

SORTIR DU COGITO

Avec « Humain trop humain » (1878) est, irrévocablement, consommée la rupture de Nietzsche avec son passé : Schopenhauer, Wagner, son enseignement de la philologie à Bâle. Nietzsche aurait-il, comme Rimbaud, six ans plus tôt, décidé de « s'encrapuler », de quitter les chemins tranquilles pour marcher dans l'ornière ? Rien de tout cela ! Mais un dégoût, un sentiment d'impuissance aussi, que lui ont inspiré les répétitions de Parsifal à Bayreuth : « Wagner, dira Nietzsche, est devenu pieux ! » Et c'est avec une profonde colère que le musicien accueillera ce volte-face de son ancien ami, au point d'entrer dans une rage, qu'il ne peut maîtriser, à chacune des évocations de l'intempestif : à Bayreuth Lou Salomé en a fait l'expérience. « Humain trop humain », c'est la naissance de Nietzsche, au plus loin du pessimisme romantique de Wagner et de Schopenhauer : dans « Ecce Homo » en 1888, Nietzsche, commentant la troisième inactuelle (« Schopenhauer éducateur ») confie qu'en chacune des occurrences du nom de Schopenhauer, celui-ci doit être remplacé par son propre nom. Nietzsche s'est trompé et il le reconnaît, notamment dans la préface (« ») de l'édition 1886 de « La naissance de la tragédie » ; mais ne s'est-il pas aussi trompé en rédigeant « Humain trop humain » et en le dédiant à Voltaire, à l'approche du centième anniversaire de sa mort ?

La deuxième édition en 1886 de « Humain trop humain » comprend deux volumes : le premier reprend les 638 aphorismes du texte initial mais la dédicace et le texte original de Descartes ont été enlevés ; en outre une préface décomposée en huit textes et un poème « Entre amis » ont été ajoutés. Le second volume se compose des 408 aphorismes « Opinions et sentences mêlées » (première parution en 1879) et des 350 aphorismes de « Le voyageur et son ombre » (première parution en 1880). Si l'influence de son nouvel ami Paul Rée est indéniable dans la première édition, de toute évidence, suite à leur rupture en 1882 et comme il l'avait déjà fait dans sa « Généalogie de la morale », Nietzsche entend bien prendre ses distances avec son ancien ami. L'influence exercée par Paul Rée sur « Le voyageur et son ombre » s'inscrit jusque dans la forme : des 350 aphorismes, nombreux sont ceux qui prennent la forme de maximes ou sentences (on sait que Paul Rée ne se séparait jamais des « Réflexions ou sentences et maximes morales » de La Rochefoucauld). En témoigne l'aphorisme 37 de Humain trop humain » :

« Qu'est-ce, après tout, que le principe auquel est arrivé un des penseurs les plus hardis et les plus froids, l'auteur du livre Sur l'origine des sentiments moraux, grâce à ses analyses incisives et décisives de la conduite humaine ? « L'homme moral, dit-il, n'est pas plus proche du monde intelligible (métaphysique) que l'homme physique. » Cette proposition, née avec sa dureté et son tranchant sous le coup de marteau de la science historique, pourra peut-être enfin, dans un avenir quelconque, être la hache qui sera mise à la racine du « besoin métaphysique » de l'homme, — si c'est plutôt pour le bien que pour la malédiction du bien-être général, qui pourrait le dire ? Mais en tout cas elle reste une proposition de la plus grave conséquence, féconde et terrible à la fois, regardant le monde avec ce double visage qu'ont toutes les grandes sciences. »

Ayant rompu avec le cercle des romantiques de Bayreuth, et se liant d'amitié avec Paul Rée, Nietzsche adopte de celui-ci la posture « empiriste » : priorité est accordée aux faits et Nietzsche développe une remarquable aptitude à l'observation. Mais Nietzsche n'est pas Rée, comme le souligne Lou Salomé dans son journal de Tautenburg (août 1882), ce qui

différence Rée de Nietzsche, c'est sa sincère indifférence à l'égard des choses et de lui-même, de sorte que jamais sa perception n'est troublée par des passions ou des élans d'instinct. Chez Nietzsche au contraire, la quête de vérité est passionnelle, le cœur se loge en sa pensée de telle sorte que de la souffrance et de la méditation qu'elle lui inspire jaillit un homme toujours renouvelé. Nietzsche, nous dit encore Lou Salomé dans son journal, adopte vis-à-vis de la connaissance une attitude comparable à celle du croyant envers sa religion : la quête de Nietzsche, doit-il le démentir, est de nature fondamentalement religieuse, tout au contraire d'un Rée malade sa propre origine et de son appartenance.

C'est sans doute abusivement que Lou Salomé a qualifié cette période de transition nietzschéenne de « positivisme » ; l'affirmation est d'autant plus hasardeuse que Nietzsche, en guise de préface à « Humain trop humain » (1^{ère} édition de 1878), traduit et fait sien, à cette époque, un passage du « Discours de la méthode » de Descartes.

« Pendant un certain temps, j'ai examiné les différentes occupations auxquelles les hommes s'adonnent dans ce monde, et j'ai essayé de choisir la meilleure. Mais il est inutile de raconter ici quelles sont les pensées qui me vinrent alors : qu'il me suffise de dire que, pour ma part, rien ne me parut meilleur que l'accomplissement rigoureux de mon dessein, à savoir : employer tout le temps de ma vie à développer ma raison et à rechercher les traces de la vérité ainsi que je me l'étais proposé. Car les fruits que j'ai déjà goûtés dans cette voie étaient tels qu'à mon jugement, dans cette vie, rien ne peut être trouvé de plus agréable et de plus innocent ; depuis que je me suis aidé de cette sorte de méditation, chaque jour me fit découvrir quelque chose de nouveau qui avait quelque importance et n'était point généralement connu. C'est alors que mon âme devint si pleine de joie que nulle autre chose ne pouvait lui importer. »

(Descartes, « Discours de la méthode », partie III)

Certes dans « Ecce Homo », 10 ans plus tard, Nietzsche écrit :

« Humain, trop humain est le monument commémoratif d'une crise. Je l'ai intitulé : un livre pour les esprits libres, et presque chacune de ses phrases exprime une victoire ; en l'écrivant je me suis débarrassé de tout ce qu'il y avait en moi d'étranger à ma vraie nature. Tout idéalisme m'est étranger. Le titre de mon livre veut dire ceci : « Là où vous voyez des choses idéales, moi je vois — des choses humaines, hélas ! Trop humaines ! » — Je connais mieux l'homme. — Un « esprit libre » ne signifie pas autre chose qu'un esprit affranchi, un esprit qui a repris possession de soi-même. Le ton, l'allure apparaissent complètement changés : ou trouvera ce livre sage, posé, parfois dur et ironique. On dirait qu'un certain « intellectualisme » au goût aristocratique s'efforce constamment de dominer un courant de passion qui gronde par en dessous. »

Nietzsche admet que « Humain trop humain » présente une tendance à l'intellectualisme aristocratique qui semble vouloir dominer les passions qui, par-dessous, se laissent entendre. Cependant le propos, parce qu'il est tardif, ne suffit pas à tempérer l'influence que Descartes aurait pu, à cette époque, exercer sur l'évolution de la pensée de Nietzsche. Ce que salue Nietzsche en reprenant ce texte et qu'il partage à cette époque, c'est une recherche de la vérité à laquelle se voue Descartes sans ménagement : qu'il lui ait fallu, pour atteindre son objectif, développer sa raison, s'agissant de Descartes, on ne saurait en douter. Mais s'agissant de Nietzsche ? La pensée de Nietzsche, à cette époque en tout cas, se veut expérimentale : il s'en tient aux faits tels qu'il les perçoit et les observe. La vérité des choses se donne à même leur perception sans qu'il faille y ajouter les artifices de la représentation et des catégories de l'entendement. A de nombreuses reprises Nietzsche reviendra, pour le contester,

sur le principe de causalité qui, trop souvent, confond la cause et l'effet (voir « Le crépuscule des idoles », « Des quatre grandes erreurs »). De même, déjà à cette époque, Nietzsche, et cela paraît à de multiples reprises dans « Humain trop humain », a rejeté de la métaphysique ses notions de « chose en soi », de « cause première », de « vérités absolues et éternelles ». La vérité que cherche Nietzsche ne vient certainement pas d'un au-delà pour se livrer à nous dans une illumination augustinienne, pas plus qu'elle n'émane d'une pensée animée ou agitée par un « je » qui en serait la cause : comme le répétera après lui Heidegger, ce sont les pensées qui viennent à nous depuis les choses elles-mêmes. A ces divergences essentielles avec Descartes s'ajoute le refus catégorique de tout dualisme : la pensée est une élévation du corps mû par la seule volonté qui l'habite et il serait vain de chercher à ce mouvement une cause extérieure. Cette volonté elle-même n'est que l'expression d'une aspiration, sans en être la cause, son expression la plus adéquate quant à cette volonté est associée la puissance, non comme son objet propre mais uniquement ce vers quoi elle tend.

Si dans sa forme, comme Nietzsche le dit lui-même, le texte est intellectualisant, sous la forme grondent la passion et déjà la véhémence. Mais « Humain trop humain », comme en témoigne la dédicace à Voltaire, est avant le livre d'un esprit libre qui s'adresse à des esprits libres qui seuls peuvent le comprendre. L'esprit libre, que Nietzsche développera particulièrement dans la préface de l'édition de 1886, s'oppose au « libre-arbitre » dont se fait valoir le christianisme : c'est cette liberté de choix (un thème sur lequel reviendra largement Foucault dans « La volonté de savoir ») qui permet de rendre compte de la responsabilité dans la faute et justifie qu'elle doive être expiée. Or, récusant la morale et se situant déjà lui-même « Par de-là bien et mal », Nietzsche ne peut se résoudre à cette aliénation de l'homme par la religion et ses expressions morales. Avant de revenir sur la façon dont Nietzsche traite du Cogito cartésien, nous allons, dans un premier temps, nous intéresser à travers des textes empruntés au « Zarathoustra » au traitement que, en ces textes, Nietzsche, par la bouche de Zarathoustra, traite de la raison.

AVANT LE LEVER DU SOLEIL

Au livre III de « Ainsi parlait Zarathoustra ».

« Ô ciel au-dessus de moi, ciel clair, ciel profond ! Abîme de lumière ! En te contemplant je frissonne de désir divin.

Me jeter à ta hauteur — c'est là ma profondeur ! M'abriter sous ta pureté, — c'est là mon innocence !

Le dieu est voilé par sa beauté : c'est ainsi que tu caches tes étoiles. Tu ne parles point : c'est ainsi que tu m'annonces ta sagesse.

Aujourd'hui tu t'es levé pour moi, muet sur les mers écumantes ; ton amour et ta pudeur se révèlent à mon âme écumante.

Tu es venu à moi, beau et voilé de ta beauté, tu me parles sans paroles, te révélant par ta sagesse :

Ô que n'ai-je deviné toutes les pudeurs de ton âme ! Tu es venu à moi, avant le soleil, à moi qui suis le plus solitaire.

Nous sommes amis depuis toujours : notre tristesse, notre épouvante et notre profondeur nous sont communes ; le soleil même nous est commun.

Nous ne nous parlons pas parce que nous savons trop de choses : — nous nous taisons et, par des sourires, nous nous communiquons notre savoir.

N'es-tu pas la lumière jaillie de mon foyer ? N'es-tu pas l'âme-sœur de mon intelligence ? »

Voici un premier passage que, s'il n'était signé de la main de Nietzsche, on pourrait tout aussi bien attribuer à Hölderlin. On y retrouve en effet des passages qui font penser à « Retour » : le ciel profond tout d'abord, bien plus haut que les nuées, où domine la Clarté comme dans un « puits de lumière ». Le divin est également présent dans le désir dont frissonne Zarathoustra, un divin qui cependant demeure voilé par la lueur de sa propre beauté. Le prophète voudrait se jeter à sa hauteur car le ciel profond, si haut soit-il, est un abîme et il voudrait aussi pouvoir s'abriter de sa pureté de sorte qu'elle soit aussi la sienne. Car Zarathoustra et le ciel, qui s'offre à lui dans la pudeur de son amour, sont des amis de toujours : ils partagent un même soleil, une même profondeur, une même tristesse quelquefois et même une semblable épouvante. Parce qu'ils partagent une même intelligence du monde, c'est par des sourires qu'ils échangent leurs savoirs : comme les vieux amants, ils n'ont pas besoin des mots, ils se parlent dans le silence. Mais cette lumière du plus profond et du plus Haut, c'est aussi celle qui jaillit de son foyer : avant que vienne le jour, dans cette nuit finissante, ce sont les Célestes qui viennent à la rencontre des Anges de la maison dont ils partagent une même lumière. C'est Zarathoustra solitaire qui s'ouvre au ciel profond avant que le surprenne l'amitié du soleil avec lequel il aime tant converser (voir « Le signe »).

J'étais sur ce bateau, fuyant la Vache Sacrée ; j'y ai vu ton silence et failli le briser. Je marchais dans tes pas, rêvant de solitude, mais te voyant plus seul que la mer sous nos pieds, plus triste que cette pierre où tu t'es reposé, j'ai voulu renoncer, auprès des miens rentrer. Lisais-tu en mes pensées que s'ouvrit ton oreille et que sur l'équipage ton regard s'est posé. Et puis vint cette énigme, vision d'un serpent noir dans une gorge enfoncé qu'un berger de ses dents parvint à maîtriser en tranchant la tête qui pensait l'étouffer. Sur ce bateau pourtant une autre énigme, au départ, fut glissée : une énigme pour des oiseaux de proie. Penses-tu qu'un goéland a faim de te résoudre ? Car il n'est sur la mer ni aigle ni rocher, pas de falaise où tu peux t'accrocher. Et pas de pin non plus qui, au fond de l'abîme, a crainte de s'échouer. Dans la mer rien ne tombe car tout y est léger, léger comme une lumière par les flots arrêtée. Du soleil un rayon jamais n'y est entré. Qui pourrait te résoudre quand sur la rive les aigles sont restés ? Car tu es cette énigme qu'aucun oiseau de proie n'est jusqu'ici parvenu à résoudre.

« Il te faudra des ailes si tu veux te sauver » te disait l'Enchanteur sur ton destin penché. As-tu besoin de plumes pour la nuit t'envoler et, dans le fond du ciel, caresser des étoiles, t'enivrer de lumière, te faire abri de la pureté du ciel quand il est sans nuages. Zarathoustra est une

énigme : qui cherche à le résoudre devra sans ailes survoler l'abîme et s'emparer des profondeurs du ciel.

Ils disent qu'en tout cela il n'est rien à penser et ceux-là n'ont pas tort s'il s'agit de compter, faire la somme des offenses à ces principes que la Raison a consacrés. Or l'esprit de sérieux n'a rien à mériter qu'une idiosyncrasie de sa rigidité : il faut au philosophe un soupçon de folie, un peu de légèreté, un brin de poésie s'il ne veut pas que ses mots, quand ils auront du serpent tout le noir absorbé, lui restent dans la gorge et finissent par l'étouffer.

Laissant derrière moi trop de bavardages, j'étais bien décidé à rejoindre, là-haut dans la solitude, mon amie Argiope ; tandis que marchais lourdement sur le flanc de mon salut, ma patience a rencontré la tienne : « je suis un oublié, m'as-tu dit, et dans mon crâne ne résonne que le vent : qu'aurais-je encore à dire ? » Nietzsche est mort depuis longtemps, trop longtemps : dans son tombeau, à ses côtés, git ta parole. Mais, alors qu'il nous quittait, Nietzsche nous a pourtant laissé de nombreuses énigmes : de toutes Zarathoustra n'est-il pas la plus grande, une énigme pour les oiseaux de proie ? Nietzsche était un labyrinthe au propos malicieux : derrière ses mots se cachent tant de choses qu'il nous faut encore découvrir car Nietzsche, lui-même, est une énigme. Il prétendait naître posthume : peut-être le temps est-il venu ! Il faudra bien, car c'est l'homme qui l'exige en sa détresse, que bientôt il nous revienne et qu'à son retour il te rende cette parole qui est morte avec lui. Peu importe qu'il nous revienne en sa personne ou celle d'un autre : après tout les morts n'ont plus de visage ! Demain peut-être...

« Nous avons tout appris ensemble ; ensemble nous avons appris à nous élever au-dessus de nous, vers nous-mêmes et à avoir des sourires sans nuages : — sans nuages, souriant avec des yeux clairs, à travers des lointains immenses, quand, au-dessous de nous bouillonnent, comme la pluie, la contrainte et le but et la faute.

Et quand je marchais seul, de quoi mon âme avait-elle faim dans les nuits et sur les sentiers de l'erreur ? Et quand je gravissais les montagnes qui cherchais-je sur les sommets, si ce n'est toi ?

Et tous mes voyages et toutes mes ascensions : qu'était-ce sinon un besoin et un expédient pour le malhabile ? — toute ma volonté n'a pas d'autre but que celui de prendre son vol, de voler dans le ciel !

Et qu'est-ce que je haïssais plus que les nuages qui passent et tout ce qui te ternit ? Je haïssais même ma propre haine puisqu'elle te ternissait !

J'en veux aux nuages qui passent, ces chats sauvages qui rampent : ils nous prennent à tous deux ce que nous avons en commun, — l'immense et infinie affirmation des choses.

Nous en voulons à ces médiateurs et à ces mêleurs, les nuages qui passent : à ces êtres mixtes et indécis, qui ne savent ni bénir ni maudire du fond du cœur.

Je préfère me cacher dans le tonneau sans voir le ciel ou m'enfouir dans l'abîme, que de te voir toi, ciel de lumière, terni par les nuages qui passent ! »

Voici que le jour se lève et c'est un jour d'automne, un jour de chats sauvages et de nuages « mêleurs » : passent les médiateurs qui ont réponse à tout mais ne peuvent rien en croire. Le voudraient-ils, ces ânes de Buridan ? Ils sont trop indécis ! Et comment pourraient-ils bénir ou maudire s'ils n'ont pas de cœur ? Car il faut du cœur à la pensée ! Ce sont des animaux de proie qui rampent pour ne pas être vus et d'un seul bond, comme les éclairs meurtriers, ils se jettent sur notre affirmation, l'affirmation de l'Être et de l'Esprit qui de toute chose en exprime l'immensité. Si je maudis les nuages, devrais-je me maudire moi-même si, les haïssant, je te ternis, comme cette nuit où, fuyant la Vache Sacrée, j'ai, de ma pensée seulement, porter offense à mes amis ? Aussi, quand ils passent devant toi, ces chatons de malheur, je voudrais, comme une autruche, me cacher la tête, me réfugier, comme le chien philosophe, au fond d'un tonneau plutôt que te voir, un instant seulement, assombri par ces fauteurs de trouble. Je voudrais que demeure à jamais cet instant d'une profondeur inouïe, ce petit bout d'éternité comme disait le « Clio » du poète ; mais voici que le jour déjà efface la nuit, que s'éteignent les étoiles pour que, le jour venant, il n'en demeure qu'une seule : je hais tous ces soleils quand ils s'infiltrèrent à travers les nuages, quand leur bonté immense est filtrée, puis retenue, par ces mêle-tout qui répugnent à toute lumière car ils se croient savants. Et voici que s'oublie, noyé dans les vapeurs, ce que nous savons, toi et moi, de la grandeur des hommes.

« Et souvent j'ai eu envie de les fixer avec des éclairs dorés, et, pareil au tonnerre, de battre la timbale sur leur ventre de chaudron : — — timbalier en colère, puisqu'ils me dérobent ton affirmation, ciel pur au-dessus de moi ! Ciel clair ! Abîme de lumière ! — puisqu'ils te dérobent mon affirmation !

Car je préfère le bruit et le tonnerre et les outrages du mauvais temps, à ce repos de chats, circonspect et hésitant ; et, parmi les hommes eux aussi, ce sont ces êtres mixtes et indécis marchant à pas de loups, ces nuages qui passent, doutant et hésitant que je hais le plus. »

Si souvent, Zarathoustra, t'est venue l'idée de battre leur « ventre de chaudron », c'est que tu préfères encore le vacarme de la pluie sur les toits à leur repos de chats faussement silencieux : ne sont-ils pas ce calme apparent dont s'annoncent les tempêtes ? Il est en effet des silences d'une telle lourdeur qu'on voudrait les briser, au risque même de dire n'importe quoi, de se tromper parfois, de se faire timbalier frappant sur des chaudrons vides car ce sont ceux-là qui, toujours, font le plus de bruit.

Mais prends garde, Zarathoustra ! Si le silence des oiseaux souvent annonce l'orage, il y a des tambours qui, quand ils sont frappés, annoncent bien pire encore. Sur le champ de bataille, c'est au son du tambour que s'avancent les guerriers, toutes armes devant et la mort sur les lèvres. Ce sont les soldats embusqués qui n'ont pas besoin de tambour et ceux qui, sur le champ, demeurent quand tous les autres avancent. Quand frappe le timbalier, les nuages prennent-ils la fuite ? Leurs oreilles sont trop grandes et toutes choses s'y confondent : le bruit du tambour qui vient de par-dessous et celui du tonnerre qui gronde par-dessus. Il n'est de pire sourd que celui qui ne veut rien entendre : pareils sont les nuages et tous ces importuns qui brisent de vaines paroles le repos que souvent on peine à s'accorder. Et quand le chat s'est endormi, les souris, qui deviennent téméraires, se mettent à faire des rondes et s'amuser sans crainte : elles ont tort cependant car jamais un chat ne s'endort sur ses oreilles. Comprends-moi bien, Zarathoustra ! Quand un nuage te brise la vue, il te faut sauter par-dessus, comme

l'animal curieux saute par-dessus la clôture pour se donner de l'espace ou simplement de l'air : c'est là ce qu'un récent philosophe (Jean-Luc Nancy) nommait « décloison ».

« Et « qui ne sait bénir doit apprendre à maudire ! » — ce clair enseignement m'est tombé d'un ciel clair, cette étoile brille à mon ciel, même dans les nuits noires.

Mais moi je bénis et j'affirme toujours, pourvu que tu sois autour de moi, ciel clair, abîme de lumière ! — c'est alors que je porte dans tous les abîmes ma bienfaisante affirmation.

Je suis devenu celui qui bénit et qui affirme : et j'ai longtemps lutté pour cela ; je fus un lutteur, afin d'avoir un jour les mains libres pour bénir.

Ceci cependant est ma bénédiction : être au-dessus de chaque chose comme son propre ciel, son toit arrondi, sa cloche d'azur et son éternelle quiétude : et bienheureux celui qui bénit ainsi !

Car toutes les choses sont baptisées à la source de l'éternité, par-delà le bien et le mal ; mais le bien et le mal ne sont eux-mêmes que des ombres fugitives, d'humides afflictions et des nuages passagers. »

Au-dessous de nous bouillonnent, comme la pluie, la contrainte et le but et la faute : tels sont les nuages qui voudraient briser notre affirmation. Se croire prédestiné à un but conduit s'enchaîner à lui, à en définir les causes premières et finales, à se bercer des illusions de la métaphysique. Car il n'y a d'autre but que celui qu'on se donne librement : les buts, auxquels on s'abandonne par dévotion relèvent de l'esprit de sérieux et, au mépris de toute symbolique, à une idiosyncrasie empirique de la réalité, ainsi que l'affirme Sartre dans « L'être et le néant ».

L'esprit de sérieux a pour double caractéristique, en effet, de considérer les valeurs comme des données transcendantes indépendantes de la subjectivité humaine, et de transférer le caractère désirable », de la structure ontologique des choses à leur simple constitution matérielle. Pour l'esprit de sérieux, en effet, le pain est désirable, par exemple, parce qu'il faut vivre (valeur écrite au ciel intelligible) et parce qu'il est nourrissant. Le résultat de l'esprit de sérieux qui, comme on sait, règne sur le monde est de faire boire comme par un buvard les valeurs symboliques des choses par leur idiosyncrasie empirique ; il met en avant l'opacité de l'objet désiré et le pose, en lui-même, comme désirable irréductible. Aussi sommes-nous déjà sur le plan de la morale, mais concurremment sur celui de la mauvaise foi, car c'est une morale qui a honte d'elle-même et n'ose dire son nom ; elle a obscurci tous ses buts pour se délivrer de l'angoisse. L'homme recherche l'être à l'aveuglette, en se cachant le libre projet qu'est cette recherche ; il se fait tel qu'il soit attendu par des tâches placées sur sa route. Les objets sont des exigences muettes, et il n'est rien en soi que l'obéissance passive à ces exigences. La psychanalyse existentielle va lui découvrir le but réel

(Jean-Paul Sartre, « L'être et le néant », page 674)

« L'homme est une passion inutile » nous dit encore Sartre quelques pages plus loin : passion de réaliser l'Ens causa sui » mais inutile cependant car un tel être, qui serait à la fois en-soi et pour-soi, est irréalisable. Aussi est-il vain de nous penser arraisonnés à un but décidé d'avance car un tel but est illusoire et surtout contraignant. Mais il est aliénant aussi car il nous détourne de tous nos possibles et de la liberté qui leur inhérente. Et ces buts, auxquels nous pensons

être assignés, bouillonnent comme la pluie battante, c'est que sans cesse ils nous mobilisent entièrement en vue de fins illusoires : mobilisation de la pensée, du vouloir, de l'action et des passions aussi que l'on détourne en vue de ces fins.

« En vérité, c'est une bénédiction et non une malédiction que d'enseigner : « Sur toutes choses, se trouve le ciel hasard, le ciel innocence, le ciel à peu près, le ciel pétulance. »

« Par hasard » — c'est là la plus vieille noblesse du monde, je l'ai rendue à toutes les choses, je les ai délivrées de la servitude du but.

Cette liberté et cette sérénité célestes, je les ai placées comme des cloches d'azur sur toutes les choses, lorsque j'ai enseigné qu'au-dessus d'elles, et par elles, aucune « volonté éternelle » — n'affirmait sa volonté.

« Par hasard » ou la délivrance des servitudes du but : pas de but en effet puisque nous sommes le résultat d'un coup de dés. Aucune Raison initiale, même suffisante (Leibniz), ne préside à notre destinée : nous sommes libres, absolument libres de nous choisir, et ne pas choisir en laissant le cours des choses décider à notre place, c'est encore choir et le faire librement : qui prétend échapper à cette liberté essentielle, nous dit Sartre, est de mauvaise foi : on n'échappe pas à son destin d'être libre. Or voilà précisément ce dont voudraient nous priver les nuages, ces « mêleurs » qui, parce qu'ils se prétendent savants de l'homme, connaissent, et par avance, ce vers quoi il nous faut aller. « Cette liberté et cette sérénité, nous dit Zarathoustra, je les ai placées (...) sur toutes les choses » : cette liberté et cette sérénité, qu'enseignent un ciel clair et vide de toute volonté supérieure, sont vraies de toutes choses et pas seulement des hommes. Une liberté et une sagesse (car la sérénité, nous dit Heidegger, est une sagesse malicieuse) se nicheraient donc en tout étant : libre et serein le chêne qui se dresse devant moi, libre et serein l'écureuil qui s'y arrête, libre et serein le sol où le chêne puise la nourriture de sa sève, libre et serein « Le chemin de campagne » qui les salue au passage, libres et sereines les pierres dont le chemin fut pavé ? Un abus de langage ou, au mieux, une métaphore : les choses qui nous entourent n'auraient de liberté et de sérénité, voire de raison, que celles dont, suppliciant les mots, on les recouvre. Ne savent-ils pas, ceux qui ainsi en doutent, que du hasard on peut se faire un allié et un ami encore : quand le dé est retombé, pour que s'effacent tous les hasards, il suffit d'en sacrer le nombre.

« Je suis Zarathoustra, l'impie : je fais bouillir dans ma marmite tout ce qui est hasard. Et ce n'est que lorsque c'est cuit à point que je lui souhaite la bienvenue comme ma nourriture.

Et en vérité, maint hasard s'est approché de moi en maître : mais ma volonté lui parla d'une façon plus dominatrice encore, — et aussitôt il se mettait à genoux devant moi en suppliant —

— me suppliant de lui donner asile et accueil cordial, et me parlant d'une manière flatteuse : « Vois donc, Zarathoustra, il n'y a qu'un ami pour venir ainsi chez un ami ! »

(Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra », livre III)

Au propos de Mallarmé (« Jamais un coup de dé n'effacera le hasard »), Zarathoustra oppose une attitude affirmative et optimiste qui tranche singulièrement avec ce qu'enseigne Schopenhauer.

On comprend à quel problème j'osai désormais m'attaquer dans ce livre ?... Combien je regrette maintenant de n'avoir pas eu le courage (ou l'immodestie) d'employer, pour des idées aussi personnelles et audacieuses, un langage personnel, — d'avoir péniblement cherché à exprimer, à l'aide de formules kantienne et schopenhauerienne, des opinions nouvelles et insolites qui étaient radicalement opposées à l'esprit comme au sentiment de Kant et de Schopenhauer ? Que pensait Schopenhauer de la tragédie ? « Ce qui donne au tragique un essor particulier vers le sublime — dit-il (Monde comme Volonté et comme Représentation, II, 495), — c'est la révélation de cette pensée, que le monde, la vie, ne peut nous satisfaire complètement, et par conséquent n'est pas digne que nous lui soyons attachés : c'est en cela que consiste l'esprit tragique, — il nous amène ainsi à la résignation. » Oh ! Quel autre langage me tenait Dionysos ! Oh ! Comme ce « résignationisme » était alors loin de moi !

(Nietzsche, « Naissance de la tragédie », « Essai d'autocritique, préface de 1886, n° 6)

L'esprit tragique qui accueille et fait sien chacun des événements dont se tisse notre vie (Amor Fati !) nous invite, au contraire du pessimisme résigné, à une affirmation joyeuse : il faut savoir aimer la souffrance, nous dit Nietzsche, non pour elle-même, ce qui ferait une fin, mais comme un moyen, un indicateur de santé, un appel à la résilience et à la lutte en vue d'un bien plus grand. Nous devons, pour nous élever par-dessus nous-mêmes jusqu'au Surhumain, nous situer « Par-delà bien et mal » et, ajouterai-je, par-delà l'opposition dans laquelle nous avons coutume de les enfermer : ce qui est mal n'est, le plus souvent, qu'un défaut de bien, ainsi qu'au malade manque la santé, au prisonnier la liberté,... Cela ne signifie évidemment pas qu'il faille, comme c'est le cas de l'idéal ascétique, rechercher la souffrance pour elle-même : dans cet idéal ne s'affirme qu'une volonté de néant. Ce qu'il nous faut aimer avant tout, c'est la vie en tout ce qu'elle nous offre : tel est le sens de « Prière à la vie » rédigé par Lou Salomé en 1882 (à Tautenburg où elle séjournait en compagnie de Nietzsche) et dont le philosophe a, par la suite, assuré l'orchestration.

*« Certes, comme on aime un ami
Je t'aime, vie énigmatique –
Que tu m'aies fait exulter ou pleurer,
Que tu m'aies apporté bonheur ou souffrance.*

*Je t'aime avec toute ta cruauté,
Et si tu dois m'anéantir,
Je m'arracherai de tes bras
Comme on s'arrache au sein d'un ami.*

*De toutes mes forces je t'étreins!
Que tes flammes me dévorent,
Dans le feu du combat permets-moi
De sonder plus loin ton mystère.*

*Être, penser durant des millénaires!
Enserme-moi dans tes deux bras :
Si tu n'as plus de bonheur à m'offrir –
Eh bien – il te reste tes tourments. »*

Ces mots parlent d'eux-mêmes et je les offenserais en y ajoutant le moindre commentaire. Mais revenons, pour un instant, sur ce hasard qui, parce qu'il fut mal compris, a été présenté comme une blessure narcissique. On dit pourtant que, quelquefois, le hasard « fait bien les choses » : c'est sans doute vrai quand on sait en saisir les opportunités. Mais le hasard est moins aveugle qu'il n'y paraît et c'est sans doute pour cette raison que depuis le début du 20^{ème} siècle (que l'on songe aux travaux de Bachelier) on s'est efforcé de le comprendre pour mieux en anticiper le cours. C'est dans cette perspective que s'est développée la finance stochastique et qu'ont été élaborés des modèles toujours plus subtils de prévision et d'anticipation, avec pour objectif d'en réduire, autant que possible, les conséquences néfastes. Si cette approche stochastique fut remise en cause par les travaux de Mandelbrot (la finance fractale), il faut bien reconnaître que cette nouvelle approche, par son manque de radicalité, s'est montrée infructueuse. C'est alors qu'a cherché à s'imposer la théorie du chaos dont les deux principes de base (la sensibilité aux causes initiales et l'effet papillon) ont, dans une perspective pourtant déterministe, ruiné toute possibilité d'anticipation, l'effet papillon ne pouvant anticipativement être quantifié. Appliqué au domaine de la finance, son principe est particulièrement simple : ce qui, sur un marché mouvant, se trouve au plus bas ne pourra qu'un jour s'élever et inversement. En langage heideggérien, cela peut se traduire par ces termes : à la dévastation ne peut s'opposer que l'attente. Mais a-t-on bien compris ce que voulait nous dire Heidegger dans cette « Conversation d'un soir » ? Quand le hasard est cuit et qu'on est disposé à le manger, il n'est plus hasard mais seulement nourriture.

« J'ai mis en place de cette volonté, cette pétulance et cette folie, lorsque j'ai enseigné : « Il y a une chose qui sera toujours impossible — c'est d'être raisonnable ! »

Un peu de raison cependant, un grain de sagesse, dispersé d'étoile en étoile, — ce levain est mêlé à toutes choses : c'est à cause de la folie que la sagesse est mêlée à toutes les choses !

Un peu de sagesse est possible ; mais j'ai trouvé dans toutes choses cette certitude bienheureuse : elles préfèrent danser sur les pieds du hasard. »

Ô ciel au-dessus de moi, ciel pur et haut ! Ceci est maintenant pour moi ta pureté qu'il n'existe pas d'éternelles araignées et de toile d'araignée de la raison : —

— que tu sois un lieu de danse pour les hasards divins, que tu sois une table divine pour le jeu de dés et les joueurs divins ! »

Zarathoustra enseigne qu'il sera toujours impossible « d'être raisonnable » et cependant il nous invite à mettre un peu de raison, un « grain de sagesse » en nos vies car cette sagesse est un levain en toutes choses et c'est parce que s'y mêle un peu de folie qu'elle agit comme telle. Cela peut sembler paradoxal : la raison en toute chose n'y serait sagesse qu'à la condition que s'y ajoute un brin de folie. C'est « Le chemin de campagne » de Heidegger qui nous aide à résoudre cet apparent paradoxe car c'est bien d'une apparence seulement qu'il est question. La Sérénité, nous dit Heidegger, est une Sagesse malicieuse qui, pourrait-on dire, naît de la rencontre de la vieillesse avec l'enfance. Si la Sagesse nous vient de l'âge c'est que celui, quand il s'avance, nous autorise, tandis qu'on se retourne, à mesurer et apprécier le moindre vécu à sa juste valeur, sans passion ni regret (l'esprit de lourdeur, selon Zarathoustra) ; mais, ajoute aussitôt Heidegger, il y faut un brin de Malice, de dérision en quelque sorte envers soi-même et envers l'importance, quelquefois trop grande, que l'on a pu accorder aux événements. La

Malice dont il est ici question est cette innocence propre aux enfants qui portent sur les choses un regard attendri et dénué de toute suspicion. Ainsi vient la Sérénité qui conduit au Simple qui fait la Mèmeté des choses, leur communauté par-delà leurs appartenances distinctives.

« Il n'existe pas d'éternelles araignées et de toile d'araignée de la raison » : ces araignées qui tissent, à notre échelle humaine, les toiles de la Raison, ce sont les tarentules, nous rapporte Zarathoustra. Et elles existent assurément et emprisonnent l'Esprit dans les toiles de la Raison qu'on leur confie de tisser. La raison en toute chose n'est pas si mauvaise quand s'y ajoute un brin de folie, de malice : c'est la Raison pure de Kant (contingente et cependant sans tâche) et absolue d'Hegel (sans Autre qui pourrait s'en distinguer) qui déroutent et faussent le jugement. Il y a en effet bien des vérités, ces petites vérités dont parlait Foucault et qui, très souvent, sont essentielles, qui échappent à la Raison car la Raison est mauvais juge si elle croit tout embrasser et c'est bien d'une foi qu'il s'agit, d'une métaphysique de la Raison que Kant, pourtant, lui croyait étrangère.

Et, précise Zarathoustra, il n'y a pas d'éternelles vérités » qui seraient inscrites, depuis les origines, dans le grand livre de l'histoire du monde et des hommes : seulement des vérités d'époque, des vérités de situation, des vérités qui aujourd'hui conviennent et seront demain déclinées parce que la vérité est mouvante et toujours en (dé)-construction. Pas de vérité qui pourrait s'imposer à tous les lieux et tous les temps mais des fragments, des vérités toujours partielles et trop souvent partiales. Tout passe et ne demeure que ce petit bout d'éternité gravé dans l'instant mais ce petit bout de hors-le-temps n'est que miette de vérité.

Les tarentules de la Raison sont comme les charbonneuses : elles paralysent et mortifient ce qu'elles approchent. Et le monde devient image, représentation punaisée sur les murs de la conscience : le Je transcendantal, un ersatz de l'imagination kantienne, assure l'unité du temps et de nos perceptions, comme si la mémoire, le ramasse-miettes de ce qui fut, devait conserver tous nos regards dans l'ordre de leur succession. Je m'en souviens mais quand était-ce : hier ou bien avant ? Zarathoustra, tu n'aurais donc pas d'imagination et tu voudrais pourtant qu'on suive le fil de tes idées ; « le fil ? » me demandes-tu : effectivement, toi qui te glisses, tel un serpent, entre les choses ou qui, pareil à l'aigle, recrée, depuis le ciel, le monde d'un seul regard, tu n'as pas besoin de fil. Le fil d'Ariane était celui de la Raison du labyrinthe de Cnossos mais, sur les plages de Naxos le fil s'est brisé : qu'est devenu Thésée ?

« Mais tu rougis ? Ai-je dit des choses inexprimables ? Ai-je maudit en voulant te bénir ?

Ou bien est-ce la honte d'être deux qui te fait rougir ? — Me dis-tu de m'en aller et de me taire puisque maintenant — le jour vient ?

Le monde est profond — : et plus profond que le jour ne l'a jamais pensé. Il y a des choses qu'il faut taire devant le jour. Mais le jour vient : séparons-nous donc !

Ô ciel au-dessus de moi, ciel pudique et ardent ! Ô bonheur avant le soleil levant ! Le jour vient : séparons-nous donc ! —

Ainsi parlait Zarathoustra ! »

Tandis que le ciel rougit comme un fauteur qu'on aurait démasqué, Zarathoustra, son plus fidèle qui veut le préserver, en vient à supposer que, voulant le bénir, il l'a peut-être maudit. Zarathoustra, je vois bien qu'un rouge honteux recouvre ton visage : Hélios, qui dit tout voir, aurait-il surpris votre intimité ? Souviens-toi d'Hélios quand il a surpris Aphrodite dans le lit d'Arès et qu'il les a, dans son filet, trainés jusqu'à la table des dieux. Ce jour-là ils ont bien ri, ces dieux trompeurs : mais de quoi pouvaient-ils rire ? Des infidélités d'Aphrodite ou des « cornes » d'Héphaïstos ? Téthys n'a pas souri : c'est elle qui avait sauvé, pour l'élever ensuite, ce boiteux qu'Héra, sa mère, avait jeté dans les flots. Et rien ne pouvait la consoler de la mort de son fils Achille, tué d'une flèche de Paris qu'Apollon avait adroitement guidée. C'est dans un vase d'or offert par Dionysos qu'elle a recueilli ses cendres avant de rentrer, ivre de chagrin, auprès de son mari Pelée qu'elle rendit immortel. Tragique est l'existence quand elle se joue aux dés sur la table des dieux ? Non ! Et tu le sais bien, Zarathoustra : on se nourrit volontiers du hasard quand il a cuit suffisamment.

Je le sais bien, Zarathoustra !, On répétera, mille fois sans doute, que ce sont là des fables, des histoires que l'on raconte à l'homme-enfant pour qu'il s'endorme paisiblement et qu'il trouve en ses rêves une bonne raison d'exister. Il en est une pourtant : une utopie, un rêve en état de veille, le pari d'une rédemption qui rassemblerait de l'homme ce qui en est dispersé. Et combien j'admire cette Sagesse des premiers grecs qui ne savaient rien encore de la Raison.

DE L'EXPERIENCE DE LA PENSEE

« *Nous ne parvenons jamais à des pensées. Elles viennent à nous.* »

(M. Heidegger, «L'expérience de la pensée »)

Il fut une époque, celle de la transition, où Nietzsche devint, selon ses propres termes, un « expérimentateur de la pensée ». Grand observateur des mœurs de son temps et de leur décadence, fin psychologue bien avant Freud, Nietzsche, qui voulait s'en tenir aux faits (une échappée « positiviste » évoquée par L. Salomé dès 1882), nous en a livré une analyse sereine et percutante. Et c'est encore d'expérimentation qu'il est question avec Heidegger dans «L'expérience de la pensée », un ensemble de maximes rythmées par les saisons (référence probable à Hölderlin). Maximes, « Opinions et sentences mêlées » ou aphorismes : peu importe la forme dont s'écrivent les pensées que, dès qu'elles nous viennent, on couche sur la papier de crainte qu'elles ne s'envolent : s'oublie si facilement ce qui est éphémère.

On ne parvient pas à des pensées car ce sont elles qui viennent à nous et, ajoute Nietzsche, contredisant Flaubert, elles nous viennent en marchant.

Qu'aurais-je à faire de certitudes si ce n'est les oublier ?

Le Je n'est pas le Moi : toujours il le devance. Le Moi est un être-été, reflet du monde qui se construit passivement dans la re-présentation. L'a-présenté nous revient de la mémoire qui des phénomènes ne conserve que la forme. Kant appelle cela « imagination » et il en faut beaucoup pour échafauder les paradigmes. Et cette imagination nous conduit à penser que le réel, parce qu'il est rationnel, est rationalisable. Cependant les écureuils, mais aussi les alouettes, ne connaissent pas Socrate et, sur ce point, je les envie.

La « Raison », c'est ce qui préside à l'Être, son sol (Grund), sa terre, son natal : non pas son fondement mais sa fondation, ce qui le fonde en son retrait.

2

On dit volontiers de celui qui porte haut sa tête que « il est fier comme un paon » : c'est une métaphore. Les mots, nous dit Nietzsche (« Mensonge et vérité au sens extra-moral »), sont métaphores de la réalité dans la mesure où ils ne désignent qu'un aspect ou qualité d'un être individuel dont ils prétendent cerner le tout pour ensuite l'étendre, le mot devenant alors concept, à un ensemble d'individus supposés identiques. Les mots ne sont qu'un fragment d'identité individuelle : les ensembles n'ont pas d'identité.

Les mots ont aussi une fonction sociale : bien plus que servir la communication entre les individus, ils sont des symboles de ralliement et de pacification, de sorte que celui qui déroge encourt le risque de son bannissement.

3

Bien souvent les mots sont meurtriers de celui qui les prononce : quand « Dire c'est faire » (Austin), le silence devient refuge, un refuge provisoire car le silence est, lui aussi, coupable. Parce que les mots nous condamnent, on doit les ruminer, tourner sept fois sa langue : le langage est bovin quand il devient moral. Sept, le nombre magique : les sept lumières du chandelier sacré, les sept sceaux de l'Apocalypse, les sept solitudes de Zarathoustra et leurs sept vérités. Et sept encore, sur l'échelle de la force, celle de l'Archange Michel qui, parce qu'il est un de plus, surpasse tous les six gravés dans les écailles du dragon ; sept enfin qui brise tous les hasards quand le dé n'a que six faces. « Misere nobis ! », prière de l'affligé dont les mains n'ont pas assez de doigts.

Car le sept est divin ! Ne faut-il pas que le bien toujours efface le mal : « à tout mal un plus grand bien » disait Leibniz et la raison divine, bien qu'elle est suffisante (car Dieu lui-même est contingent), saura nous incliner sans nous nécessiter (que soit préservée, sous le concept, la liberté humaine) à sacrer le juste nombre. La Monade est un concept, le devenir philosophique des mots qui ne sont que métaphores, le peu dire d'un réel insaisissable.

4

Ce qui passe est emporté par les fleuves et englouti dans l'indifférence des flots de la marée : la mer, qui prend, « ne rend que la mémoire ». Et l'amour, dont le regard jamais ne se lasse, contemple cette évanescence d'une rivière fuyante qui sans cesse se renouvelle ; de même que l'Être, en son effusion, toujours se retient : la vérité de l'Être demeure en cette retenue qui en garde le sens.

C'est alors que l'homme qui n'est que signe, vide de sens et néanmoins avide, en direction de cette vérité de l'Être indicible qu'il ne peut penser, s'en remet au poète qui, se jouant des mots, en marque le lieu sans le désigner. Dans le poème les mots ne s'effacent pas mais se réservent humblement car ils ne sont que les rives qui bordent le lieu d'un avènement.

Dans l'Ouvert, l'homme accueille (s'ouvre) et s'abandonne la Parole qui tait du poète que celui-ci a recueillie dans le silence de la Libre étendue, au voisinage des dieux et du Sacré.

LES CONTEMPTEURS DU CORPS

Est-il meilleure occasion que ce discours de Zarathoustra pour évoquer le « Cartesius » ? Si Nietzsche ne ratait que très peu l'occasion de tacler Descartes, il lui a pourtant réservé l'une ou l'autre faveur, admirant en lui le chercheur de vérité ainsi que le « psychologue » soucieux de nos passions. Il en est une particulière qu'il ne lui accorderait certainement plus aujourd'hui et qui concerne la théorie cartésienne de l'animal-machine. Il est vrai que, à son époque, quand un cheval mourait au fond d'une mine, il se condamnait à y rester parmi les machines brisées qui n'attendaient que la rouille. Ce sont là des idées qui, paraît-il, ont fait leur temps : qu'on m'autorise à en douter ! Car est sans doute bien plus malin que nous ce gorille que l'on observe derrière une vitre. Qui, de la bête ou l'homme qui ainsi la regarde, est le plus prisonnier : il n'est meilleure prison que celle de nos idées, une prison qui est assurément de toutes la mieux fermée. Mais revenons à cet animal que Descartes prenait pour une machine.

Autorisons-nous la lecture de la lettre adressée par Descartes au Marquis de Newcastle en 1646 : elle reprend toutes les considérations développées par le philosophe dans la partie IV de son « Discours de la méthode ». Cette lecture pourra nous servir d'introduction à celle du discours de Zarathoustra intitulé « Les contempteurs du corps ».

« Pour ce qui est de l'entendement ou de la pensée que Montaigne et quelques autres attribuent aux bêtes, je ne puis être de leur avis. Ce n'est pas que je m'arrête à ce qu'on dit, que les hommes ont un empire absolu sur tous les autres animaux; car j'avoue qu'il y en a de plus forts que nous, et crois qu'il y en peut aussi avoir qui aient des ruses naturelles, capables de tromper les hommes les plus fins. Mais je considère qu'ils ne nous imitent ou surpassent, qu'en celles de nos actions qui ne sont point conduites par notre pensée; car il arrive souvent que nous marchons et que nous mangeons, sans penser en aucune façon à ce que nous faisons, et c'est tellement sans user de notre raison que nous repoussons les choses qui nous nuisent, et parons les coups que l'on nous porte, qu'encore que nous voulussions expressément ne point mettre nos mains devant notre tête, lorsqu'il arrive que nous tombons, nous ne pourrions nous en empêcher. Je crois aussi

que nous mangerions, comme les bêtes, sans l'avoir appris, si nous n'avions aucune pensée; et l'on dit que ceux qui marchent en dormant, passent quelquefois des rivières à nage, où ils se noieraient étant éveillés. Pour les mouvements de nos passions bien qu'ils soient accompagnés en nous de pensée, à cause que nous avons la faculté de penser, il est néanmoins très évident qu'ils ne dépendent pas d'elle, parce qu'ils se font souvent malgré nous, et que, par conséquent, ils peuvent être dans les bêtes, et même plus violents qu'ils ne sont dans les hommes, sans qu'on puisse, pour cela, conclure qu'elles aient des pensées.

Enfin il n'y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion. Je dis les paroles ou autres signes, parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent, bien qu'il ne suive pas la raison; et j'ajoute que ces paroles ou signes ne se doivent rapporter à aucune passion, pour exclure non seulement les cris de joie ou de tristesse, et semblables, mais aussi tout ce qui peut être enseigné par artifice aux animaux; car si on apprend à une pie à dire bonjour à sa maîtresse lorsqu'elle la voit arriver, ce ne peut être qu'en faisant que la prolotion de cette parole devienne le mouvement de quelqu'une de ses passions; à savoir, ce sera un mouvement de l'espérance qu'elle a de manger, si l'on a toujours accoutumé de lui donner quelque friandise lorsqu'elle l'a dit; et ainsi toutes les choses qu'on fait faire aux chiens, aux chevaux et aux singes, ne sont que des mouvements de leur crainte, de leur espérance, ou de leur joie, en sorte qu'ils les peuvent faire sans aucune pensée. Or il est, ce me semble, fort remarquable que la parole, étant ainsi définie, ne convient qu'à l'homme seul. Car, bien que Montagne et Charon aient dit qu'il y a plus de différence d'homme à homme, que d'homme à bête, il ne s'est toutefois jamais trouvé aucune bête si parfaite, qu'elle ait usé de quelque signe, pour faire entendre à d'autres animaux quelque chose qui n'eût point de rapport à ses passions; et il n'y a point d'homme si imparfait, qu'il n'en use; en sorte que ceux qui sont sourds et muets, inventent des signes particuliers, par lesquels ils expriment leurs pensées. Ce qui me semble un très fort argument pour prouver que ce qui fait que les bêtes ne parlent point comme nous, est qu'elles n'ont aucune pensée, et non point que les organes leur manquent. Et on ne peut dire qu'elles parlent entre elles, mais que nous ne les entendons pas; car, comme les chiens et quelques autres animaux nous expriment leurs passions, ils nous exprimeraient aussi bien leurs pensées, s'ils en avaient.

Je sais bien que les bêtes font beaucoup de choses mieux que nous, mais je ne m'en étonne pas car cela même sert à prouver qu'elles agissent naturellement et par ressorts, ainsi qu'une horloge, laquelle montre bien mieux l'heure qu'il est, que notre jugement ne nous l'enseigne. Et sans doute que, lorsque les hirondelles viennent au printemps, elles agissent en cela comme des horloges. Tout ce que font les mouches à miel est de même nature, et l'ordre que tiennent les grues en volant et celui qu'observent les singes en se battant, s'il est vrai qu'ils en observent quelqu'un, et enfin l'instinct d'ensevelir leurs morts, n'est pas plus étrange que celui des chiens et des chats, qui grattent la terre pour ensevelir leurs excréments, bien qu'ils ne les ensevelissent presque jamais: ce qui montre qu'ils ne le font que par instinct et sans y penser. On peut seulement dire que, bien que les bêtes ne fassent aucune action qui nous assure qu'elles pensent,

toutefois, à cause que les organes de leurs corps ne sont pas fort différents des nôtres, on peut conjecturer qu'il y a quelque pensée jointe à ces organes, ainsi que nous expérimentons en nous, bien que la leur soit beaucoup moins parfaite. A quoi je n'ai rien à répondre, sinon que, si elles pensaient ainsi que nous, elles auraient une âme immortelle aussi bien que nous, ce qui n'est pas vraisemblable, à cause qu'il n'y a point de raison pour le croire de quelques animaux, sans le croire de tous, et qu'il y en a plusieurs trop imparfaits pour pouvoir croire cela d'eux, comme sont les huîtres, les éponges, etc. Mais je crains de vous importuner par ces discours, et tout le désir que j'ai est de vous témoigner que je suis, »

(Descartes, « Lettre au marquis de Newcastle », 1646)

De ce texte et des considérations du « Discours de la méthode », on peut esquisser plusieurs conséquences : la pensée est identique à la Raison ; l'animal ne pense pas ; l'animal est une machine et est « pourvu de subjectivité (il n'a pas de « Je ») ; nos pensées sont étrangères à nos sens qui sont trompeurs ; l'homme subjectif, contrairement aux animaux, a une âme immortelle ; dieu existe et parce que nos pensées nous viennent de lui, elles sont nécessairement vraies ; il existe un dualisme du corps et de la pensée et le corps est l'instrument de la pensée qui le gouverne comme le « pilote d'un navire » ; les « fous », qui sont dépourvus de raison, ne pensent pas ; la pensée est intrinsèquement liée au langage.

Nous savons que Heidegger, dans « Etre et temps », récuse le Cogito cartésien et Sartre ne manque de lui en faire reproche :

« Mais le Cogito ne livre jamais que ce qu'on lui demande de livrer. Descartes l'avait interrogé sur son aspect fonctionnel : « Je doute, je pense » et, pour avoir voulu passer sans fil conducteur de cet aspect fonctionnel à la dialectique existentielle, il est tombé dans l'erreur substantialiste. Husserl, instruit par cette erreur, est demeuré craintivement sur le plan de la description fonctionnelle. De ce fait, il n'a jamais dépassé la pure description de l'apparence en tant que telle, il s'est enfermé dans le cogito, il mérite d'être appelé, malgré ses dénégations, phénoméniste plutôt que phénoménologue ; et son phénoménisme côtoie à chaque instant l'idéalisme kantien. Heidegger, voulant éviter ce phénoménisme de la description qui conduit à l'isolement mégarique et antidialectique des essences, aborde directement l'analytique existentielle sans passer par le cogito. Mais le « Dasein », pour avoir été privé dès l'origine de la dimension de conscience, ne pourra jamais reconquérir cette dimension. Heidegger dote la réalité humaine d'une compréhension de soi qu'il définit comme un « pro-jet ek-statique » de ses propres possibilités. Et il n'entre pas dans nos intentions de nier l'existence de ce projet. Mais que serait une compréhension qui, en soi-même, ne serait pas conscience (d') être compréhension ? Ce caractère ek-statique de la réalité-humaine retombe dans un en-soi chosiste et aveugle s'il ne surgit de la conscience d'ek-stase. A vrai dire, il faut partir du cogito, mais on peut dire de lui, en parodiant une formule célèbre, qu'il mène à tout à condition d'en sortir. »

(Sartre, « L'être et le néant, chapitre I, page 109)

Sartre reproche à Descartes d'être passé d'une analyse fonctionnelle du Cogito à une dialectique existentielle qui constitue, comme telle une erreur substantialiste : pour Descartes, le Cogito, c'est la « Res cogitans » dont se distingue la « Res extensa » du corps, autrement dit des « choses ». Si Husserl a évité ce passage indu, il s'est cependant enfermé dans une description fonctionnelle et n'a pu sortir du Cogito, isolant la perception dans un

phénoménisme analogue à celui de Kant. Quant à Heidegger, en privant, dès le départ de « Etre et temps », le Dasein de sa dimension de conscience ne peut que retomber dans une approche « chosiste » car le Dasein qui est ek-stase ne peut que s'aveugler dans l'en-soi si cette ek-stase n'est pas accompagnée d'une conscience dont elle serait l'objet.

S'agissant de Descartes, Sartre souligne chez ce dernier un coup de force (le passage du Cogito au 'sum ») que Kant se gardera de répéter dans sa « Critique de la raison pure », ce dont Heidegger lui fera reproche (« Kant et le problème de la métaphysique ») ; s'agissant de Husserl, Sartre lui conteste une approche descriptive et fonctionnelle (rappelons, à cet égard, que Husserl s'efforce d'éviter le piège du psychologisme kantien) qui enferme la conscience dans le Cogito (ce que, sous un autre angle, il avait déjà contesté dans « La transcendance de l'Ego » sur laquelle on va revenir) : notons seulement qu'une même critique aurait pu être adressée à Descartes dès lors qu'il enferme le Cogito dans la subjectivité. S'agissant de Heidegger, Sartre commet une erreur d'appréciation d'autant plus intrigante que les raisons qui ont poussé Heidegger à abandonner le Cogito, là savoir la subjectivité, sont adressées par Sartre lui-même à Husserl dans « La transcendance de l'Ego ». Aussi ce n'est pas la conscience comme telle qui est rejetée par Heidegger, pas plus que la pensée d'ailleurs mais leur dimension subjective. : le Je qui se cache dans le « o » du Cogito et la subjectivité transcendantale défendue par Husserl et, au demeurant, contestée par Sartre ; pour le dire autrement Sartre conteste à Heidegger de ne pas avoir fait ce que, par ailleurs, il conteste à Husserl d'avoir fait. A cet égard la possibilité d'une rupture épistémologique entre les deux ouvrages, telle que l'a proposé L. Fretz, est à considérer.

Si Heidegger récuse la subjectivité inhérente au Cogito (le Je) c'est afin d'éviter le double piège du psychologisme kantien et d'une l'approche anthropologique. Par la suite, comme on le sait, Heidegger refusera, contre Descartes et Leibniz, d'identifier la pensée et la Raison (voir « Le principe de raison » ou encore « Que veut dire penser » in « Essais et conférences »).

*« Il y a encore des observateurs assez naïfs pour croire qu'il existe des « certitudes immédiates », par exemple « je pense », ou, comme ce fut la superstition de Schopenhauer, « je veux ». Comme si la connaissance parvenait à saisir son objet purement et simplement, sous forme de « chose en soi », comme s'il n'y avait altération ni du côté du sujet, ni du côté de l'objet. Mais je répéterai cent fois que la « certitude immédiate », de même que la « connaissance absolue », la « chose en soi » renferment une *contradictio in adjecto* : il faudrait enfin échapper à la magie fallacieuse des mots. C'est affaire du peuple de croire que la connaissance est le fait de connaître une chose jusqu'au bout. Le philosophe cependant doit se dire : « Si je décompose le processus logique exprimé dans la phrase « je pense », j'obtiens une série d'affirmations hasardeuses dont le fondement est difficile, peut-être impossible à établir, — par exemple, que c'est moi qui pense, qu'il doit y avoir, en général, quelque chose qui pense, que « penser » est l'activité et l'effet d'un être, considéré comme cause, qu'il existe un « moi », enfin qu'il a déjà été établi ce qu'il faut entendre par penser — c'est-à-dire que je sais ce que penser veut dire. Car si, à part moi, je n'étais pas déjà fixé à ce sujet, sur quoi devrais-je me régler pour savoir si ce qui arrive n'équivaudrait pas à « vouloir » ou à « sentir » ? Bref, ce « je pense » laisse prévoir que je compare mon état momentané à d'autres états que je connais en moi, pour établir de la sorte ce qu'il est. À cause de ce retour à un « savoir » d'origine différente, mon état ne me procure certainement pas une « certitude immédiate ». — En lieu et place de cette « certitude*

immédiate », à quoi le peuple croira peut-être dans le cas donné, le philosophe s'empare ainsi d'une série de questions de métaphysique, véritables problèmes de conscience, tels que ceux-ci : « D'où est-ce que je tire le concept penser ? Pourquoi est-ce que je crois à la cause et à l'effet ? Qu'est-ce qui me donne le droit de parler d'un moi, et encore d'un moi comme cause, et enfin d'un moi comme cause intellectuelle ? » Celui qui, appuyé sur une sorte d'intuition de la connaissance, s'aventure à répondre immédiatement à cette question de métaphysique, comme fait celui qui dit : « je pense et sais que cela du moins est vrai, réel, certain » — celui-là provoquera aujourd'hui chez le philosophe un sourire et deux questions : « Monsieur, lui dira peut-être le philosophe, il paraît invraisemblable que vous puissiez ne pas vous tromper, mais pourquoi voulez-vous la vérité à tout prix ? »

(Nietzsche, « Par-delà bien et mal, n° 16)

Les notions de « certitude immédiate », de « chose en soi » ou encore de « connaissance absolue » sont, nous dit Nietzsche des « contradiction in adjecto : non pas, comme il est souvent traduit, des « contradictions dans les termes » (en latin : *contradictio in terminis*), autrement dit des oxymores mais des contradictions d'attribution ou de qualification. Il est contradictoire de considérer qu'une certitude puisse être immédiate, qu'une connaissance puisse être absolue ou encore qu'une chose puisse être en soi (le noumène kantien). Toute connaissance est partielle, en témoigne l'histoire de toute science particulière ; dans le même esprit une certitude est toujours médiante dans la mesure, par exemple, où elle doit être corroborée par un tiers ou une contre-vérification ; de même l'idée qu'il puisse exister une chose en soi, c'est-à-dire sans la moindre relation de quelque dépendance à l'égard d'autre-chose, notamment une relation cognitive, est un non-sens : comment pourrait-on seulement imaginer qu'existent des choses en soi sans que nous puissions établir avec elle un rapport de quelque nature que ce soit.

Affirmer, comme le fait Descartes, que derrière la pensée se cache un Je qui en serait la cause suppose que soit clairement identifiées les natures de la pensée, du Je et de la relation qui les attache l'un à l'autre. Or il semble que dans l'affirmation cartésienne, ces trois choses sont pré-supposées ; or le simple fait qu'une pensée survienne en mon esprit ne suffit pas à justifier que j'en suis l'origine et du reste Descartes l'admet dans les mesures où nos pensées sont vraies puisqu'elles nous viennent de Dieu. Si Dieu pense à travers moi, si je ne suis que le vecteur d'une pensée divine, son instrument en quelque sorte, alors je ne peux pas en être l'auteur. Ce que défend ici Descartes, c'est une conception substantielle de la subjectivité : le Je est une « res » qui pense et est capable d'instrumenter une chose étendue : le corps.

Ajoutons qu'il y a dans la déduction cartésienne « *Cogito ergo sum* » une erreur logique dans la mesure où l'affirmation d'un je pensant est condition de son existence qui cependant est pré-supposée par la condition : étant donné que je pense, je peux en déduire que j'existe mais comment pourrais penser si je n'existais préalablement, ce qui revient à considérer que non seulement l'existence est indépendante de cette faculté (comme chez les animaux selon Descartes) mais également que le je lui-même est indépendant de la pensée puisqu'elle lui est pré-existante (aussi Descartes a tort de priver les animaux de subjectivité). On peut en outre considérer que la pensée et la subjectivité (le Je) sont liés intrinsèquement, alors un être humain inapte à la pensée (pour cause de démence par exemple) serait privé de subjectivité, d'une âme immortelle et à ranger parmi les animaux. Notons que, dans le chef de Descartes, il ne s'agit d'une équivalence car, abstraction faite du Je, si penser était équivalent à exister, alors les animaux penseraient eux aussi.

Si la pensée est, comme le suggère Descartes, un attribut d'un Je substantiel préexistant qui en est la cause et si, de cette relation causale, peut être déduite l'existence de ce Je substantiel, étant donné que la pensée n'est pas une attitude permanente, qu'est le Je qui alors ne pense pas ? Un Je dormant et rêvant, semble suggérer Descartes, mais qui, parce qu'il ne pense pas en cet instant, n'a aucune certitude immédiate d'exister encore ? Le Je substantiel n'existerait-il qu'à la condition de penser, de sorte que, ne pensant plus, il ne serait qu'un pouvoir-être ? Il faut, disait Sartre, savoir sortir du Cogito : comment peut-on affirmer que l'on pense s'il n'est pas fait abstraction de la pensée, comprenons si nous ne pouvons pas nous situer en dehors de son champ ? Il y faudrait une pensée d'une autre nature qui serait englobante de l'autre de telle sorte qu'on pourrait affirmer penser sans que cette affirmation résulte de cette même pensée. Dans le paragraphe suivant Nietzsche revient sur cette attribution de la pensée à un moi qui en serait la cause.

« Pour ce qui en est de la superstition des logiciens, je veux souligner encore, sans me laisser décourager, un petit fait que ces esprits superstitieux n'avouent qu'à contre-cœur. C'est, à savoir, qu'une pensée ne vient que quand elle veut, et non pas lorsque c'est moi qui veux ; de sorte que c'est une altération des faits de prétendre que le sujet moi est la condition de l'attribut « je pense ». Quelque chose pense, mais croire que ce quelque chose est l'antique et fameux moi, c'est une pure supposition, une affirmation peut-être, mais ce n'est certainement pas une « certitude immédiate ». En fin de compte, c'est déjà trop s'avancer que de dire « quelque chose pense », car voilà déjà l'interprétation d'un phénomène au lieu du phénomène lui-même. On conclut ici, selon les habitudes grammaticales : « Penser est une activité, il faut quelqu'un qui agisse, par conséquent... » Le vieil atomisme s'appuyait à peu près sur le même dispositif, pour joindre, à la force qui agit, cette parcelle de matière où réside la force, où celle-ci a son point de départ : l'atome. Les esprits plus rigoureux finirent par se tirer d'affaire sans ce « reste terrestre », et peut-être s'habitua-t-on un jour, même parmi les logiciens, à se passer complètement de ce petit « quelque chose » (à quoi s'est réduit finalement le vénérable moi). »

(Nietzsche, « Par-delà bien et mal, n° 17)

Le Cogito, nous dit Nietzsche, relève d'une affirmation non critique d'une ancienne superstition qui s'est maintenue dans la tradition jusqu'à Descartes et sans doute bien au-delà : la croyance en l'existence substantielle d'un moi qui serait cause de ses pensées et de ses passions : faut-il y voir une persistance du mythe de Socrate ? Sans aucun doute !

Descartes fonde la certitude de Soi sur la pensée mais quel ce Soi dont il se dit certain ? S'il s'agit du moi, comme le suppose Nietzsche, ce moi correspond-t-il au Soi, au Je ou encore à l'Ipse comme le laisse entendre Descartes ? Le moi, nous enseigne la phénoménologie, est un être mondain de nature psycho-physique dont la mise entre parenthèses, l'épochè, permet que se manifeste la subjectivité transcendantale, autrement dit l'Ego transcendantal, un résidu de la conscience empirique grâce auquel peuvent s'unifier sans une même représentation la succession de nos perceptions. Ainsi appliquée à l'architecture kantienne, la réduction transcendantale ne laisserait subsister que l'imagination. Mais, nous dit Sartre sans « La transcendance de l'Ego », ce Je transcendantal n'a, contrairement à ce que qu'affirme selon lui Husserl, rien de personnel : la conscience, même quand elle est réflexive, est impersonnelle. Sartre fait à Husserl un procès d'intention qui n'est pas fondé : ce n'est pas, selon Husserl, un Je personnel, venu de nulle part, qui assure la liaison de nos perceptions. La 6^{ème} des « Méditations cartésiennes » composée par Fink est claire à ce sujet : une fois la conscience vidée de ce résidu, elle n'est plus qu'un néant non subsistant.

Sans pénétrer plus avant dans les finesses de ce faux débat, une question demeure : si le Je n'est pas un résident de la conscience, alors où se trouve-t-il ? A cette question, Sartre nous propose une réponse particulièrement pertinente.

« En ce sens, si l'on comprend le « Je pense » de manière à faire de la pensée une production du Je, on a déjà constitué la pensée en passivité et en état, c'est-à-dire en objet ; on a quitté le plan de la réflexion pure, dans laquelle l'Ego apparaît sans doute mais à l'horizon de la spontanéité. L'attitude réflexive est exprimée correctement par cette fameuse phrase de Rimbaud (dans la lettre du voyant) « Je est un autre ». Le contexte prouve qu'il a simplement voulu dire que la spontanéité des consciences ne saurait émaner du Je, elle va vers le Je, elle le rejoint, elle le laisse entrevoir sous son épaisseur limpide mais elle se donne avant tout comme spontanéité individuée et impersonnelle. La thèse communément acceptée, selon laquelle nos pensées jailliraient d'un inconscient impersonnel et se « personnaliseraient » en devenant conscientes, nous paraît une interprétation grossière et matérialiste d'une intuition juste. »

(Sartre, « La transcendance de l'Ego », page 78)

Les contempteurs du corps.

« C'est aux contempteurs du corps que je veux dire leur fait. Ils ne doivent pas changer de méthode d'enseignement, mais seulement dire adieu à leur propre corps — et ainsi devenir muets.

« Je suis corps et âme » — ainsi parle l'enfant. Et pourquoi ne parlerait-on pas comme les enfants ?

Mais celui qui est éveillé et conscient dit : Je suis corps tout entier et rien autre chose ; l'âme n'est qu'un mot pour une parcelle du corps.

Le corps est un grand système de raison, une multiplicité avec un seul sens, une guerre et une paix, un troupeau et un berger. »

Zarathoustra ne cherche pas à disputer avec les contempteurs du corps : il veut seulement leur dire « leur fait ». C'est ainsi qu'il les invite à agir en accord avec ce qu'ils professent : ils doivent renoncer à ce corps si méprisable à leurs yeux et, se privant ainsi des moyens de la parole, ils deviendront muets. « Je suis corps et esprit » disent les enfants mais, bien qu'ils soient la dernière figure des trois métamorphoses, doit-on pour autant les imiter ? Les enfants sont les répétiteurs innocents de ce qu'ils entendent de la bouche d'adultes endormis même s'ils donnent l'impression de veiller. Il ne s'agit pas de nier la réalité de l'un et l'autre mais de se préserver du dualisme cartésien : nous ne sommes pas deux mais un seul et ce seul, c'est le corps, rien d'autre, un corps dont le mot « âme » en désigne une parcelle. Le corps est un grand système de raison, multiple et en proie à des différends mais il est aussi paix, berger qui assure l'unité pacifiée du troupeau de ses multiples composantes dont diffèrent bien souvent les aspirations aveugles ou aveuglées. Quel est donc ce pacificateur du corps ?

Instrument de ton corps, telle est aussi ta petite raison que tu appelles esprit, mon frère, petit instrument et petit jouet de ta grande raison.

« Tu dis « moi » et tu es fier de ce mot. Mais ce qui est plus grand, c'est — ce à quoi tu ne veux pas croire — ton corps et son grand système de raison : il ne dit pas moi, mais il est moi.

Ce que les sens éprouvent, ce que reconnaît l'esprit, n'a jamais de fin en soi. Mais les sens et l'esprit voudraient te convaincre qu'ils sont la fin de toute chose : tellement ils sont vains.

Les sens et l'esprit ne sont qu'instruments et jouets : derrière eux se trouve encore le soi. Le soi, lui aussi, cherche avec les yeux des sens et il écoute avec les oreilles de l'esprit.

Toujours le soi écoute et cherche : il compare, soumet, conquiert et détruit. Il règne, et domine aussi le moi.

Derrière tes sentiments et tes pensées, mon frère, se tient un maître plus puissant, un sage inconnu — il s'appelle soi. Il habite ton corps, il est ton corps. »

Ce pouvoir de pacification, on l'attribue très souvent au moi ; mais, nous dit Zarathoustra, il y a bien plus puissant que ce moi car ce moi, psycho-physique diront les phénoménologues, est lui-même un instrument, qu'il soit sens ou esprit, du grand système de raison dominé par le Soi. Celui-ci habite le corps à la manière d'un sage inconnu : il écoute et cherche avec les yeux des sens et les oreilles de l'esprit. C'est toute l'architectonique kantienne de la connaissance qui est ici remise en cause. Ce Soi, que nous avons déjà évoqué en compagnie de Sartre, c'est l'Autre du Je cartésien si nous prenons la direction du « Je est un Autre » de Rimbaud. Si le Soi « cherche avec les yeux des sens et écoute avec les oreilles de l'esprit », il ne peut s'y réduire car la sensibilité et l'entendement, qui selon Kant président à l'établissement de nos jugements dans leur vérité, n'en sont que les instruments. Ce que les sens nous donne à éprouver et l'esprit à reconnaître n'a pas de fin en soi tout comme ils n'en ont pas eux-mêmes : ils sont vains en eux-mêmes et ne servent que le Soi.

L'œil et l'oreille ne sont, en eux-mêmes, que des fragments du corps ainsi qu'il est dit dans « Rédemption », au livre III et, ajoute Zarathoustra, il n'a jusqu'ici rencontré que des fragments d'hommes. Mais, ainsi qu'il est dit dans « Le voyageur », au livre III, Zarathoustra, qui fut longtemps lui aussi dispersé, a enfin retrouvé l'unité de son Soi :

« Et quelle que soit ma destinée, quel que soit l'événement qui m'arrive, — ce sera toujours pour moi un voyage ou une ascension : on finit par ne plus vivre que ce que l'on a en soi.

Les temps sont passés où je pouvais m'attendre aux événements du hasard, et que m'advierait-il encore qui ne m'appartienne déjà ?

Il ne fait que me revenir, il est enfin de retour — mon propre moi, et voici toutes les parties de lui-même qui furent longtemps à l'étranger et dispersées parmi toutes les choses et tous les hasards. »

(Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra », livre III, « Le voyageur »)

Si Nietzsche récuse le dualisme de Descartes, il en récuse tout autant le substantialisme : le corps, tel qu'il est ici évoqué par Nietzsche, n'est pas la « res extensa » cartésienne, une « chose étendue » qui ne serait animée que mécaniquement par la force de l'âme qui l'habite sans

pouvoir s'y résoudre. Le corps auquel il est fait ici référence est un corps « transfiguré » par la vie qui le caractérise essentiellement. Le corps n'est pas la Monade leibnizienne repliée sur elle-même et privée de fenêtres de sorte que ce qui lui est extérieur est toujours incertain et même hypothétique. Si les sens nous ouvrent au monde en ce qu'il a de visible (on cherche avec les yeux), l'esprit nous y ouvre pareillement par ses oreilles qui ne sont pas de simples capteurs de sons mais du langage lui-même. Si par ses oreilles l'esprit relève du corps comme système de raison, ce n'est pas au sens physiologique : les oreilles de l'esprit sont une métaphore, de même que celles-ci doivent être petites (comme celles d'Ariane) pour que s'y loge un mot avisé. Mais pourquoi notre corps, qui est le plus grand système de raison, a-t-il besoin de notre meilleure sagesse dès lors qu'en lui se trouve bien plus de raison que dans cette sagesse elle-même ?

« Il y a plus de raison dans ton corps que dans ta meilleure sagesse. Et qui donc sait pourquoi ton corps a précisément besoin de ta meilleure sagesse ? »

Ton soi rit de ton moi et de ses cabrioles. « Que me sont ces bonds et ces vols de la pensée ? dit-il. Un détour vers mon but. Je suis la lisière du moi et le souffleur de ses idées. »

Le soi dit au moi : « Éprouve des douleurs ! » Et le moi souffre et réfléchit à ne plus souffrir — et c'est à cette fin qu'il doit penser.

Le soi dit au moi : « Éprouve des joies ! » Alors le moi se réjouit et songe à se réjouir souvent encore — et c'est à cette fin qu'il doit penser. »

A la « lisière du moi » se trouve le Soi : la pensée raisonnante, parce qu'elle est constitutive du moi, est au service du Soi et de son but dont elle le détourne par ses « cabrioles ». C'est le Soi qui souffle au moi ses idées mais il arrive bien souvent que, en dépit des efforts du souffleur, l'acteur improvise son texte et entraîne le Soi sur des chemins de traverse qui s'avèrent être, eu égard au but que s'est donné le Soi, des « Holzwegen », des « Chemins qui ne mènent nulle part », selon la symbolique heideggérienne. Or le moi doit penser, éprouver, expérimenter les idées que lui souffle le Soi de telle sorte que, de ces expériences, le moi serve les buts du Soi comme, par exemple, ceux de ne pas souffrir et de se réjouir le plus souvent. On retrouve ici la conception, développée dans les ouvrages précédents et notamment dans « Le gai savoir », d'une pensée expérimentale. Zarathoustra n'a plus qu'un mot à dire aux contempteurs du corps : c'est par leur mépris qu'ils se rendent estimables.

« Je veux dire un mot aux contempteurs du corps. Qu'ils méprisent, c'est ce qui fait leur estime. Qu'est-ce qui créa l'estime et le mépris et la valeur et la volonté ? »

Le soi créateur créa, pour lui-même, l'estime et le mépris, la joie et la peine. Le corps créateur créa pour lui-même l'esprit comme une main de sa volonté.

C'est le Soi créateur qui crée le mépris et l'estime : aussi, quand ils méprisent le corps, les contempteurs servent leur Soi. Quant à l'esprit qui est « main de la volonté », il est l'œuvre du corps créateur ; la volonté est le propre du corps-Soi et ce dernier ne peut vouloir ce qu'il méprise. Le propos de Zarathoustra annonce, en ses termes, la troisième dissertation ' (« Quel est le sens de tout idéal ascétique ? ») de la « Généalogie de la morale » : l'idéal ascétique, parce qu'il méprise le corps et la vie, est réduit à ne vouloir que le néant.

« Même dans votre folie et dans votre mépris, vous servez votre soi, vous autres contempteurs du corps. Je vous le dis : votre soi lui-même veut mourir et se détourner de la vie.

Il n'est plus capable de faire ce qu'il préférerait : — créer au-dessus de lui-même. Voilà son désir préféré, voilà toute son ardeur.

Mais il est trop tard pour cela : — ainsi votre soi veut disparaître, ô contempteurs du corps.

Votre soi veut disparaître, c'est pourquoi vous êtes devenus contempteurs du corps ! Car vous ne pouvez plus créer au-dessus de vous.

C'est pourquoi vous en voulez à la vie et à la terre. Une envie inconsciente est dans le regard louche de votre mépris.

Je ne marche pas sur votre chemin, contempteurs du corps ! Vous n'êtes point pour moi des ponts vers le Surhumain ! »

Selon Zarathoustra les contempteurs du corps servent leur propre Soi dans sa volonté de disparaître, de mourir en se détournant de la vie. Le Soi qui veut mourir n'est plus à-même d'atteindre à son propre but : « créer au-dessus de lui-même ». C'est pour cette raison qu'il en veut à la vie et à la terre et se réfugie dans un idéal d'autodestruction. Rien n'est plus étranger au chemin que trace Zarathoustra : ceux-là ne sont pas des « ponts vers le Surhumain », autrement dit des hommes car l'homme n'est que cette corde tendue entre l'animalité et le Surhumain. Créer au-dessus de soi-même, c'est précisément s'arracher à l'animalité pour tendre, par la création, vers le Surhumain : tel est le sens de la Rédemption et de la volonté de puissance car vouloir la puissance, c'est toujours vouloir s'élever en se dépassant continuellement soi-même. Le Soi « caché » du corps n'est pas donné d'avance : il est toujours à conquérir par les voies de l'esprit qui n'est que la main de ce vouloir d'élévation en direction du Surhumain.

LA « RAISON » DANS LA PHILOSOPHIE

« Vous me demandez de vous dire tout ce qui est idiosyncrasie chez les philosophes ?... Par exemple leur manque de sens historique, leur haine contre l'idée du devenir, leur égypticisme. Ils croient faire honneur à une chose en la dégagant de son côté historique, sub specie aeterni, — quand ils en font une momie. Tout ce que les philosophes ont manié depuis des milliers d'années c'était des idées-momies, rien de réel ne sortait vivant de leurs mains. Ils tuent, ils empaillent lorsqu'ils adorent, messieurs les idolâtres des idées, — ils mettent tout en danger de mort lorsqu'ils adorent. »

(Nietzsche, « Le crépuscule des idoles »)

La première idiosyncrasie des philosophes, c'est la momification de toute chose, son manque de sens historique ; or dans les « idées-momies » on ne rencontre rien de réel car tout ce qui est devient, ce que, sous l'impulsion de Parménide et des Eléates, la philosophie s'est, au cours des siècles, toujours refusé d'accepter.

« Ce qui est ne devient pas ; ce qui devient n'est pas... Maintenant ils croient tous, même avec désespoir, à l'être. Mais comme ils ne peuvent pas s'en saisir, ils cherchent des raisons pour savoir pourquoi on le leur retient : « Il faut qu'il y ait là une apparence, une duperie qui fait que nous ne pouvons pas percevoir l'être : où est l'imposteur ? » « — Nous le tenons, s'écrient-ils joyeusement, c'est la sensualité ! Les sens, qui d'autre part sont tellement immoraux... les sens nous trompent sur le monde véritable. Morale : se détacher de l'illusion des sens, du devenir, de l'histoire, du mensonge, — l'histoire n'est que la foi en les sens, la foi au mensonge. Morale : nier tout ce qui ajoute foi aux sens, tout le reste de l'humanité : tout cela fait partie du « peuple ». Être philosophe, être momie, représenter le monotono-théisme par une mimique de fossoyeur ! — Et périsse avant tout le corps, cette pitoyable idée fixe des sens ! Le corps atteint de tous les défauts de la logique, réfuté, impossible même, quoiqu'il soit assez impertinent pour se comporter comme s'il était réel ! »... »

C'est ainsi que la philosophie s'attache désespérément à l'illusion de l'être mais, ne sachant le saisir dans la perception, elle doit identifier l'imposteur qui est à l'origine de cette impossibilité. Ce falsificateur de l'être, c'est la sensibilité comme source de nos illusions. Aussi doit-on s'en détacher, se détacher de l'histoire, du devenir pour affirmer l'unicité immuable de l'être. Et surtout, parce que nos sens sont trompeurs, il nous faut mépriser le corps, s'en détacher : le corps n'est-il pas une offense à tous les principes de la logique ? Ultime dérision de la philosophie car le corps est suffisamment pertinent pour se comporter à la manière d'un être réel. La philosophie, parce qu'elle procède d'un rejet de toute foi en nos sens, devient négation de tous ceux qui, agissant comme tels, s'en distinguent par le mensonge : tous ceux-là, nous dit Nietzsche, c'est, au regard d'une philosophie aristocratique, le « peuple » pour lequel la croyance en ce que l'on rapporte être des faits (la religiosité du quotidien) tient lieu de métaphysique (Schopenhauer).

Le texte qui suit est une réponse à une question posée par ma fidèle Argiope en ces termes : « que penses-tu de la critique de Nietzsche par Habermas dans « Le discours philosophique de la modernité » ? »

A vrai dire, je n'en pense pas grand-chose mais, avant de répondre, je voudrais revenir sur la modernité et sur ce que j'en pense moi-même. Incontestablement la mort de Dieu constitue l'un des éléments les plus essentiels de la modernité, le plus essentiel peut-être. Et pourtant Dieu n'est pas tout à fait mort à cette époque ; je dirai que la modernité l'a hospitalisé, entre la vie et la mort, dans une unité de soins intensifs et que la morale persistante a, d'une certaine manière, constitué la pompe à oxygène qui l'a maintenu en vie : l'agonie divine a été accompagnée, mal certainement, d'un idéal ascétique coupable. Quoi qu'il en soit, la modernité a voulu faire de la Raison le nouveau jouet des hommes et tandis que l'homme moderne « jouait à la Raison », le ventre de la modernité ne cessait d'enfler de ses propres fruits. Le 19^{ème} siècle, celui des maîtres penseurs, des prédicateurs et des nouveaux idéologues, n'a fait que préparer, avec des mots choisis, l'enfantement à venir (le livre de Glucksmann, « Les maîtres penseurs », est édifiant à cet égard). C'est le 20^{ème} siècle qui a délivré la modernité de son ventre trop tendu en détournant le cours de l'histoire contre les hommes eux-mêmes : à l'histoire des hommes a succédé l'histoire des monstres. Marxisme, nationalismes, antisémitisme, fascisme, racisme, armes de destruction massive : autant de monstres qui, dans le ventre de la modernité, se sont nourris de son sang et qui, venus au monde, se sont nourris du sang des hommes. Staline, Hitler, Mao, Pol pot, Mussolini, Franco, Pinochet, ... : autant de noms qui, aujourd'hui encore, nous font frémir, les semeurs de mort, les chevaliers de l'apocalypse.

Le glas de la dernière messe vient de sonner : Dieu, un soldat inconnu, est mort sur le champ « d'honneur ». Les ascètes s'apitoient sur leurs souffrances inutiles et tous ceux qui ont pensé que l'existence de Dieu était historiquement liée à la persistance de la morale ne peuvent plus désormais avoir le moindre doute : le 20^{ème} siècle a fait des hommes, serviles chrétiens ou nihilistes de tous les horizons, de la chair à canon. Jamais encore l'homme n'avait connu de la part des « siens » pareille disgrâce. Holocauste et génocides sont devenus les noms de l'homme nouveau, à moins que ce ne soit les noms du dernier homme.

A la fin du 19^{ème} siècle, les penseurs français, des idéologues oserais-je dire, ont fait de Nietzsche l'instrument de leur anticléricalisme et ont vu dans le nihilisme une bonne raison de substituer aux valeurs chrétiennes de nouvelles valeurs, les leurs en l'occurrence. Nietzsche n'a jamais, me semble-t-il, envisagé une telle substitution : là, où certains penseurs comme Deleuze, ont vu une transmutation des valeurs, Nietzsche ne songeait qu'à leur inversion, d'autant plus que remplacer les anciennes valeurs par de nouvelles, quelles qu'elles soient, revenait à persister dans la morale alors que Nietzsche entendait précisément enraciner le nouvel homme, par-delà toute morale : toute morale fondée sur de nouvelles valeurs ne peut conduire qu'à engendrer de nouvelles idoles, c'est-à-dire autant de faux dieux semblables à celui qui fut habillé par le christianisme historique.

J'en viens maintenant à ta question au sujet de la critique d'Habermas et je devrais, non sans un certain dédain, répondre que la critique ne mérite pas d'être relevée. De même je pourrais

bien évidemment couper court à la critique en réaffirmant, après Foucault, que la modernité est un concept qui n'a aucun sens mais, ce faisant, je m'opposerais à Nietzsche lui-même dans la mesure où il a fait de ce concept un usage important. Après avoir consacré 34 pages à la modernité selon Hegel et 41 pages à la modernité selon les jeunes hégéliens, Habermas consacre 26 pages à la modernité selon Nietzsche, un nombre de pages réduit cependant à 15 si on ne tient pas compte des deux premières pages consacrées de nouveau à Hegel et de neuf autres pages consacrées à Bataille et Heidegger : autant dire que, pour Habermas, Nietzsche ne « pèse pas très lourd » parmi les postmodernes. Si on se penche sur les références bibliographiques, ne sont citées parmi les œuvres de Nietzsche que la « Naissance de la tragédie » et la deuxième « Considération inactuelle » ; par ailleurs, dans ces pages consacrées à Nietzsche, Schelling et Schlegel sont cités aussi souvent que l'est Nietzsche : j'avoue ne pas comprendre ces références croisées.

Habermas nous présente Nietzsche comme un anti-hégélien en opposition à ce qui constitue ici-même une grave confusion : s'il l'a certainement lu, Nietzsche n'est pas l'auteur de « La philosophie universitaire », ce pamphlet contre Hegel (et les hégéliens) qui fut rédigé par Schopenhauer. Si on se donne la peine de traverser, avec attention, toute l'œuvre de Nietzsche, on ne peut que constater qu'il fait bien peu de cas de Hegel ; à partir de 1876 (les « Considérations inactuelles III et IV »), c'est Schopenhauer et Wagner qui sont devenus les « bêtes noires » de Nietzsche en raison du nihilisme qu'ils incarnent l'un et l'autre. Par ailleurs s'il est deux philosophes que Nietzsche n'a cessé de combattre, ce sont Socrate et... Kant. La critique du nihilisme européen (livre I de « La volonté de puissance ») s'adresse particulièrement à Schopenhauer et Kant (du reste Schopenhauer s'est toujours affirmé lui-même comme kantien). La lecture que fait Habermas de « La naissance de la tragédie » est exemplaire de sa mauvaise foi : en dénonçant l'étroitesse de l'historicisme, Nietzsche s'autorise un bond en arrière, par-delà l'histoire, jusqu'aux mythes fondateurs, mythes qu'il réinterprète pour les opposer à la modernité et les substituer à la raison elle-même. La raison dialectique, sous l'impulsion de Hegel, a pris corps dans l'histoire elle-même : l'histoire est dialectique, une dialectique qui fait de la Raison l'antithèse du mythe et Nietzsche, en substituant le mythe à la Raison, opère un mouvement dialectique inversé en opposant, contre le sens de l'histoire, la thèse à l'antithèse. Pour ce qui est du sens de la critique nietzschéenne de l'historicisme, je renvoie Habermas à l'analyse et aux emprunts qu'en fait Foucault : ce que dénonce Nietzsche, c'est une relecture a posteriori de l'histoire qui ne peut que conclure à son déterminisme (fut-il dialectique) linéaire et univoque. Nietzsche ne nie pas l'histoire mais substitue à son approche déterministe une approche généalogique. Pour ce qui est du mythe, Nietzsche, par sa formation et son enseignement à l'université de Bâle, est un très grand connaisseur de l'antiquité grecque et l'objectif qu'il se donne, avec sa « Naissance de la tragédie », c'est de retrouver et comprendre les raisons qui ont conduit à l'abandon du sens tragique. C'est la Raison socratique qui a congédié le sens tragique et, pour autant que le sens tragique doive retrouver sa place dans les résonances de l'âme, ce retour du sens tragique ne peut s'opérer qu'en dehors des sphères de la Raison étroite.

Je voudrais citer un premier passage (certes assez long) de la critique d'Habermas qui est particulièrement révélateur de l'incompréhension de Nietzsche par Habermas :

« Cela étant, Nietzsche n'était pas seulement le disciple de Schopenhauer, mais encore le contemporain de Mallarmé et des symbolistes, et un défenseur de l'art pour l'art. C'est ainsi que l'expérience de l'art contemporain, encore radicalisée par rapport au romantisme, imprègne la description du dionysiaque en tant qu'intensification du subjectif jusqu'à l'oubli total de soi. Ce que Nietzsche appelle « phénomène esthétique » se dévoile dans la relation concentrée avec soi-même que développe une subjectivité décentrée, libérée des conventions quotidiennes de la perception et de l'action. Lorsque le sujet se perd, lorsqu'il s'écarte des expériences pragmatiques de l'espace et du temps, lorsqu'il est atteint par le choc de la soudaineté, qu'il voit satisfait le « désir de la vraie présence » (Octavio Paz) et s'oublie dans l'instant dans lequel il se perd ; lorsque les catégories de l'activité et de la pensée sensées se sont effondrées et que les illusions de la normalité routinière ont été dissipées ; c'est alors que s'ouvre le monde de l'imprévu et de la surprise absolue : le domaine de l'apparence esthétique qui ne voile ni ne dévoile, qui, ni apparition ni essence, n'est que surface. »

(Habermas, « Le discours philosophique de la modernité », pages 114-115)

Je commencerai par rafraîchir quelque peu la mémoire d'Habermas : Mallarmé, la figure de proue du Parnasse, c'est-à-dire de ce courant poétique de « l'art pour l'art », enracine son rejet de toute portée signifiante, même symbolique, de la poésie dans le nihilisme hérité de la négativité de la philosophie hégélienne, et plus précisément, après analyse, du second mouvement de la « Science de la logique », négativité du concept pour-soi qui se ressaisit de toutes ses déterminations de concept en-soi. La contemporanéité de Nietzsche et Mallarmé ne suffit pas à justifier qu'ils aient, tous deux, une même conception de l'art poétique.

L'esthétique, selon Nietzsche, ne serait donc qu'une esthétique de surface : décidément Habermas a dû lire une version de « Naissance de la tragédie » expurgée par Socrate lui-même. Nietzsche situe historiquement la perte du sens tragique dans l'œuvre d'Euripide : quelle en est la raison ? Chez des auteurs tragiques comme Eschyle ou Sophocle, le sens tragique nous était révélé grâce à la dualité Apollon-Dionysos dans la mesure où cette dualité était la condition indispensable à la manifestation du sens tragique, ce dernier ne pouvant se manifester que par la médiation d'une forme, d'une esthétique qui soit au vécu tragique la peau (et aucunement la surface) qui, seule, peut le dévoiler comme tragique. Dès l'instant où Socrate, conseiller personnel d'Euripide, séquestre l'esthétique apollinienne dans la sphère de la raison et que l'esthétique est instrumentée par la raison pour permettre un décryptage de l'intrigue, le sens tragique disparaît nécessairement puisque le vécu qu'est censée représenter la tragédie (et non présenter) perd toute résonance. C'est au contraire cette nouvelle esthétique apollinienne qui devient coquille vide, surface inconsistante qui ne dévoile absolument rien : la nouvelle forme apollinienne n'est qu'un voile jeté, un vernis déposé sur la réalité dont la raison socratique entend réfuter le caractère tragique.

Enfin pour ce qui est du dionysiaque, Habermas commet une nouvelle confusion entre le dionysiaque selon Nietzsche et le dionysiaque des « Bacchantes ». Ainsi donc l'être humain en proie à la souffrance, au déchirement, s'arracherait à sa condition d'être souffrant en diluant sa propre subjectivité individuelle dans la subjectivité dionysiaque : le dionysiaque ne serait qu'un moyen d'échapper à soi-même (à son propre destin ?) en se perdant dans une

abstraction esthétique, de telle sorte que le dionysiaque ne serait en fin de compte qu'une pellicule, une forme inconsistante, même pas un rêve ou un état second de type hallucinatoire, qui, d'un coup de thyrses magique, ferait disparaître toute subjectivité individuelle. L'assomption de la vie, en particulier en ce qu'elle a de plus souffrant, ne peut se faire que dans un « oui » à cette vie, une acceptation (qui n'est pas résignation mais condition de possibilités toujours nouvelles), ce que Nietzsche appelle « Amor Fati » et qui n'a strictement rien à voir avec l'art : si l'art permet d'éveiller, en présence de tout ce que véhicule l'existence humaine, le sens tragique de cette existence, il ne l'abolit pas plus qu'il ne cherche, à l'instar de Socrate, à l'occulter. L'art est un dire sur le monde et sur la vie, le dire par excellence en raison de l'unicité de son regard (qu'Habermas confond avec la soudaineté) et il serait vain de vouloir lui trouver d'autres vertus : les artistes ne sont pas des apothicaires.

Un dernier point sur cette citation : la modernité a, selon Habermas, libéré les subjectivités individuelles et Habermas, en référence au « Qu'est-ce que les lumières ? » de Kant, prend soin de distinguer les sphères privées et publiques : la Raison dialectique est le garant de la libre subjectivité des individus. Mais que deviennent ces individus librement subjectifs quand ils sont ballotés par une histoire que son imprégnation par la Raison a rendu elle-même dialectique et déterministe ? Ainsi dès lors que les normes de l'agir humain ne peuvent être fondées qu'en Raison puisque celle-ci est universelle, que subsiste-t-il de nos libres subjectivités ? Dans « Morale et communication », Habermas admet lui-même que la normalisation rationnelle présente des failles et que, en certaines circonstances, les valeurs doivent être substituées aux normes. Foucault et Deleuze auraient-ils trahi en considérant la pensée de Nietzsche comme une philosophie de l'irrationnel ? Expression mal choisie quand la rationalité n'admet d'autre alternative que la folie ! La Raison s'occupe de tout : pourquoi s'occuperait-elle de ce qui, parce qu'il ne serait que le fruit de notre imagination, n'existe pas ? Les larmes qui se sont écoulées sur les joues de « Mon ami au chapeau » étaient pourtant bien réelles : quel est le poids de ces larmes au regard du diagnostic infaillible et froid de la Raison scientifique ? Ont-elles une quelconque vérité, ces larmes absentes de la dialectique transcendantale de Kant ?

Dans la foulée, je citerai un second passage (long également) de la critique d'Habermas :

« C'est pourquoi l'homme de la modernité, qui n'a plus de mythe, ne peut attendre de la nouvelle mythologie qu'une forme de délivrance qui supprime toutes les médiations. Cette version schopenhauerienne du principe dionysiaque donne au programme de la nouvelle mythologie un tour étranger au messianisme romantique ; en effet, il s'agit désormais de se détourner totalement d'une modernité vidée par le nihilisme. Avec Nietzsche, la critique de la modernité renonce pour la première fois à maintenir son contenu émancipatoire. La raison centrée sur le sujet est, pour la première fois, confrontée à l'autre absolu de la raison. A titre d'instance opposée à la raison, Nietzsche invoque les expériences de l'auto-dévoilement vécues par une subjectivité décentrée, libérée de toutes les contraintes de la cognition et de l'activité téléologique, de tous les impératifs utilitaires et moraux. C'est le « déchirement du principe de l'individuation » qui ouvre le chemin par lequel il sera possible de fuir la modernité. Mais si ce déchirement doit être plus qu'une citation de Schopenhauer, il ne peut être authentifié que par l'art le plus avancé de la modernité. Nietzsche ne peut ignorer cette contradiction, parce qu'il arrache l'élément rationnel qui s'affirme dans l'autonomie du domaine de l'art d'avant-

garde, radicalement différencié, au lien qui l'unit à la raison théorique et à la raison pratique, refoulant ainsi cet élément dans un irrationnel transfiguré par la métaphysique. »

(Habermas, « Le discours philosophique de la modernité », pages 115-116)

Voilà des propos que Kant ne renierait certainement pas ! Ainsi donc Nietzsche se trouve obligé d'introduire au sein de la modernité des mythes empruntés à l'antiquité grecque puisque la modernité n'en possède plus : Habermas semble oublier que la modernité a produit, comme toute autre grande période de l'histoire, ses propres mythes : mythe de Faust, mythe du Progrès, mythe de Don Juan, mythe de la Science (avec la religion positiviste de Comte notamment), mythe romantique du jeune Werther,... A ces mythes nouveaux il convient d'ajouter les mythes qui ont traversé l'histoire, comme le mythe socratique par exemple. Notons seulement que ces mythes, hormis le mythe socratique, n'intéressent pas Nietzsche dans la mesure où ils sont autant de produits de la modernité dont Nietzsche voudrait se dégager. Ce qui est surprenant, c'est que cet intérêt de Nietzsche pour le mythe est considéré, par Habermas, comme un héritage de Schopenhauer : comment le vieux philosophe, kantien jusqu'au bout des ongles, aurait-il pu s'abandonner à une telle dérive ? Habermas, on le constate, éprouve de grandes difficultés à considérer Nietzsche comme un penseur autonome, comme le maître de sa propre pensée : il préfère le maintenir dans son éternelle jeunesse de « disciple » de Schopenhauer.

A la lecture du texte d'Habermas, on est en droit de se demander quelle nécessité a poussé Nietzsche à fuir, au moyen du mythe, une modernité que le nihilisme avait vidée ? A quoi bon vouloir fuir ce qui, d'une manière ou d'une autre, a été privé de toute consistance et de toute résonance ? Habermas ne serait-il pas, une fois encore, victime de ses propres confusions ? A-t-il seulement compris ce qu'est le nihilisme ? En a-t-il perçu le polymorphisme ? Si, comme l'affirme Habermas, la modernité est cette époque précieuse qui marque l'émancipation de l'homme, le nihilisme est, à travers ses différentes formes, ce qui s'oppose à cette émancipation : Nietzsche, qui n'a jamais cessé de dénoncer le nihilisme, serait-il, à ce titre, le penseur le plus moderne ? Le nihilisme, comme figure principale de la modernité l'a sans doute vidée de tout ce qu'Habermas a voulu y voir de prometteur mais s'il est bien un penseur qui en a été le témoin le plus affligé, c'est Nietzsche lui-même. Habermas commet une grave erreur en confinant Nietzsche dans sa supposée opposition à la raison dialectique et pour deux raisons : la première est que cette opposition à Hegel ne fut pas celle de Nietzsche mais bien celle de Schopenhauer (l'un des plus grands nihilistes selon Nietzsche) et la seconde est que les oppositions de Nietzsche visaient bien d'autres figures sur lesquelles Habermas fait négligemment l'impasse. La première grande figure du nihilisme selon Nietzsche, c'est bien évidemment la morale chrétienne et il suffit, pour sans convaincre à peu de frais, de lire « L'Antéchrist » ; la seconde grande figure du nihilisme est représentée par le pessimisme de Schopenhauer et sa philosophie de l'en vain et de l'absurde comme seule réponse possible à la mort de Dieu ; parmi les grandes figures du nihilisme selon Nietzsche, on ne peut oublier, et Habermas en sera certainement contrarié, Kant et sa morale à « trois sous » : Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme. Un impératif catégorique fondé sur des « réalités » nouménales qui échappent au pouvoir de la Raison mais que celle-ci est bien obligée d'admettre au titre d'antinomies : la morale chrétienne avait de très mauvaises raisons, celle de Kant n'en a aucune. Se retrouvent

également parmi les figures du nihilisme l'idéal ascétique et le Wagner de « Parsifal » qui fait de l'opéra une messe en l'honneur du Saint Graal et de la chasteté (on ose à peine y croire : sa femme Cosima s'en est-elle consolée ?) ; n'oublions pas la Science, celle qui s'écrit avec un grand « S », la Science jusqu'au scientisme religieux de Comte mais aussi la science déterministe des évolutionnistes de tous bords, Darwin en tête ; Nietzsche n'en pensera pas moins de tous ces déterminismes qui se sont emparés des sciences humaines : la sociologie, l'histoire et toutes les idéologies qu'elles ont engendrées. Et on n'oubliera pas non plus tous ces bouffons de cathédrale qui, à l'instar de Carlyle, vénèrent les grands croyants du fond de leur athéisme. Carlyle ! Habermas, en raison de son manque de sens critique, reste tributaire d'une confusion trop répandue entre les conceptions de Nietzsche et de Carlyle au sujet de l'héroïsme : pour Carlyle, l'héroïsme est l'affaire des masses, du collectif, alors que, selon Nietzsche, les héros sont toujours solitaires. Habermas n'évoque-t-il pas le « déchirement du principe de l'individuation » à l'encontre de Nietzsche : le Surhumain promis à l'humanité par Zarathoustra est, par essence, individuel comme l'est Zarathoustra lui-même, l'unique. Une fois de plus Habermas confond l'humanité au sens de Nietzsche avec un troupeau de bacchantes en état de conscience modifiée par des danses frénétiques : l'extase n'est pas dissolution du subjectif individuel dans la subjectivité impénétrable du dionysiaque, perte du soi dans une espèce d'inconscient collectif mais au contraire élévation de soi jusqu'au partage vécu de la pensée de Dionysos. L'extase est accès à la pensée interdite, arrachement de soi au collectif anonyme ; pourquoi l'extase dionysiaque était-elle réservée aux seules femmes ? Parce que la culture grecque avait fait d'elles des êtres transparents, instruments de l'assouvissement des hommes, des choses domestiques. Le dionysiaque est probablement l'une des premières expressions de l'émancipation des femmes.

Le déchirement sur lequel insiste Habermas n'est en rien une reprise par Nietzsche d'une citation de Schopenhauer ; si on se rapporte au livre IV de « La volonté de puissance », Nietzsche attribue ce déchirement de soi, comme dispersion, à Dionysos lui-même, ajoutant immédiatement que Dionysos, le déchiré, se réunifie sans cesse ; appliqué à l'être humain, ce déchirement n'est pas, comme le suggère Habermas, renoncement au principe d'individuation mais, au contraire, affirmation de ce principe dans une réconciliation du soi déchiré, c'est-à-dire dans l'Amor Fati, un Fatum qui est et ne peut être qu'individuel.

Habermas fait l'impasse sur l'Eternel Retour : cela est d'autant plus surprenant qu'il aurait pu y trouver quelque ressource, une eau supplémentaire à son moulin. En effet, pour peu que l'on s'en tienne à ce que Nietzsche en dit au terme de son « Gai savoir », l'Eternel Retour entendu comme celui de l'identique aurait apporté un argument (de poids ?) à la critique du « déchirement du principe d'individuation » : aucune dimension téléologique dans un Eternel Retour du même, aucune individuation non plus mais un être éternellement reconstitué dans une identité parfaite. Cela dit, l'argument n'aurait pas tenu face aux développements sur l'Eternel Retour que Nietzsche nous présente dans le livre IV de « La volonté de puissance » : l'Eternel Retour, c'est ce « poids le plus lourd », tel qu'il découle de la nature même du monde et des forces qui y sont en présence, que l'individu ne peut supporter qu'en adoptant la posture du Surhumain. Qu'est-ce à dire ? Tout d'abord que l'individu doit se situer par-delà bien et mal, au-delà de toute morale qui vise à maintenir les forces limitées dans un équilibre ; il faut encore que l'individu soit libre, entièrement libre envers lui-même ; à ces exigences (dont le compte

est loin d'être exhaustif : voir l'avant-propos de « L'Antéchrist »), l'individu sera créateur de tout ce qui, par le passé, ne fut jamais seulement pensé et de tout ce qui, dans le futur, est impensable. Qu'Habermas ne se méprenne pas : il ne s'agit pas d'extirper de l'art et de toute forme de création ce qui en serait élément rationnel sous prétexte qu'il ne fut jamais pensé et est, au présent, impensable pour le futur. Il s'agit de faire échec, pour chacun dans son existence individuelle, à la pression de l'Eternel Retour : c'est le monde, qui n'a pas de finalité propre, qui tend, naturellement devrait-on dire, à revenir perpétuellement à l'identique dans un équilibre approximatif ; il appartient à la volonté de puissance d'opposer à l'Eternel Retour une résistance créatrice de l'autre, du non-même.

Il est inattendu qu'Habermas reproche à Nietzsche de refouler l'élément rationnel inhérent à l'art dans un irrationnel transfiguré par la métaphysique : j'entends d'ici les rires soutenus de Nietzsche dans sa misérable tombe à Röcken. Pendant ce temps, depuis le cimetière de Königsberg, on entend Kant applaudir de tous ses os : il y aurait dans l'art nouveau quelque chose de rationnel ! La dernière phrase est tellement lourde d'absurdités qu'on ne peut y répondre que de manière multiple, sans toutefois pouvoir établir entre ces réponses un ordre quelconque de priorité. Nietzsche métaphysicien ! Heidegger l'a probablement cru en faisant de lui, dans son « Nietzsche », le dernier métaphysicien, l'auteur d'une métaphysique de la volonté comme oubli de l'Etre ; cependant, et Arendt l'a bien démontré, cette mésinterprétation, volontaire car guidée par un souci d'instrumentation, procède de la même confusion entre Nietzsche et Schopenhauer : l'auteur de « Le monde comme volonté et représentation », le métaphysicien de la volonté, c'est Schopenhauer et pas Nietzsche. Et en outre la métaphysique nietzschéenne procéderait d'une transfiguration de l'irrationnel dans lequel Nietzsche a refoulé l'élément rationnel inhérent à l'art moderne « d'avant-garde » : le rationnel, chassé par Nietzsche sur le seuil de la porte de l'art, se réintroduit dans la pensée nietzschéenne par la fenêtre laissée ouverte de la métaphysique ou, plus précisément, Nietzsche, l'alchimiste, transfigure l'irrationnel en rationnel par le truchement de la métaphysique, lieu de naissance de la raison moderne. Pour s'en convaincre il suffit d'en référer à la « Métaphysique » de Descartes ou encore au « Discours de métaphysique » de Leibniz, ces deux saints pères de la modernité. Nietzsche n'est pas plus un métaphysicien qu'un névrosé qui refoulerait le rationnel dans l'irrationnel, ce sur quoi la raison moderne n'a aucune prise.

La pensée nietzschéenne est contradictoire dans la mesure où la « déchirure du principe d'individuation » ne peut être authentifiée que par l'art le plus avancé de la modernité, un art en lequel est présent un élément rationnel dont Nietzsche se débarrasse en le refoulant dans les profondeurs abyssales de l'irrationnel. La déchirure nietzschéenne, dont on a déjà parlé, ne peut être authentifiée que par le tribunal de la raison inhérente à l'art moderne lui-même. L'art moderne restitue à la Raison la suprématie dont Nietzsche semblait l'avoir privée : le serpent d'Habermas se mord la queue dès lors qu'il appartient à la Raison d'authentifier ce qui, selon Habermas lui-même, n'est pas de son ressort. Mais quel est cet art, empreint de raison, qui domine la fin de la modernité ? La poésie symboliste de Baudelaire ou de Verlaine annoncent un art nouveau dont on peut constater les premiers germes dans les œuvres littéraires de Rimbaud, de Lautréamont et de Mallarmé, ainsi que dans l'art pictural de Gustave Moreau : le surréalisme. C'est André Breton qui, en 1924, nous en livre la meilleure définition (« Le manifeste du surréalisme ») :

« [Le surréalisme est] un automatisme psychique pur, par lequel on se propose d'exprimer, soit verbalement, soit par écrit, soit de toute autre manière, le fonctionnement réel de la pensée. Dictée de la pensée, en l'absence de tout contrôle exercé par la raison, en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale (... ».

Dès lors que le surréalisme entend réactualiser la dimension poétique de l'art pictural, sa question essentielle est celle de la représentation du non figurable et de l'indicible. L'art qui prend sa naissance durant les dernières décennies de la modernité, le surréalisme, réfute toute forme de contrôle qui serait exercé par la raison et c'est de cet art qu'Habermas attend qu'il authentifie la conception nietzschéenne « irrationnelle » de l'art. Avec le surréalisme, l'art, sous toutes ses formes, devient expression de la pensée et de son fonctionnement réel, « en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale » : le surréalisme situe l'art au-delà de toute morale (Nietzsche ne dit rien d'autre quand il évoque l'Eternel Retour au livre IV de « La volonté de puissance ») mais également en dehors de toute préoccupation esthétique (la fin des canons et de l'art pour l'art qui ne vise que la beauté formelle : ici encore résonne la critique nietzschéenne de la tragédie d'Euripide dans « Naissance de la tragédie »). Nietzsche ne donne pas congé à la Raison mais il en réduit la majuscule en dénonçant sa contingence, tout comme l'avait fait, bien avant lui, Leibniz contre Descartes quand, dans son « Discours de métaphysique », il recourt au principe de « raison suffisante ». Par ailleurs, en extirpant la pensée de l'emprise de la raison, Nietzsche rend à la pensée tous ses droits : la pensée est multiple et ses expressions le sont aussi, de sorte que, quand la pensée s'exprime en dehors des schèmes de la raison, elle s'énonce dans un langage qui est l'Autre du Discours, un langage dont on peut admettre qu'il est non-rationnel mais certainement irrationnel si ce terme est entendu comme un synonyme de la folie. Il s'ensuit que la raison n'a pas d'exclusivité sur l'énonciation du vrai : le vrai peut, en toute légitimité, s'énoncer en dehors de ses schèmes de même qu'on ne saurait exclure que les schèmes de la raison contingente puissent énoncer des contre-vérités.

Eu égard à ce texte, un dernier point mérite d'être soulevé : il concerne les relations de Nietzsche avec le romantisme dès lors qu'Habermas accuse Nietzsche de l'avoir radicalisé. En 1886, Nietzsche rédige son « Essai d'autocritique » qui constituera la préface de la nouvelle édition de « La naissance de la tragédie ». Au paragraphe 6, Nietzsche se lance dans un dialogue avec lui-même au sujet du romantisme dont est empreinte « La naissance de la tragédie » ; il commence par son autocritique :

« Mais, cher monsieur, qu'a-t-on jamais entendu par romantisme si *votre* livre n'est pas romantique ? Est-il possible de pousser plus loin la haine du « temps présent », de la « réalité » et des « idées modernes » que vous ne l'avez fait dans votre métaphysique d'artiste — qui préfère croire au néant et même au diable plutôt qu'au « présent » ? Au-dessous de la polyphonie contrapuntique dont vous tentez de séduire nos oreilles ne gronde-t-il pas une basse fondamentale de colère et de destruction joyeuses ? Une farouche résolution contre tout ce qui est « actuel », une volonté qui n'est certes pas très éloignée du nihilisme pratique, et qui semble dire : « Que rien ne soit vrai, plutôt que *vous* ayez raison, plutôt que triomphe *votre* vérité ! » Écoutez vous-même avec attention, monsieur le pessimiste adorateur de l'art, un seul passage, choisi dans votre livre, ce passage, nullement dénué d'éloquence, le « tueur de dragons », qui semble comme un piège insidieusement tendu aux jeunes esprits et aux jeunes cœurs. Quoi ? N'est-ce pas l'authentique et véritable profession de foi du romantisme de 1830,

sous le masque du pessimisme de 1850 ? Et derrière cette profession de foi n'entend-on pas préluder le finale consacré, en usage chez les romantiques, — rupture, écroulement, retour, et enfin prosternation à deux genoux devant une vieille foi, devant le Dieu ancien ?... Quoi ? Votre livre de pessimiste n'est-il pas lui-même une œuvre de romantisme et d'anti-hellénisme, quelque chose « qui, à la fois, produit l'ivresse et obscurcit l'esprit » en tout cas, un narcotique, un morceau de musique, voire de musique *allemande* ? »

Si, dans « La naissance de la tragédie » Nietzsche s'est abandonné au pessimisme romantique de Schopenhauer et Wagner, ce n'était que pour fuir tout ce qui était actuel et l'auteur admet que, ce faisant, il s'est montré lui-même nihiliste et décadent. A l'autocritique exposée sous forme interrogative, Nietzsche répond immédiatement :

« Cela ne devait-il pas arriver *nécessairement* ? » ... Non, trois fois non ! Ô jeunes romantiques : cela *ne* devait *pas* arriver nécessairement ! Mais il est très vraisemblable que cela *se termine ainsi*, que *vous* finissez ainsi, c'est-à-dire « consolés », comme cela est écrit, en dépit de tous vos efforts pour connaître par vous-mêmes l'énergie et la terreur, « métaphysiquement consolés, » bref, ainsi que finissent les romantiques, *chrétiennement*... Non ! Il vous faudrait d'abord apprendre la consolation *de ce côté-ci*, — il vous faudrait apprendre à *rire*, mes jeunes amis, si toutefois vous vouliez absolument rester pessimistes ; peut-être bien qu'alors, sachant rire, vous jetteriez un jour au diable toutes les consolations métaphysiques, — et pour commencer la métaphysique elle-même ! »

La réponse est suivie d'une citation empruntée au livre IV de « Ainsi parlait Zarathoustra » : au pessimisme romantique, Nietzsche oppose l'optimisme du rire, de la gaieté et de la danse. Quand Nietzsche rédige, également en 1886, la nouvelle préface de « Le gai savoir », il reprend les mêmes propos. C'est dans « Aurore » que Nietzsche marque, avec la plus grande intensité, son opposition au pessimisme romantique. Nietzsche considère le romantisme comme une fuite de la réalité, la recherche d'un idéal inaccessible (voir l'idéal féminin selon Goethe), un pessimisme qui cherche sa consolation dans la douleur elle-même, ce que Nietzsche appelle une « idiosyncrasie de sa propre souffrance ». Citons, dans son entièreté, le paragraphe 370 du « Gai savoir » afin de mieux cerner ce que Nietzsche entend par pessimisme romantique :

« Qu'est-ce que c'est que le romantisme ? Tout art, toute philosophie peuvent être considérés comme des remèdes et des secours au service de la vie en croissance et en lutte : ils supposent toujours des souffrances et des souffrants. Mais il y a deux sortes de souffrants, d'abord ceux qui souffrent de la *surabondance de vie*, qui veulent un art dionysien et aussi une vision tragique de la vie intérieure et extérieure — et ensuite ceux qui souffrent d'un *appauvrissement de la vie*, qui demandent à l'art et à la philosophie le calme, le silence, une mer lisse, ou bien encore l'ivresse, les convulsions, l'engourdissement, la folie. Au double besoin de *ceux-ci* répond tout romantisme en art et en philosophie, et aussi tant Schopenhauer que Wagner, pour nommer ces deux romantiques les plus célèbres et les plus expressifs, parmi ceux que *j'interprétais mal* alors — d'ailleurs en aucune façon à leur désavantage, on me l'accordera sans peine. L'être chez qui l'abondance de vie est la plus grande, Dionysos, l'homme dionysien, se plaît non seulement au spectacle du terrible et de l'inquiétant, mais il aime le fait terrible en lui-même, et tout le luxe de destruction, de désagrégation, de négation ; la méchanceté, l'insanité, la laideur lui semblent permises en quelque sorte, par suite d'une surabondance qui est capable de faire, de chaque désert, un pays fertile. C'est au contraire l'homme le plus souffrant, le plus pauvre en force vitale, qui aurait le plus grand besoin de douceur, d'aménité, de bonté, en pensée aussi bien qu'en action, et, si possible, d'un Dieu qui serait tout particulièrement un

Dieu de malades, un *Sauveur*, il aurait aussi besoin de logique, d'intelligibilité abstraite de l'existence — car la logique tranquillise, donne de la confiance —, bref d'une certaine intimité étroite et chaude qui dissipe la crainte, et d'un emprisonnement dans des horizons optimistes. Ainsi j'ai appris peu à peu à comprendre Épicure, l'opposé d'un pessimiste dionysien, et aussi le « chrétien » qui, de fait, n'est qu'une façon d'épicurien et comme celui-ci essentiellement romantique, — et ainsi j'arrivais à une acuité toujours plus grande dans ce genre de '*conclusions*, si difficile et si captieux, où l'on commet le plus d'erreurs — la conclusion de l'œuvre au créateur, du fait à l'auteur, de l'idéal à celui pour qui il est une *nécessité*, de toute manière de penser et d'apprécier au *besoin* qui la commande. — À l'égard de toutes les valeurs esthétiques je me sers maintenant de cette distinction capitale : je demande dans chaque cas particulier : « est-ce la faim ou bien l'abondance qui est devenue créatrice ? » À première vue une autre distinction semblerait se recommander davantage — elle saute beaucoup plus aux yeux —, je veux dire : savoir si c'est le désir de fixité, d'éternité, d'être qui est la cause créatrice, ou bien le désir de destruction, de changement, de nouveauté, d'avenir, de *devenir*. Les deux désirs cependant, à y regarder de plus près, paraissent encore ambigus, et on ne peut les interpréter que d'après le critérium indiqué plus haut, et préféré, à juste titre me semble-t-il. Le désir de destruction, de changement, de devenir peut être l'expression de la force surabondante, grosse de l'avenir (mon terme est pour cela, comme l'on sait, le mot « dionysien »), mais ce peut aussi être la haine de l'être manqué, nécessaire, mal partagé qui détruit, qui est *forcé* de détruire, parce que l'état de chose existant, tout état de chose, tout être même, le révolte et l'irrite — pour comprendre cette passion il faut regarder de près nos anarchistes. La volonté d'*éterniser* a également besoin d'une interprétation double. Elle peut provenir d'une part de la reconnaissance et de l'amour : — un art qui a cette origine sera toujours un art d'apothéose, dithyrambique peut-être avec Rubens, divinement moqueur avec Hafiz, clair et bienveillant avec Goethe, répandant sur toutes choses un rayon homérique de lumière et de gloire (dans ce cas je parle d'art *apollinien*). Mais elle peut être aussi cette volonté tyrannique d'un être qui souffre cruellement, qui lutte et qui est torturé, d'un être qui voudrait donner à ce qui lui est le plus personnel, le plus particulier, le plus proche, donner à la véritable idiosyncrasie de sa souffrance, le cachet d'une loi et d'une contrainte obligatoires, et qui se venge en quelque sorte de toutes choses en leur imprimant en caractères de feu, *son* image, l'image de *sa* torture. Ce dernier cas est le *pessimisme romantique* dans sa forme la plus expressive, soit comme philosophie schopenhauerienne de la volonté, soit comme musique wagnérienne : — le pessimisme romantique est le dernier *grand* événement dans la destinée de notre civilisation.

Le paragraphe se termine sur une parenthèse, évocation par Nietzsche du pessimisme dionysien, le pessimisme de l'avenir qui est déjà en route :

(Qu'il *puisse* y avoir un tout autre pessimisme, un pessimisme classique — ce pressentiment et cette vision m'appartiennent, ils sont inséparables d'avec moi, étant mon *proprium* et mon *ipsissimum* : cependant mon oreille répugne au mot « classique », il est devenu beaucoup trop usé, trop arrondi, trop méconnaissable. J'appelle ce pessimisme de l'avenir — car il est en route ! je le vois venir ! — le pessimisme *dionysien*).

Ce pessimisme à venir est ce que Nietzsche a de plus propre, ce qui constitue sa plus grande ipséité mais l'auteur entend garder le secret sur la signification de ce pessimisme. Ce pessimisme, qui se différencie radicalement du pessimisme romantique, constitue-t-il la radicalisation du romantisme évoquée par Habermas ? Pour répondre à cette question, il

convient de scruter l'œuvre de Nietzsche afin de découvrir un possible lieu en lequel il soulèverait quelque peu le voile déposé sur ce « pessimisme dionysien » : c'est au paragraphe 7 de la préface du second livre de « Humain trop humain », préface rédigée en 1886 dans le cadre de la réédition des deux livres en seul volume, que Nietzsche soulève un coin de ce voile :

« – Qu'il me soit permis, pour finir de résumer encore dans une formule mon opposition contre le pessimisme romantique, c'est-à-dire le pessimisme des indigents, des mal-venus, des vaincus : il existe une volonté du tragique et du pessimisme qui est un signe de sévérité tout autant que de vigueur intellectuelle (du goût, du sentiment, de la conscience). Avec cette volonté au cœur on ne craint pas ce qu'il y a de redoutable et de problématique dans toute existence : on y recherche même ces qualités. Derrière une pareille volonté se tient le courage, la fierté, le désir d'un grand ennemi. Ce fut là d'abord ma perspective pessimiste, – une nouvelle perspective, comme il me semble ? Une perspective qui, aujourd'hui encore, est nouvelle et étrange ? Jusqu'à ce moment, je m'en tiens à elle, et, si l'on veut m'en croire, tant pour moi que (à l'occasion du moins) contre moi... Voulez-vous que cela soit d'abord démontré ? Mais quoi d'autre avec cette longue préface aurait été... aurait été démontré ? »

Si Nietzsche évoque, dans ce texte, une certaine « discipline de la volonté » opposable au pessimisme romantique, s'il évoque sa nouvelle perspective pessimiste, il ne nous apprend rien encore sur le « pessimisme dionysien » comme tel et nous renvoie à la lecture de la préface dans son entièreté. Le début du premier paragraphe nous indique les raisons pour lesquelles le pessimisme dionysien est ce que Nietzsche a de plus propre : tous ses écrits, affirme-t-il, doivent être antidatés car ils ne font que référer à un vécu personnel qui les a toujours précédés :

« Il ne faut parler que lorsque l'on n'a pas le droit de se taire, et ne parler que de ce que l'on a surmonté – tout le reste est bavardage, « littérature », manque de discipline. Mes écrits ne parlent que de mes victoires : j'y suis, « moi », avec tout ce qui m'était contraire, ego ipsissimus, oui, même s'il m'est permis d'employer une expression plus fière, ego ipsissimum. On le devine : j'ai beaucoup de choses – au-dessous de moi... »

Dans le paragraphe 2, Nietzsche s'explique sur les raisons qui l'ont conduit à vouloir réunir les deux livres en un seul ouvrage : adressé aux esprits libres, « Humain trop humain » se présente comme un ouvrage de saine. C'est la rédaction de « Humain trop humain » qui lui a ouvert les yeux sur ses erreurs passées et sur le moyen d'échapper à sa maladie qui consiste à retomber, de manière récurrente, dans le piège du pessimisme romantique le plus dangereux. Si Nietzsche se présente, sur la fin du texte, comme un pessimiste, c'est précisément parce que, guéri de sa maladie, il peut, à présent, s'offrir le « luxe » de plonger, de temps à autres, dans le pessimisme auquel il s'efforce, par sa seule volonté, d'échapper.

« Les Opinions et Sentences mêlées, comme Le Voyageur et son Ombre, ont tout d'abord été publiées séparément en continuation et appendice de ce livre humain, trop humain que je viens de nommer, « livre dédié aux esprits libres » : c'était en même temps la continuation et la répétition d'une cure intellectuelle, je veux dire du traitement antiromantique tel que l'avait imaginé et administré mon instinct demeuré sain, pour combattre la maladie intermittente dont j'étais atteint : le romantisme sous sa forme la plus dangereuse. Qu'on veuille accepter maintenant, après six ans de guérison, les mêmes écrits réunis comme deuxième volume de Humain, trop humain : peut-être, ainsi réunis, présentent-ils leur enseignement avec plus de

force et de précision, – une doctrine de la santé qu'on pourra recommander aux natures plus intellectuelles de la génération montante, comme disciplina voluntatis. Un pessimiste y prend la parole, un pessimiste qui souvent voulut jeter le manche après la cognée et qui toujours se remit à l'ouvrage, un pessimiste donc, avec la bonne volonté orientée vers le pessimisme, et, de ce fait, qui n'est plus un romantique : comment ? un esprit s'entendant à cette ruse de serpent qui consiste à changer de peau, n'aurait-il pas le droit de donner une leçon aux pessimistes d'aujourd'hui, qui tous se trouvent encore en danger de romantisme ? Et, tout au moins, de leur indiquer comment faire... ? »

Au paragraphe 4, Nietzsche nous apprend que, dans la solitude, il a pris parti contre lui-même et pour tout ce qui le faisait souffrir, de manière à retrouver le chemin d'un pessimisme qui est tout le contraire du bavardage romantique ; chaque moment de doute, nous dit Nietzsche, est une occasion, pour la maladie, de reprendre le dessus et de charger, plus encore notre fardeau : tout allègement, tout relâchement doit être expié durement.

« Solitaire désormais et pernicieusement méfiant envers moi-même, je pris alors, et non sans colère, parti contre moi-même et justement pour tout ce qui me faisait mal et m'était pénible : c'est ainsi que j'ai retrouvé le chemin de ce pessimisme intrépide qui est le contraire de toutes les hâbleries romantiques, et aussi, comme il me semble, le chemin vers moi-même, – le chemin de ma tâche. Ce quelque chose de caché et de dominateur qui longtemps pour nous demeure innommé, jusqu'à ce qu'enfin nous découvriions que c'est là notre tâche, – ce tyran prend sur nous et en nous une terrible revanche à chaque tentative que nous faisons pour l'éviter et pour lui échapper, à chaque décision prématurée, à chaque essai pour nous assimiler à ceux dont nous ne faisons point partie, chaque fois que nous nous adonnons à une occupation si estimable soit-elle, qui nous détourne de notre objet principal, – et il se venge même de chacune de nos vertus qui voudrait nous protéger contre la rigueur de notre responsabilité la plus intime. La maladie est chaque fois le contrecoup de nos doutes, quand notre droit et notre tâche nous paraissent incertains, – quand nous commençons à nous relâcher quelque peu. Chose étrange et terrible en même temps ! Ce sont nos allègements qu'il nous faut expier le plus durement ! Et si, plus tard, nous voulons revenir à la santé, il ne nous reste pas de choix : nous devons nous charger plus lourdement que nous ne l'avons jamais été... »

Au paragraphe 5, Nietzsche nous livre la clé du pessimisme dionysien : tant que l'on souffre, on ne peut prétendre au pessimisme ; en d'autres termes seule la guérison donne accès à ce pessimisme dionysien. Il s'agit d'obtenir, grâce à la guérison, le droit de redevenir occasionnellement pessimiste.

« Car c'est alors que j'ai pu m'arracher cette phrase : « Un homme qui souffre n'a pas encore droit au pessimisme ! » Alors je livrais en moi-même une campagne pénible et patiente contre le penchant foncièrement antiscientifique de tout pessimisme romantique, qui veut transformer quelques expériences personnelles en jugements universels, les amplifiant jusqu'à vouloir condamner le monde... »

« L'optimisme en vue d'une guérison, pour avoir le droit de redevenir pessimiste une fois ou l'autre, comprenez-vous cela ? »

En menant la guerre contre le pessimisme romantique, c'est la vie qui, au bout du compte, s'offre à nous en nous rendant notre « tâche », c'est-à-dire cette rigoureuse volonté de nous extirper de la maladie du pessimisme romantique récurrent :

« La vie elle-même nous récompense de notre volonté opiniâtre vers la vie, de cette longue guerre, telle que je l'ai menée alors, contre le pessimisme de la lassitude ; elle nous récompense déjà de tout regard attentif que lui jette notre reconnaissance, qui ne laisse échapper aucune offrande de la vie, fût-ce même la plus petite et la plus passagère. Elle nous rend en retour la plus grande offrande qu'elle puisse donner, – elle nous rend notre tâche. »

En première lecture, l'argumentation nietzschéenne laisse songeur : par la mise en œuvre d'une discipline de la volonté, on parvient jusqu'à la guérison de cette maladie du pessimisme romantique et, une fois que l'on ne souffre plus, on est en droit d'être pessimiste. Être optimiste en vue d'une guérison pour être en droit de redevenir pessimiste, sujet à un pessimisme qui n'a rien de commun avec les hâbleries du romantisme. Pourquoi Nietzsche, par un exercice éprouvant de la volonté, veut-il se donner le droit au pessimisme alors que sa « tâche » consiste précisément à s'arracher à un pessimisme qui est celui du romantisme ? Quel bénéfice entend-t-il tirer de ce droit au pessimisme dionysien ? En quoi ce pessimisme dionysien, jusqu'ici assez mal défini, constitue-t-il un remède opposable au pessimisme romantique ? S'il faut être fort, de la force du Surhumain, pour pouvoir être pessimiste, en quoi consiste ce pessimisme ? Nietzsche nous dit à son sujet qu'il est en route, qu'il va venir mais qu'est-ce qui est sur le point de venir et que nous ne pourrions accueillir que dans le pessimisme ? De toutes les souffrances, celles qui furent surmontées nous ont ouvert le droit à ce pessimisme dionysien : existe-t-il une souffrance insurmontable qui ne pourra que susciter notre pessimisme à condition d'en avoir le droit ? Et que peut bien signifier avoir droit au pessimisme ?

Avoir droit au pessimisme dionysien signifie être en mesure d'affronter un pessimisme inéluctable, être suffisamment fort, de cette force surhumaine, pour supporter le poids le plus lourd, un poids inévitable et insurmontable qui ne peut susciter, pour cette raison même, qu'un pessimisme chez celui qui, tôt ou tard, s'y trouvera confronté. Celui qui n'est pas assez fort, celui qui n'a pas su guérir de toutes ses autres souffrances, dès qu'il sera confronté à ce poids le plus lourd, ne sera pas en mesure de le supporter ni de supporter le pessimisme que ce poids engendrera nécessairement ; à défaut de pouvoir le supporter, n'en ayant pas le « droit » car n'y étant pas préparé, il ne pourra que vaciller dans l'autre forme du pessimisme : le pessimisme romantique.

COGITO ERGO SUM

« Cogito ergo sum » : Je est par la pensée !

De qui se dit un autre parole est insensée :

C'est ainsi que Rimbaud à l'enfer s'est livré,

Jugeant qu'à notre monde il ne fut qu'étranger.

En pensait-il un autre dont on l'avait privé ?

« La vraie vie est absente » aimait-il raconter :

Poète, de quelle présence ton esprit tourmenté

A tissé tes regrets et ton désir brisé ?

Est-il à qui trop pense motif de se tromper

S'il est vrai que nos sens aiment à nous égarer ?

De dérégler les tiens et de l'encrapuler,

As-tu, maudit poète, le plus beau déniché ?

C'est à nos seules raisons que s'avoue la beauté :

Le reste n'est que mensonge, sottise et impiété !

Tu le savais pourtant, au collège enseigné,

Mais déjà tu rêvais d'autres lieux cheminer.

Et tu devins bohème, amant de tes souliers,

Un errant sans bagage, au pantalon troué ;

Tu frayais dans la rime, par une Muse inspirée,

Et pleurais, sans y croire, ta raison révoltée.

Car il n'est pas d'offense à vouloir raisonner :

La folie n'a que faire de nos moindres pensées !

La vie est un barbare dont il faut se garder,

Disait Schopenhauer, de son rire enivré.

C'est qu'il riait de tout, ce démon retiré

Dans les plis d'une Raison qu'il pensait enchantée :

Les représentations sont nos meilleurs geôliers

Quand le monde est visage d'une cruelle volonté.

Que vaut ce que Descartes avait imaginé :

La foi est un vouloir de l'esprit dispensé !

Si au fond des églises se tiennent les insensés,

C'est que de bien plus sots les y ont précédés.

Si la vie nous accable, tel qu'on doit l'y prêcher,

Il nous vient par la mort salut à mériter ;

La Raison qui s'y frotte ne veut le contester

Car vouloir est un autre de ce qu'on doit penser.

Je est par la pensée, Dieu par la volonté :

Aussi quand la Raison sur croire veut se pencher,

Elle n'y voit que délire, un monde halluciné

Qu'on bâtit des remords de n'être pas assez.

Qui a plongé sa tête en ce monde arriéré
N'éprouve de l'existence qu'absurde et vanité ;
Le vieux Schopenhauer se met à ricaner :
«On ne trouve aucun bien à devoir exister ! »
Aucun dieu n'est le fruit de notre volonté :
C'est ce dont, cartésius, tu n'as eu la pensée !
De ce dieu qu'il existe tu croyais le prouver
Mais s'il n'est qu'un vouloir, tu n'en peux rien montrer.

Et pas plus que tu es de simplement penser :
De celui que tu veux, tu tiens ta vérité !
Bien plus loin que tes sens, la Raison t'a trompé :
Dieu n'est rien que l'on pense ni qu'on croit désirer.

Tu as gravé ton nom dans la Modernité :
Le manchot philosophe, ainsi Kant fut nommé,
Dit que ton Cogito des juges est cuisinier,
Qui doit toutes les sentences pouvoir accompagner.

« Je suis celui qui est » par Dieu fut annoncé :
« Je suis », tel est son nom, vient-il de sa pensée ?
Des Célestes de l'An, aucun n'y a songé,
N'apportant que lumière quand l'hiver est passé.

Les dieux sont de retour qui portent la Clarté
Quand il n'est que poussière dans l'âtre des foyers ;
Les Anges de la maison du feu sont les bergers :
Quand reviennent les Célestes, ils peuvent se retirer.

Car voici que la terre de son manteau glacé
Abreuve le réveil de sa fécondité ;
Vient le temps du semeur dont le grain déposé
Dans les plis de la terre bientôt pourra germer.

Ce sont les dieux d'antan, par d'autres déclassés,
Qui rythment les saisons et font le blé pousser ;
On les croyait perdus, des mémoires effacés :
Si loin est le plus proche en l'Esprit demeuré.

Quand l'homme est un Ouvert au murmure adressé,
Silence dans la parole qu'un poète a fondé,
C'est alors que demeure ce qui semblait cesser,
Voix d'une Libre Etendue des dieux et du Sacré.
Il disait « Dieu est mort ! Nous tous l'avons tué »,
L'insensé dans la foule, une lanterne allumée ;
Ils riaient en concert, feignant de s'en moquer :
« Ton Dieu s'est-il enfui ? Où peut-il se cacher ? »

L'avaient-ils entendu d'ainsi le mépriser ?

A leurs oreilles trop longues plus rien n'est avisé :

La Raison a de l'âne la faveur de brailler :

Les rois n'ont de sujet que ce vaillant bête.

C'est pour fêter cet âne que font communauté

Des hommes les supérieurs à la table invités

Du grand Zarathoustra aux larmes déversées

Sur la folie de ceux qu'il pensait les derniers.

Qu'on s'enivre du vin dont la bête est chargée

Mais il n'est pas de pain qu'on peut si hait brasser ;

Discourt un enchanteur de sa Raison lassé :

« Il vous faut des agneaux tout le sang déverser ! »

Infâme est la Raison sous ces mots déguisée :

Si les dieux ne sont plus, qui digne peut s'en montrer

Quand c'est aux pieds d'un âne qu'on vient se prosterner ?

De ce dernier divin, est-il braiement sacré ?

Et jouit le dernier homme du fruit de sa pensée :

Quand on fait dieu d'un âne, on est son palefrenier !

Foutaise ! Zarathoustra voulait son dieu danser

Et l'esprit de lourdeur de son rire écraser.

Or l'homme est trop sévère pour ce dieu mériter

Et l'esprit de sérieux n'a rien à convoiter ;

Trop faible est la Raison qui compte sans méditer :

Ne peut venir un dieu qui serait calculé !

« La Raison me suffit » croyait Faust endiablé :

Du diable c'est Marguerite qui l'a pourtant sauvé !

La logique est démon qui tout veut ordonner

Et figer notre monde dans son représenté.

C'est alors que la vie se joue dans la pensée,

Sur la scène d'un théâtre où l'homme est simulé ;

Les mots sont la matière de ce monde erroné :

Dans le jeu des répliques Raison nous est donnée !

Sans doute qu'un dieu est mort : des hommes l'on crucifié !

« Combien d'autres possibles ? » doit-on se demander :

Il est des dieux qui vont, reviennent comme des marées

Et d'autres qui s'enfuient, par l'Histoire déchirés.

Or la voix des Célestes rapporte leur Clarté

Au printemps de la terre et aux hommes la gaieté

De quitter leur sommeil et le ciel embrasser

Car en nos cœurs battants un dieu nous est donné.

LE CARTESIUS

A la « Res extensa » s'ajoute celle du penser ;

Nous voici donc deux choses : un vivre, un cogiter.

De ce qui les sépare, un pli n'est quiddité

Mais le conceptuel d'une Monade étagée !

Si bien qu'en la matière est-il esprit caché

Qu'il doit de la Raison en gravir l'escalier.

Si les mots sont fuyants de leur mal-désigné,

Sont-ils d'une autre chose le signe approprié ?

On se dit par l'usage qu'ils viendront à coller

Et suffire à la chose qu'on voudrait désigner ;

De tous ceux qu'on prononce, lequel dit la pensée,

Aussi bien que lui seul convient à l'habiller ?

S'il est un pareil mot que l'on doit sanctifier,
Nous revient de l'Histoire qu'il ne fut pas trouvé.
Et on le cherche encore, ce vocable sacré :
Se pourrait-il qu'un homme, un jour, puisse l'inventer ?

Dans le corps git l'esprit qui se doit d'y rester :
Il n'est pas un dépli dont il peut se frayer
Un aller vers ailleurs dont sa chair l'a privé :
La Nature et l'Esprit sont d'un Même héritiers.

Cependant la matière a vœu de se hausser
Et d'emporter la vie jusqu'à l'immensité
Où l'Etre est déraison et de folie frappé,
Folie que devienne Soi ce qui reste impensé.

Si Descartes a de l'homme sa nature fragmenté,
Demain sera couture d'un hier déchiré
Car il suffit d'un fil, Ariane l'avait pensé,
Pour que d'un labyrinthe nous revienne l'égaré.
Fut-il un Minotaure qui tous a dévorés

En aliénant du corps ce qui en est pensée ?

Descartes avait des siens le péril annoncé :

Qui oublie sa nature renonce à exister.

C'est ainsi que des hommes un destin fut tracé :

Les contempteurs du corps ont l'esprit désarmé ;

S'il est de sang privé, l'humain n'est plus qu'idée,

Au Royaume de Platon un concept enchainé.

L'esprit n'est pas bien lourd s'il est de chair privé :

Son poids est d'une idée la valeur mesurée.

Or que vaut cette idée qui ne peut s'incarner ?

Un joli rêve sans doute, par le matin brisé !

Cogito ergo sum ! Me voici donc pensée :

Elle me vient à son heure, méprise de s'annoncer

Et moi je la recueille comme un précieux donné

Car c'est par Dieu lui-même qu'elle m'arrive éclairée.

Si une sagesse divine m'est alors adressée,

Il m'y faudra deux jambes pour ailleurs la porter,

Une paire de lèvres qui me puissent répéter

Ce qui, de l'intérieur, une voix m'a délivré.

Or il n'est d'intérieur, on doit s'en contenter,
Que ce corps sans organes, un rien d'une peau caché ;
On dit cela suffire pour qu'en naisse une pensée :
Après tout du néant un autre peut germer.

«La pensée n'est pas rien, me confie l'initié,
Quand elle est de concepts par le divin parée. »
Si Dieu est un bavard qu'il me faut écouter,
Qu'il me prête une oreille où ses propos verser.

Or Dieu n'est pas contraire : des hommes il a pitié !
Et voici qu'une oreille d'un seul coup m'a poussé ;
Le Verbe s'est éclairci, sur le tympan frappé :
J'en perçois tous les mots et quasiment l'idée.
Il lui faudrait derrière une cervelle accrocher
De sorte que je comprenne ce qu'il me veut dicter ;
A Dieu tout est possible : il suffit de prier !
C'est ainsi qu'un cerveau dans mon crâne s'est glissé.

J'écoute et je comprends du divin le phrasé :
Qu'il m'accorde les jambes qui sauront emporter
Jusqu'au bout de la terre parole autant sacrée,
Pour autant que chaque homme ait corps où m'adresser.

A cet instant Descartes revient de sa nuitée :

«Je n'ai jamais de corps un seul voulu priver,

Tout corps a de l'esprit la faveur d'exister

Mais ils n'ont de commun en leur proximité.

Ainsi la bête a corps mais n'en peut rien penser

Car elle fut de Raison par les dieux dispensée ;

Raison ! La messe est dite, l'orant peut s'en aller :

A quoi bon demeurer d'où l'homme s'est retiré ?

Car c'est d'un à-venir que l'on s'est absenté :

La Raison ne déploie que du prédestiné !

C'est une « Logique du sens », credo de l'exister :

Il n'est pas de hasard quand tout est bien pensé.

« La Raison nous suffit », disait un mal peigné,

Car Dieu, dans nos méandres, a son chemin tracé,

De sorte qu'à tout mal un bien doit s'opposer,

En effacer les pas, au sublime nous mener.

C'est Monsieur de Leibniz qui ose ainsi penser,

Plus profond que Descartes, moins que nos libertés ;

Si la Monade est coiffée et son dedans plissé,

Il n'y est pas matière que l'on peut dépouiller.

Dépouiller de l'Esprit en ses veines écoulé,
Car l'Esprit n'a demeure que dans l'approprié ;
S'il est un distinctif en cette propriété,
C'est qu'en toute chose l'Esprit devient un singulier.

Il manque à la Raison ce peu d'humilité
Qu'elle ne peut de l'étant en saisir le fondé,
Non pas la cause divine qui tel l'aurait pensé
Mais son appartenance à l'Etre communié.

Or il faut bien que l'Etre soit un jour dénommé
Car d'en faire trop le tour, de tout mot l'encombrer,
Heidegger, le disant, rien n'en put énoncer :
Sur les bords de l'abîme il n'osa pas danser.

Or si dans un poète qui ne craint de tomber,
C'est qu'il a de l'abîme déjà le fond sondé ;
Il revient de l'enfer, ce conteur enjoué,
Nous en dire la détresse, le tragique familier.

Et c'est d'un pied alerte qu'il se met à danser :
Il sait la Rédemption de nos âmes affligées !

Assis parmi les dieux, s'y lavant de Sacré,

Il raconte des Célestes une rivière de Clarté.

Or que nous peut l'en-Haut si l'âtre est consumée,

Si l'Ange de la maison a son feu délaissé ?

Que peuvent à notre histoire les mots de la pensée

Si de nos corps éteints elle se dit séparée ?

Que sait le Cartesius de ce qui l'a trompé ?

« Ce sont les sens, dit-il, car Dieu nous est allié :

Si l'or est de penser ce qu'il nous a dicté,

A quoi bon le sentir, le voir et le toucher ? »

Il me revient ce fruit qu'il m'a plu de manger ;

Quand au plaisir des lèvres mon œil fut associé,

J'ai brisé ma lanterne devant le fruit rongé :

Les vers n'ont de saveur quand ils sont éclairés.