient seules à exister"* (Aur., V, 507 «Contre la tyrannie du vrai»). Contre la bonne conscience et le dogmatisme des systèmes, Nietzsche voulait doter le philosophe d'une souplesse d'esprit qui garantirait sa liberté en maintenant entre lui et les consensus divers une réelle distance (rendue possible par le "troisième œil", la "deuxième conscience") qui l'empêche de somnoler narcissiquement sur tel ou tel acquis théorique ou pratique. Seule l'aptitude à la distance qu'acquiert l'esprit libre par la double médiation du jeu et du rire (antithèses du sérieux) lui permet d'échapper à la lourdeur du sérieux, à la bonne conscience dogmatique : *"(...) croire «à ses propres vertus» n'est-ce pas, au fond, ce qu'on nommait «bonne conscience» autrefois, cette respectable et longue cadenetle que nos grands-pères laissaient pendre derrière leur entendement ?"* (PBM, 7° «Nos vertus», 214).

Le voyageur (le vivant sans attaches, le «sans-patrie», l'errant) que fut Nietzsche dans la vie concrète apparaît, sur le plan de la pensée, comme étant le type même du philosophe qu'il préférait aux philosophes établis, doctrinaires, systématiques et sédentaires : *"Qui pense beaucoup n'est pas apte à être homme de parti : sa pensée le fait passer trop vite à travers le parti"* (HTH, I, 579 «Inapte à être homme de parti» — Laffont —). Dans sa vie comme dans sa pensée, Nietzsche a salué avant tout l'inquiétude (au sens latin du terme) ; une telle inquiétude était la condition de l'exploration de la diversité du réel pourtant un. Il me semble plus juste de parler d'une inquiétude horizontale (dans le champ de la réalité, du monde et non pas d'inquiétude verticale, puisque celle-ci porterait l'homme hors du monde vers des arrièremondes). L'inquiétude nietzschéenne explore et célèbre la diversité d'un monde unique (sans double), elle ne convie pas à sortir du monde présent pour se réfugier dans une transcendance (il n'y a d'inquiétude, d'itinérance que dans l'espace, dans le monde ; on ne saurait aller ou se fixer dans le non-spatial, dans un non-lieu (alibi). On peut parler d'extase nietzschéenne dans la mesure où elle le "délocalise" et le déracine en permanence pour porter les pas du voyageur toujours plus loin dans le panorama polychrome de la réalité. C'est en ce sens que Nietzsche renoue plus avec Montaigne (voyageur, amoureux de la diversité géographique et sociologique) qui disait de l'homme qu'il était "sans assiette", dépassant ainsi le moralisme pascalien contre le "divertissement" inhérent à la nature de l'homme. L'itinéraire spirituel de Nietzsche ne se comprend pleinement que compris dans le sillage de sa vie errante et essentiellement solitaire ; son propos est marqué du sceau de l'inquiétude qui détermina sa vie de telle sorte que le voyageur infatigable dessine le portrait du penseur,

chercheur de nouvelles perspectives (l'itinérance est au voyageur dans l'espace réel ce que le perspectivisme est à l'esprit libre dans le domaine de la pensée).

En brossant du philosophe le portrait d'un «homme de demain et d'après demain», Nietzsche signifiait qu'il devait être la mauvaise conscience de son temps (de son pays, de sa communauté d'origine et de toute communauté possible) : le philosophe est donc non seulement aux antipodes des valeurs sociales, politiques et morales (idoles du jour) de son temps, mais aussi intempestif vis à vis des valeurs théoriques, intellectuelles qui les justifient. On peut établir que le propos nietzschéen, dans sa force polémique, munit le philosophe d'une vigilance à l'égard des signes de décadence culturelle, des idoles du temps : *"il lui semble presque apercevoir une destruction et un arrachement complet de la culture, quand il songe à la hâte générale, à l'accélération de ce mouvement de chute, à l'impossibilité de toute vie contemplative et de toute simplicité. Les eaux de la religion s'écoulent et laissent derrière elles des marécages ou des étangs ; les nations se séparent de nouveau, se combattent les unes les autres et demandent à s'entre-déchirer. Les sciences, pratiquées sans aucune mesure et dans le plus aveugle laissez-faire s'éparpillent et dissolvent toute conviction solide (...). Tout se met au service de la barbarie qui vient (...)"* (CIn., III «Schopenhauer éducateur», 4, p. 309 — Laffont —).

De nos jours, la démocratie que Nietzsche méprisait (parce qu'il la considérait, à la manière de Platon, comme le système politique d'entretien de la médiocrité — règne du troupeau, de la plèbe, tyrannie du groupe souvent ennemis de l'originalité et du goût de l'excellence —) et les droits de l'homme sont en passe de devenir, même par la force des armes et du chantage financier, les idoles majeures du monde. Dans un tel contexte (d'humanitarisme bêlant sur fond de malentendus et de faux-monayages) où le ronron moralisateur valse en compagnie de la bonne conscience démocratique, Nietzsche reste encore actuel dans la mesure où il y dénonçait déjà les impostures naturalistes (tout droit est le fait d'un artifice, d'un contrat), les structures de grégarisation et d'entretien de la médiocrité dont notre temps est si fier : *"L'«égalité», une vague assimilation de fait, qui ne fait que s'exprimer dans la doctrine de l'«égalité des droits», relève essentiellement de la décadence (...) la volonté d'être pleinement soi, de se distinguer, ce que j'appellerai la passion de la distance, voilà qui me semble propre à toute époque forte"* (DIn, 37). Ce que rejette Nietzsche dans le socialisme, le christianisme et la démocratie, c'est le risque pour l'humanité de s'installer et de s'engourdir dans les bons sentiments (d'un certain catholicisme tyrannique, d'un universalisme despotique) au point d'enlever à la vie la recherche permanente de l'excellence : *"le besoin d'égalité peut se manifester en ce que l'on cherche soit à rabaisser tous les autres à son niveau (en les dépréciant, les ignorant, leur tendant des pièges), soit à s'élever en même temps qu'eux (en leur rendant justice, les aidant, se réjouissant des réussites d'autrui)"* (HTH, I, 300 «Les deux espèces d'égalité»).

Contre la prise en charge politique du moralisme chrétien (la politique égalitariste de l'altruisme qui cultive souvent la médiocrité et brime tout besoin de l'excellence sans laquelle la vie humaine n'est rien moins que celle des troupeaux d'arcadie), Nietzsche affirme la légitimité du doute philosophique, car ce qui satisfait la morale ou la politique (l'uniformité) reste problématique pour le philosophe (d'où son inactualité fatale). Il s'agit par exemple du culte narcissique de l'ego individuel ou collectif que l'on tient, ici et là, à protéger non seulement de la réalité (monde matériel) que le perfectionnement des sciences contribue à voiler et à apprivoiser toujours davantage, mais aussi des autres hommes (monde humain) : "(...) *on adore aujourd'hui la sécurité comme la divinité suprême*" (Aur., 173, «Les apologistes du travail»). La sécurité dont il est question dans le texte nietzschéen était principalement économique (travail et accumulation), psychologique (fantasme, rêve) et théologique (croyance en l'au-delà, en Dieu), elle s'est, de nos jours, doublée d'un aspect politique (le Nord se protège ardemment du Sud). La sécurité s'entend dans son alliance avec la stabilité dont rêve notre monde comme d'une espérance de repos éternel ; la paix, la sécurité et le bien-être sont en passe de se constituer en valeurs en soi, en idéaux de telle sorte que l'homme semble obsédé par ce que Kant appelait "la paix des cimetières". Nietzsche répondrait à un tel désir d'éternité que "*si un peuple a beaucoup de stabilité, c'est la preuve qu'il veut se pétrifier et qu'il aimerait se changer en monument*" (HTH, II, 323 «Etre un bon Allemand, c'est cesser d'être allemand»).

L'exigence nietzschéenne d'aristocratie (contre les morales de la pitié et de l'amour qui nivellent, rendent semblables, égaux, uniformes) à l'encontre du plébéianisme allemand vaut encore aujourd'hui, à l'heure où politiques et religieux (les États et les morales) se constituent et se veulent serviteurs des majorités. Aux yeux de Nietzsche, "*l'âme aristocratique a le respect de soi*" (PBM, 9° «Qu'est-ce qui est aristocratique», 287) de telle sorte que le philosophe aristocrate n'est pas celui qui domine, écrase les autres (seuls les prêtres et autres moralistes procèdent de la sorte), mais, celui qui, acceptant sa spécificité, n'est altruiste que par nécessité, a la politesse de ne pas s'imposer, lui et ses désirs, aux autres (se considérer comme un modèle universel) et s'abstient de les asservir à ses propres ambitions (impératifs). Plus que jamais, le rôle des philosophes, médecins de la civilisation, est de veiller à ce que la bonne conscience ne s'installe pas au point d'engourdir la vie dans une léthargie mortifère ; pour ce faire, il leur faut, avant tout, veiller à ce que leur propre esprit critique ne s'émousse pas dans le dogmatisme (le philosophe, fonctionnaire de l'Université) ou dans le service de l'État (le philosophe, fonctionnaire politique). C'est peut-être par ce préalable spirituel qu'ils seront en mesure de déceler à temps tout ce qu'il y a "*d'hypocrisie, de confort moral, de négligence, d'indolence, en un mot de mensonge dans l'idéal moral de leur temps*" (PBM, 6° «Nous les savants», 212).

Outre le fait qu'il rappelle aux hommes l'utilité d'être eux-mêmes (d'être sincères, honnêtes) c'est à dire de ne pas se mentir inconsciemment à eux-mêmes (infidélité à soi, mépris pascalien du moi, honte de son animalité) ou de ne pas fuir indéfiniment la réalité (la fidélité à la terre), le philosophe défend le droit de la multiplicité (diversité et différence) contre l'empire "uniformisateur", le règne abêtissant du même, de l'unique, de l'identique (universalisme, communisme et égalitarisme). Contre le despotisme de telle ou telle faculté, de telle ou telle méthode d'approche des choses, de telle ou telle doctrine philosophique, politique ou morale, il en appelle à la pluralité et à la différence (PBM, 6°, 212). S'il ne vit pas isolé (solitude subie, faite de frustrations et de négations), mais plutôt en rapports constants et problématiques avec toute communauté (physique ou spirituelle), il sait aussi prendre à temps et à contretemps ses distances vis à vis des consensus divers et des communautés qui se constituent autour d'eux. En effet, *"celui qui est parvenu (...) à la liberté de la raison n'a pas le droit de se sentir sur terre autrement qu'en voyageur — non pas cependant pour un voyage vers un but dernier ; car il n'y en a point. (...) c'est pourquoi il ne peut attacher trop fortement son cœur à rien de particulier ; il faut qu'il y ait toujours en lui quelque chose du voyageur, qui trouve plaisir au changement et au passage"* (HTH, II, 638 «Le voyageur» — R. Laffont —).

Outre le personnage de Zarathoustra qui s'éloigne constamment de chacun de ses interlocuteurs pour aller son chemin, Nietzsche recourt à d'autres symboles pour caractériser l'exigence de solitude qui définit le philosophe (l'aigle, les oiseaux migrateurs — Aur., V, 314 —). Contre l'esprit de lourdeur qui définit toute bonne conscience communautaire, il invoque, non seulement, le sens grec de la fête, du jeu, mais aussi, la célérité et la liberté aériennes de l'aigle. Contre la médiocrité des agneaux dociles ou les chiens fidèles, il invoque l'indocilité et la liberté de l'aigle (PBM, 5°, 201). Du point de vue nietzschéen, les philosophes ressemblent non aux moutons dans l'enclos, mais, comme l'indique l'ultime aphorisme de Aurore (livre cinquième), à *"ces hardis oiseaux qui prennent leur essor vers le lointain (...)"* même s'ils ne sont pas assurés de survivre à la fatigue¹⁷⁴ et au besoin de se percher *"sur un mât ou sur un misérable récif"*, de se poser et de se reposer quelque part (conscients de leur finitude, ils espèrent d'ailleurs que *"d'autres oiseaux voleront plus loin"*). Le véritable philosophe n'est pas celui qui prétend traiter de tout de façon définitive, celui-là n'est rien d'autre qu'un idéologue, un dogmatique (l'encyclopédisme procède d'un excès d'amour de soi), mais le penseur conscient qui n'écrit pas en cachant ses pieds (GS, IV, 282), qui ne pense pas en niant ou en fuyant son corps, bref, celui qui ne prétend pas penser d'un point de vue éternitaire, car,

¹⁷⁴La plus dangereuse forme de fatigue pour un penseur consiste à céder aux sortilèges de l'écriture, menace potentielle de mort pour l'esprit. L'écriture tue quand elle fige la pensée et la livre sans indistinction au public (selon Platon). Nietzsche s'inquiète de ses pensées qui, une fois écrites et refroidies, sont en passe de devenir des vérités et de la matière à systèmes entre les mains des interprètes, des disciples dont le zèle et l'empressement quelquefois trop loquaces réussissent à taire pour longtemps des silences qui ne voulaient pas puiser dans le fond de commerce des morales communautaires, les mots pour se vulgariser et s'abîmer.

"même les grands esprits n'ont qu'une expérience large de cinq doigts, — aussitôt après, leur méditation prend fin : et l'infini de leurs espaces vides, leur bêtise commencent" (Aur., V, 564).

A notre monde convulsé par l'activisme économique, politique ou religieux, Nietzsche peut encore reprocher son inaptitude au silence et à la pensée. Ces deux qualités indissociables sont aux antipodes de la condition grégaire de l'homme ; la société (communauté) est l'empire du langage et donc du bruit et des idoles (consensus et préjugés freinant la pensée). Nietzsche dénonce (dans le travail, l'activisme industriel et politique) le gaspillage de l'esprit : *"notre époque, bien qu'elle parle sans cesse d'économie, est une gaspilleuse : elle gaspille la chose la plus précieuse : l'esprit"* (Aur., III, 179 «Le moins d'État possible»). Il me semble pertinent de comprendre le terme de gaspillage chez Nietzsche en deux sens : d'abord comme utilisation débridée, ensuite comme confiscation exclusive. Si l'intelligence est pour nous une énergie dont nous ne maîtrisons ni le flux ni le reflux, elle peut, au lieu de nous servir dans nos efforts pour atténuer les désagréments de la réalité, constituer elle-même une source supplémentaire de souci. Ensuite, si nous ne savons pas la répartir pour qu'elle œuvre à temps et à contretemps, pour qu'elle soit répartie au mieux possible, et non pas monopolisée et consacrée exclusivement à telle ou telle de nos pratiques, nous nous exposons également à en être plus des victimes que des bénéficiaires : *"La fermeté résolue de la pensée et de la recherche, c'est à dire la liberté de l'esprit devenue qualité du caractère, rend mesuré dans les actions : car elle affaiblit la convoitise, tire à soi beaucoup de l'énergie dont on dispose, au profit de fins intellectuelles, et montre le peu d'utilité ou l'inutilité et le danger de tous les changements brusques"* (HTH, I, 464 — Laffont —).

La théorie de la mesure chez Nietzsche va de pair avec l'intuition de l'unité (harmonie) de la réalité et reste indissociable du thème de la totalité. S'il admirait Goethe, c'était certes pour son amour inconditionnel de la réalité, de la vie, mais aussi pour son sens de l'unité de l'être qui le faisait tout assumer sans exception : *"(...) il ne se détacha pas de la vie, mais s'installa au beau milieu. Il n'était pas pusillanime, et prit le plus de choses possibles sur lui, pour lui, en lui. Ce qu'il voulait, c'était la totalité : il combattait le divorce entre raison, sens, sentiments, volonté (prêché, en une répugnante scolastique par Kant, l'exact antipode de Goethe), il s'éduqua à devenir complet, il se créa"* (DIn, 49). Notons que si Nietzsche ne tarissait pas d'éloges pour Goethe, c'est qu'il voyait en lui, plus qu'en Kant, comme il voyait en Montaigne plus qu'en Schopenhauer, le portrait du véritable philosophe. Les Considérations inactuelles (III, «Schopenhauer éducateur», 7) culminent dans l'idée que l'on est d'autant plus philosophe que l'on sait être à la fois "un grand penseur" (ami de la connaissance) et "un homme véritable" (ami de la vie, de la réalité) et non pas un pur "cogital" (une raison pure, une substance pensante). "Reprenant" la théorie cartésienne du *cogito, ergo sum* (formule qu'il dit simpliste, arbitraire et prise au piège des mots alors que son sens est complexe — cogito supposant d'abord que quelque chose pense, qu'ensuite ce quelque chose, c'est moi en tant

que sujet —), Nietzsche la fait dériver d'une théorie plus radicale que l'on pourrait entendre ainsi qu'il suit : *vivo, ergo cogito, sum et cogito*, de telle sorte que la pensée n'est pas niée en tant que telle, mais se trouve soutenue par la vie (Ibidem, II, 10).

Comme on peut le noter, la solitude nietzschéenne n'est ni celle qui ignore autrui (Nietzsche ne combat que les penseurs qu'il reconnaît) car, sans ses prédécesseurs, son propos resterait insignifiant parce que privé d'interlocuteurs (d'adversaires), ni la solitude de la religieuse (nonne) renonçant au monde sans le connaître. Une telle solitude stérile, négative parce qu'exclusivement acquise par des négations "(...) *n'a rien à voir la solitude de la vita contemplativa du penseur : quand il la choisit, il ne veut en aucune façon renoncer ; ce qui signifierait pour lui abandon, mélancolie, destruction de lui-même, ce serait bien plutôt d'être contraint de demeurer dans la vita pratica : il renonce à cette dernière parce qu'il la connaît, parce qu'il la connaît. C'est sa façon de sauter à l'eau, d'atteindre sa sérénité propre" (Aur., V, 440 «Ne pas abdiquer»). Telle que Nietzsche la conçoit et l'éprouve dans sa vie, la solitude n'est pas le masque de la lâcheté, le prétexte de la reculade et de l'abdication humaines devant le monde, elle est instruite de ce qu'elle abandonne et délaisse à la manière dont l'arbre connaît et reconnaît le fumier et toute la pourriture dans lesquels plongent ses racines tout en les narguant de la condition aérienne de ses branches les plus hautes. C'est du sentiment de la singularité de son propos que Nietzsche considère les philosophes antérieurs à la fois comme des adversaires à disputer et comme des amis qu'il lui faut tenir à la distance des astres pour qu'ils deviennent alors, dans le panorama stellaire de l'histoire polychrome des idées, des sources vivantes de lumière et des conditions d'exploration de nouvelles aurores (GS, IV, 279 «Amitiés d'astres») qui n'ont pas encore lui et que, par son étroitesse d'esprit, son conservatisme frileux, l'humanité risque d'étouffer. Nietzsche enseigne contre toute sorte de sérieux et contre tout sédentarisme, l'art du jeu et de l'aventure qu'il considère comme le principe de l'enrichissement de l'homme : "*j'aime les courtes habitudes et je les tiens pour l'incalculable moyen de connaître nombre de choses et de situations (...) En revanche, je hais les habitudes durables (...)*" (GS, 295). La ténacité, l'obstination et le fanatisme que l'on croit des signes de force apparaissent dès lors comme des signes de faiblesse ; l'homme qui ne peut pas varier à la manière de la musique est le plus pauvre et le plus misérable de tous car la vie l'a déserté au profit de l'ennui et de la mort.*

A l'heure où l'humanité tourne de plus en plus en rond (et Nietzsche l'avait déjà constaté de son vivant : HTH, I, 247) autour de ses propres alibis politiques, théologiques, techno-scientifiques et psychologiques, Nietzsche constitue encore l'une de ces voix qui, du fond de leur condition précaire, questionnent les consensus, l'unanimité stérilisateurs de la pensée et de la vie. Les nuages des crépuscules et les lumières aveuglantes de nos certitudes intellectuelles ou morales acquises engourdissent l'animal doué de raison dans un sommeil d'autant plus inquiétant qu'il s'accompagne d'une incurable bonne conscience ;

saurons-nous revenir à temps de nos alibis pour assumer ce qui, par la force des choses, est en train de devenir notre réalité à la fois individuelle et collective ? Plus que jamais, le propos de Nietzsche montre à qui veut l'entendre que le rire, la dérision et l'esprit de jeu adressés à la "raison du jour" et à l'esprit de sérieux qui la caractérise peuvent éveiller des aurores au cœur obscur des nuits engourdissantes et faire signe vers des modes plus gais d'acceptation de la vie malgré tout ce qu'elle présente souvent de douloureux et de révoltant (GS, IV, 276 «Pour le nouvel an» et 278 «La pensée de la mort»). Nietzsche qui philosofa sans se prendre au sérieux, à l'encontre des antiquaires et des boutiquiers de la pensée (les ouvriers de la philosophie qu'il dénommait aussi les ruminants universitaires) semble, plus que tout autre philosophe, avoir réalisé les qualités que Chamfort attribuait à la meilleure philosophie. Celle-ci consiste en l'art d'**allier, relativement au monde, le sarcasme de la gaieté avec l'indulgence du mépris.**

Il importe cependant d'étendre la notion de monde au-delà des frontières du cosmologique (le monde matériel, le monde au sens de "réalité" que Nietzsche disait un, unique et digne d'amour), car la philosophie nietzschéenne a pour objet ultime le monde de la pensée dans lequel se manifestent les folies les plus géniales de l'homme. A travers l'œuvre de Nietzsche, nous apprenons de façon décisive ce que "reprendre une tradition" et "penser" veulent dire. Désavouant et défiant la pratique traditionnelle de la philosophie, l'irrévérence nietzschéenne soustrait la vie (la réalité, le monde, les sens) à la tyrannie exclusive et stérilisante de l'entendement (puissance de négation du devenir et machine à aseptiser la vie); elle émancipe également le "penser" de toute tutelle idéologique possible (politique, religieuse, rationaliste ou mystique). Ainsi, pour paraphraser Alain qui situait l'acte de penser au-delà de toute négation extérieure, objective — *"dire non au monde, au tyran, au prêcheur"* — et le définissait comme une opération intrinsèque de la conscience, une réflexion subjective — *"c'est à elle-même que la pensée dit non"* en refusant la quiétude des certitudes et toute forme de somnolence —, il serait nietzschéen de soutenir que penser, c'est non seulement dire non au tyran, au prêcheur, mais aussi et surtout à la philosophie "constituée". Cela ne signifie rien d'autre que philosopher aujourd'hui exige que la pensée intègre l'exigence de son propre questionnement, l'exigence de son autocritique par laquelle elle esquivait en permanence toute forme de sommeil de la conscience (la bonne conscience et sa léthargie dogmatique) et se vivifie. Loin de nous "sevrer" de philosophie comme l'insinuent les interprètes pressés et impatients (en manque d'oreilles), Nietzsche, lecteur critique de l'histoire de la philosophie et des métaphysiques de l'histoire nous transmet au contraire la flamme vivifiante de l'exigence par laquelle nous pouvons renouveler, selon des tonalités originales, «l'engagement personnel» à philosopher et retrouver ainsi dans le fond abyssal de l'antiquité (fond recouvert par les évidences aveuglantes du moralisme et du rationalisme socratico-chrétiens) quelque sens qui nous permette, dans une concertation inter-subjective (dia-logale), d'élucider le présent, d'inventer et d'éclairer les sentiers de l'avenir.

Reprendre, continuer la philosophie en marge des solennités et carcans académiques, de l'arrogance rituelle et de l'esprit de sérieux des «ouvriers de la philosophie» qui en font un «saint office» ardu, capiteux et souvent captieux, peut nous fournir un art de conjurer les tentations du "sédentarisme" intellectuel et moral (les sortilèges de la bonne conscience, l'ivresse du dogmatisme et du moralisme) qui nous empêche d'explorer le champ divers de la vie et d'apprécier la variété polychrome du réel. Vivre la philosophie loin de tout esprit de sérieux et de tout dogmatisme est possible à condition que les universitaires et autres héritiers terribles de l'initiative grecque sachent toujours mieux la vivifier par un sens constamment renouvelé de la critique et de l'autocritique. Plus que jamais — et c'est là, à mon sens, une grave responsabilité —, il leur appartient de se montrer assez inventifs, géniaux, "libres d'esprit" afin que la vivacité et la liberté constitutives de l'esprit philosophique ne se figent, ne se meuvent dans quelque nuée académique ou dans quelque déterminisme psychosociologique. Ainsi, telle une flamme qui traverse, éclaire et informe de part en part le chaos de l'histoire, la «décision» de philosopher sera pour nous une source intarissable de vitalité, de fête et de gaieté. La réalisation d'une telle ambition suppose que nous sachions nous affranchir constamment de toutes les pesanteurs objectives et (inter)subjectives pour être en mesure d'inventer contre les tonalités crépusculaires des idoles et idéologies politiques ou religieuses de notre temps quelque aurore qui nous revigore (nous rajeunisse spirituellement) et nous dispose, malgré tout, à habiter pleinement le monde, à aimer follement la vie.

INDEX NOMINUM

- Alain, 79
 Anaxagore, 171, 226
 Andréas-Salomé, 11, 148
 Apollon, 107
 Aristote, 36, 66, 82, 89, 90, 94, 99,
 103, 198, 207, 226, 231
 Augustin (st), 103, 163
 Bachelard, 179
 Bacon, 134
 Barouste, 27
 Bataille, 7
 Baudrillard, 175
 Bäumlér, 101
 Beaufret, 51, 162
 Benveniste, 78, 158
 Bergson, 78, 112, 134, 171, 180, 200,
 222
 Bertaux, 23
 Birault, 7, 131
 Bizet, 15
 Blondel, 7, 37
 Boudot, 139
 Burckhardt, 111, 148
 Calliclès, 160
 Christ, 90, 92
 Cioran, 119
 Comte-Sponville, 21, 97, 157, 179
 Darwin, 32, 143, 221
 Deleuze, 26, 51, 53, 57, 97, 106, 110,
 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131,
 132, 133, 135, 136, 137, 195, 208,
 214
 Derrida, 7, 49, 51, 97, 98, 103, 128,
 135
 Descartes, 22, 56, 83, 90, 92, 94,
 116, 123, 141, 169, 186, 187, 188,
 196, 198, 199, 205, 212, 219, 226,
 231
 Dilthey, 101
 Diogène, 148, 176, 207, 226
 Dionysos, 101, 107
 Élie, 210
 Empédocle, 11, 101
 Épicure, 11, 32, 54, 65, 73, 80, 99,
 124, 148, 165, 174, 178, 197, 199
 Fink, 49, 50, 67, 68, 69, 70, 71, 87,
 129, 195
 Foucault, 7, 24, 51, 97, 100, 104, 128, 135, 200
 Freud, 47, 103, 143, 147, 156, 200, 221
 Galilée, 32, 143, 221
 Gandillac, 26
 Garaudy, 205
 Gast, 11, 147
 Giordano Bruno, 192
 Goethe, 11, 148, 240
 Goldschimdt, 103
 Gorgias, 153, 163
 Granarolo, 7, 52, 98, 135, 139, 169, 214, 226, 230
 Haar, 7, 12, 54, 63
 Halévy, 103, 147
 Hegel, 11, 22, 55, 64, 69, 74, 77, 82, 89, 94, 103,
 110, 111, 116, 118, 123, 135, 148, 161, 169, 212,
 214, 216
 Heidegger, 5, 7, 11, 31, 34, 50, 52, 53, 54, 55, 56,
 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69,
 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83,
 84, 85, 86, 87, 88, 94, 95, 96, 98, 99, 114, 115,
 125, 126, 129, 130, 133, 134, 137, 138, 162, 197,
 208, 213, 222
 Heine, 10
 Héraclite, 4, 80, 94, 101, 111, 118, 134, 148, 161,
 186, 189
 Hobbes, 54, 80, 166, 197, 207
 Hölderlin, 23, 75, 107, 111, 176
 Homère, 68, 101
 Hume, 80, 197, 199
 Husserl, 82
 Janicaud, 7, 76
 Jaspers, 49, 138, 178, 188
 Jésus, 40
 Kant, 10, 22, 43, 53, 55, 56, 64, 76, 82, 84, 85, 87,
 89, 90, 92, 94, 95, 96, 99, 103, 104, 105, 113, 115,
 119, 123, 124, 128, 142, 147, 148, 151, 153, 184,
 186, 192, 196, 198, 203, 205, 206, 212, 216, 218,
 219, 240
 Kierkegaard, 118
 Klossowski, 7, 128
 Kofman, 58, 109, 127
 Kotzebue, 11
 Kremer-Marietti, 7, 102, 170, 171
 La Boétie, 216
 Lance, 201
 Leibniz, 89, 112, 153, 202, 205
 Luckacs, 101

- Lucrèce, 11, 32, 54, 65, 73, 80, 94,
 99, 111, 118, 124, 131, 148, 165,
 166, 174, 178, 197, 199
 Luther, 148
 Machiavel, 10, 35, 41, 45, 54, 80,
 121, 197
 Malebranche, 169, 226
 Marcel, 91
 Marion, 72, 74
 Marx, 36, 47, 107, 110, 171, 200
 Mattéi, 7, 52, 76, 94, 98, 126, 128,
 133, 135, 136, 137, 138, 139
 Merleau Ponty, 191
 Molière, 216
 Montaigne, 11, 13, 14, 21, 22, 27, 51,
 91, 99, 105, 114, 121, 122, 128, 134,
 143, 144, 145, 148, 162, 166, 175,
 176, 186, 188, 189, 194, 200, 201,
 203, 204, 207, 208, 216, 223, 236,
 240
 Oedipe, 175
 Overbeck, 11
 Parménide, 53, 87, 111, 118, 120
 Pascal, 11, 13, 39, 45, 51, 62, 65, 89,
 95, 105, 106, 107, 116, 118, 128,
 134, 144, 147, 149, 172, 174, 184,
 190, 200, 209, 216, 224
 Paul (st), 45
 Pétrone, 10
 Platon, 7, 9, 19, 22, 38, 52, 53, 55,
 59, 62, 64, 65, 66, 68, 71, 75, 79, 80,
 81, 82, 84, 89, 92, 94, 95, 99, 103,
 109, 110, 111, 116, 123, 129, 134,
 137, 142, 147, 148, 149, 151, 160,
 169, 184, 186, 194, 195, 196, 207,
 212, 220, 226, 233
 Plotin, 103
 Popper, 179
 Protagoras, 152, 154, 209
 Pythagore, 135, 138
 Rée, 11
 Rosset, 7, 25, 74, 111, 131, 169
 Rousseau, 40, 73, 107, 144, 175,
 176, 188
 Salomé, 11, 148
 Schlechta, 185
 Schopenhauer, 11, 26, 28, 40, 84,
 107, 115, 124, 128, 134, 147, 148,
 162, 184, 190, 199, 200, 204, 205,
 216, 233, 237, 240
 Sénèque, 39
 Serres, 117
 Sterne, 11
 Socrate, 11, 14, 64, 94, 114, 131, 142, 192, 197,
 217
 Spengler, 101
 Spinoza, 11, 32, 36, 44, 55, 62, 73, 78, 83, 84, 89,
 94, 95, 99, 115, 124, 131, 141, 147, 148, 155, 158,
 162, 166, 169, 178, 184, 188, 190, 192, 197, 199,
 207, 216, 219
 Trasymaque, 160
 Trotignon, 75
 Ulysse, 113
 Valéry, 162
 Voltaire, 11, 143, 186, 189, 199
 Wagner, 4, 11, 148, 190
 Weil, 160
 Wittgenstein, 78, 156, 162, 163
 Wolff, 95
 Zarathoustra, 9, 10, 11, 13, 16, 20, 25, 31, 32, 40,
 43, 45, 61, 73, 90, 102, 106, 111, 113, 114, 128,
 132, 148, 154, 157, 182, 183, 184, 186, 187, 193,
 203, 207, 209, 227, 239

Bibliographie générale.

A. Œuvres de Nietzsche.

01. L'Antéchrist suivi de Ecce Homo, trad. de l'allemand par Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, "Folio essais", 1974.
02. Aurore, traduction et préface de Julien Hervier, Paris, Gallimard, "Folio essais", 1980 (1989 pour la préface).
03. Le cas Wagner suivi de Nietzsche contre Wagner, trad. par Paul Lebeer, présentation de Rosset Clément, Hollande, Éditions J-J. Pauvert, 1968.
04. Considérations inactuelles I et II, traduit de l'allemand par Pierre Rusch, Paris, Gallimard, "Folio essais" 1990.
05. Considérations inactuelles III et IV, trad. de l'allemand par Henri-Alexis Baatsch, Pascal David, Cornélius Heim, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris, Gallimard, "Folio essais", 1990.
06. Contribution à la généalogie de la morale, traduction et notes par Angèle Kremer-Marietti, précédé de De la philologie à la généalogie par Angèle Kremer-Marietti, Union générale d'éditions, collection 10/18, 1974 (nouveau tirage : février 1991).
07. Le crépuscule des idoles (ou Comment philosopher à coups de marteau), traduit de l'allemand par Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, "Folio essais", 1974.
08. Le gai savoir, introduction et traduction de Pierre Klossowski, Paris, C.F.L., collection 10/18, 1957.
09. La généalogie de la morale, présentation et commentaires de Jacques Deschamps, préface de Henri Birault, Paris, Éditions F. Nathan, coll. "Les intégrales de Philo", 1981.
10. Humain trop humain, (un livre pour esprits libres), I et II, trad. de l'allemand par Robert Rovini, édition revue par Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1988.
11. Le livre du philosophe, traduction, introduction et notes par Angèle Kremer-Marietti, Paris, Flammarion, 1991.
12. La naissance de la tragédie (ou Hellénité et pessimisme), trad. de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris, Gallimard, "Folio essais", 1977.
13. Par-delà bien et mal, trad. de l'allemand par Cornélius Heim, Paris, Gallimard, "Folio essais", 1971.
14. La philosophie à l'époque des tragiques grecs, trad. de l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, "Folio essais", 1975.
15. La volonté de puissance, traduction Henri Albert, Paris, Librairie Générale Française, "Le livre de poche", 1991.

16. Ainsi parlait Zarathoustra (un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne), trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971.

On pourra consulter également :

1. La traduction des œuvres complètes de Nietzsche chez Gallimard à partir de l'édition établie par Giorgio Colli et Massimo Montinari.

2. Nietzsche, Oeuvres I et II, traduction des textes du professeur Pütz et révision des traductions par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Éditions Robert Laffont, collection "Bouquins", 1993.

B. Œuvres sur Nietzsche.

01. BARANGER W., Pour connaître la pensée de Nietzsche, Paris, Bordas, 1946.

02. BERTRAM Ernst, Nietzsche, essai de mythologie, préface de Pierre Hadot, traduction de Robert Pitrou (pour la 7^e édition), Paris, Éditions du Félin, "Philosophie", 1990.

03. BOUDOT Pierre, Nietzsche et l'au-delà de la liberté. Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960, Paris, Aubier-Montaigne, 1970.

04. DELEUZE Gilles, Nietzsche, Paris, P.U.F., collection "Philosophes", 1965.

05. DELEUZE Gilles, Nietzsche et la philosophie, Paris, P.U.F., Bibliothèque de Philosophie contemporaine, 8^e édition, avril 1991.

06. DERRIDA Jacques, Éperons, Les styles de Nietzsche, Paris, Flammarion "Champ philosophique", 1978.

07. FINK Eugen, La philosophie de Nietzsche, traduction H. Hildenberg et A. Lindenberg, Paris, Les éditions de minuit, "Arguments", 1965.

08. GRANAROLO Philippe, Le futur dans l'œuvre de Nietzsche, 91NICE2001 (Thèse soutenue sous la direction du Professeur Dominique Janicaud).

09. GUÉRIN Michel, Nietzsche : Socrate héroïque, Paris, Grasset, 1975.

10. HAAR Michel, Nietzsche et la métaphysique, Paris, Gallimard, collection "Tel", 1993.

11. HALÉVY Daniel, Nietzsche, avant-propos de G-A. Goldschmidt, Paris, Grasset, "Pluriel", 1977.

12. HEIDEGGER Martin, Nietzsche, I et II, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard (NRF), 1971.

13. HEIDEGGER, «L'époque des "conceptions du monde"», et «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», in Chemins qui ne mènent nulle part, trad. par Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, collection "Tel", 1962.
14. HEIDEGGER, «Dépassement de la métaphysique» et «Qui est le Zarathousra de Nietzsche ?», in Essais et conférences, trad. de l'allemand par André Préau et préfacé par Jean Beaufret, Paris, Gallimard, collection "Tel", 1958.
15. JASPERS Karl, Nietzsche, Introduction à sa philosophie, trad. de l'allemand par Henri Niel, lettre-préface de Jean Wahl, Paris, Gallimard, collection "Tel", 1950.
16. KOFMAN Sarah, Explosions I, De l'«Ecce homo» de Nietzsche, Paris, Éditions Galilée, 1992.
17. KOFMAN Sarah, Explosions II, Les enfants de Nietzsche, Paris, Éditions Galilée, 1993.
18. KREMER-MARIETTI Angèle, L'homme et ses labyrinthes, essai sur Frédéric Nietzsche, Paris, Union Générale d'Éditions, 1972.
19. LANCE Pierre, En compagnie de Nietzsche, Paris, L'Ere Nouvelle, n° 93 bis spécial, 1991.
20. LÖWITH Karl, De Hegel à Nietzsche, trad. de l'allemand par Rémi Laureillard, Paris, Gallimard, collection "Tel", 1969.
21. SCHLECHTA Karl, Le cas Nietzsche, traduit de l'allemand par André Coeuroy, Paris, Gallimard, 1960.
22. TROTIGNON Pierre, La philosophie allemande depuis Nietzsche, Paris, A. Colin, col. "U2", 1968.

C. Ouvrages collectifs sur Nietzsche.

01. Nietzsche, Cahiers de Royaumont, Philosophie, n° VI, Paris, Les éditions de Minuit, 1967.
02. Nietzsche, Hölderlin et les Grecs, C.R.H.I., Actes du colloque organisé par le C.R.H.I. à Nice, en février 1985, Paris, Les belles Lettres, n°34 (1° série), 1987.
03. Nouvelles lectures de Nietzsche, colloque de Nice pour le 100° anniversaire de la composition à Nice du livre III d'Ainsi parlait Zarathoustra, Lausanne, Suisse, Éditions L'Age d'Homme, "Cahiers" n°1, 1985.
04. Les vies de Nietzsche in Magazine littéraire n° 298, Avril 1992.
05. Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens, Paris, Grasset et Fasquelle, "Le collège de philosophie", 1991.

D. Autres références.

01. BAROUSTE Claude, Petit vade-mecum : Montaigne, Paris, Actes Sud, 1992.
02. BERGSON Henri, Oeuvres, Paris, P.U.F., (4^e édition) 1984.
03. CIORAN, Syllogismes de l'amertume, Paris, Gallimard, "Folio-essais", 1952, renouvelé en 1980.
04. C.R.H.I., Les pouvoirs de la science (un siècle de prise de conscience), textes recueillis par Dominique Janicaud, Paris, Vrin, 1987.
05. DESCARTES, Méditations métaphysiques, présentation et commentaires de A. Vergez, Paris, Éditions F. Nathan, 1983.
06. FOUCAULT Michel, Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1966.
07. HEIDEGGER, Qu'est-ce que la métaphysique ?, trad. H. Corbin, Présent. et commentaires de M. Froment-Meurice, Paris, Nathan, 1985.
08. HEIDEGGER, Questions I, trad. de l'allemand par H. Corbin, R. Munier, A. de Waelhens, W. Biemel, G. Granel, A. Préau, Paris, Gallimard, NRF, 1968.
09. HEIDEGGER, Questions III, trad. de l'allemand par A. Préau, J. Hervier et R. Munier, Paris, Gallimard, NRF, 1966.
10. L'Herne, Martin Heidegger, cahier dirigé par Michel Haar, «Le livre de poche», 1983.
11. HOBBS Thomas, Léviathan, trad. F. Tricaud, éd. Sirey, 1971.
12. HOBBS Thomas, De la nature humaine, (1^{er} traité), trad. d'Holbach, reprise par E. Naert, Paris, éd. Vrin, 1971.
13. HUSSERL, Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie, trad. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Librairie J. Vrin, 1953.
14. JANICAUD Dominique, A nouveau la philosophie, Paris, Albin Michel, 1991.
15. JANICAUD Dominique et MATTÉI Jean François, La métaphysique à la limite, cinq études sur Heidegger, Paris, P.U.F., 1983.
16. KANT Emmanuel, Oeuvres philosophiques, tome I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 1980.
17. KANT Emmanuel, Oeuvres philosophiques, tome II, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 1985.
18. Machiavel N., Oeuvres complètes, textes présentés et annotés par Edmond Barincou, introduction de Jean Giono, Paris, Gallimard, Biblio. de la Pléiade, 1952,
19. Magazine littéraire, Montaigne en mouvement, n° 303, Octobre 1992.
20. Magazine Littéraire, Gilles Deleuze «Signes et événements», n° 257, 1988.
21. MARION Jean-Luc, L'idole et la distance, Paris, Grasset & Fasquelle, 1977.
22. MATTÉI Jean François, L'ordre du monde. Platon, Nietzsche, Heidegger, Paris, P.U.F., 1989.

23. MERLEAU-PONTY Maurice, Signes, Paris, Gallimard, 1960.
24. PASCAL Blaise, Pensées, texte établi d'après les manuscrits et les meilleures éditions par Jacques Haumont, Éditions Jean de Bonnot, Paris, 1982.
25. PLATON, Oeuvres complètes, tome I, trad. nouvelle et notes par Léon Robin et M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950.
26. POLETTI Joseph-Guy, Montaigne à bâtons rompus : le désordre d'un texte, Paris, José Corti, 1984.
27. Revue internationale de philosophie, Paris, P.U.F., (numéro 168 consacré à Heidegger), 1/1989.
28. ROSSET Clément, L'Anti-nature, éléments pour une philosophie tragique, Paris, P.U.F. (2^e édition "Quadrige"), 1990.
29. ROSSET Clément, «Notes sur Nietzsche» in La force majeure, Paris, Les éditions de Minuit, collection "Critique", 1983.
30. ROSSET Clément, Le philosophe et les sortilèges, Paris, Les éditions de Minuit, collection "Critique", 1985.
31. ROSSET Clément, Principes de sagesse et de folie, Paris, Les éditions de Minuit, collection "Critique", 1992.
32. ROSSET Clément, Schopenhauer, philosophe de l'absurde, P.U.F., (1^e édition "Quadrige"), Paris, P.U.F., 1989.
33. RUSSEL Bertrand, Histoire de la philosophie occidentale en relation avec les événements politiques et sociaux de l'Antiquité à nos jours, trad. de l'anglais par Héléne Kern, Paris, Gallimard (9^e édition), 1952.
34. SCHOPENHAUER Arthur, Le monde comme volonté et comme représentation, trad. par A. Burdeau, Paris, P.U.F. (12^e édition), 1989.
35. SCHOPENHAUER Arthur, Panerga et paralipomena, Philosophie et philosophes, trad. A. Dietrich, Alcan, 1907.
36. SERRES Michel, Statues, Éditions François Bourin, 1987.
37. VALÉRY Paul, Oeuvres, tome II, Biblio. de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1959.
38. VOLTAIRE, Dictionnaire philosophique. La raison par alphabet, 1765.
39. WITTGENSTEIN Ludwig, Remarques mêlées, traduit de l'allemand par Mauvezin, T.E.R., 1984.
40. WITTGENSTEIN Ludwig, Tractatus logico-philosophicus suivi de Investigations philosophiques, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, introduction de Bertrand Russel, Paris, Gallimard, 1961.

Table des matières.

AVANT-PROPOS : Fortune et infortune d'une pensée..	4
I. Malaise de l'interprétation.	09
II. Nietzsche dans la philosophie.	10
 O. ÉTAT DES LIEUX : Présences et absences de Nietzsche	 15
1. La guerre des Nietzsches.	15
2. Défauts de lecture.	19
3. Comment lire et entendre Nietzsche ?	24
 I. MALAISE de L'INTERPRÉTATION :	 30
I. Préambule : Équivoques et drames de l'agora.	30
I. A. Réceptions politique, religieuse, morale.	32
I. B. Réceptions académiques, universitaires.	47
B1. L'école heideggérienne.	52
1.1. L'ombre heideggérienne :de Nietzsche à Platon, un parricide illusoire ?	52
a. De l'interprétation à l'interposition.	52
1.2. Heidegger ou Fink : une fausse alternative ?	67
1.3. Lecteurs heideggériens contemporains.	72
b. De Heidegger à Nietzsche : la fausse reconnaissance.	79
B2. Les procès de la forme.	89
B2.1. Batailles autour d'un style.	89
Introduction : Du sort de la différence en philosophie.	89
B2. 2. Récupérations mystiques de l'aphorisme...	100
B2. 3. Théorie et pédagogie du fragmentaire.	118
B2. 4. Récupérations idéologiques de la critique..	125
a. Deleuze et l'apologie de la différence.	125
b. Réordonner et totaliser Nietzsche ?	135
c. Détails et détours d'une intuition unique.	141

II. NIETZSCHE dans la PHILOSOPHIE :

Convergences et Divergences. 147

II. A. Ressemblances et Faux-amis. Sympathie et

Distances : l'énigme de la démarcation. 147

1. Penser et vivre en marge de tout fanatisme..... 150

2. La métaphysique dans les filets du langage.. 155

3. De l'illusoire réalité des valeurs métaphysiques..... 164

4. Pièges de la grammaire, du temps et du désir..... 168

5. La méprise des moralistes. 179

II. B. Vivre et penser en voyageur..... 182

1. Itinérance existentielle et inquiétude spirituelle. 182

2. Amitié d'astres : alliances et distances. 188

II. C. Anti-dogmatisme théorique et pratique. 203

1. Métaphysique et tentation du sectarisme. 203

2. Penser et vivre entre "dé-raison" et "para-noïa"..... 209

a. La démesure comme divertissement de
l'homme..... 209

b. Le spiritualisme, histoire d'une imposture..... 221

c. Problèmes du rationalisme exclusif (Penser et
vivre contre la tyrannie de l'œil et de l'esprit)..... 225

d. Du conflit à la concurrence des facultés. 228

EN GUISE de CONCLUSION : Nietzsche et notre temps. 231

Index nominum 244

Bibliographie 246

Table des matières 251