

## Nietzsche, le polythéisme et la parodie

Parler de Nietzsche aujourd'hui revient à s'aventurer dans le pire des guépriers, d'autant que beaucoup d'esprits se réclament plus ou moins naïvement de lui maintenant que certains phénomènes récents paraissent avoir concrétisé à nos yeux ce qui, hier, ne semblait encore que du domaine de la spéculation. Il semblerait que désormais tout ce que Nietzsche voulait abattre soit vraiment abattu — et que revenir sur certains problèmes serait ignorer qu'ils sont dépassés. Mais ce dont il s'agit, en somme, c'est justement de distinguer la *présence* d'un esprit parmi nous, indépendamment des tâches qu'il s'était prescrites, donc de ne pas confondre le fond même des aspirations momentanées de Nietzsche avec pareilles aspirations plus ou moins « réalisées. »

A plus forte raison est-il on ne peut plus risqué de parler de la parodie et du polythéisme chez Nietzsche ; on ne voit pas, de prime abord, le rapport de ces deux termes entre eux, en fonction de Nietzsche ; et, d'autre part, si pour quelques-uns surtout le nom de Nietzsche reste inséparable de la parole : *Dieu est mort*, il semblera surprenant qu'à propos de Nietzsche j'en vienne à parler de la religion de *plusieurs* dieux, alors que les esprits ne se comptent plus aujourd'hui pour lesquels non seulement le nom de Nietzsche ne signifie rien d'autre que cette parole, en soi épouvantable, mais encore pour lesquels il n'y avait pas même besoin de Nietzsche pour savoir que tous les dieux étaient morts. Et peut-être aurais-je l'air de me servir de Nietzsche pour démontrer en revanche l'existence non pas seulement d'un seul, mais de plusieurs dieux et de légitimer bien mal à propos le polythéisme ; et, jouant sur les mots, je n'échapperai pas au reproche, sous prétexte de montrer le sens de la parodie chez Nietzsche, de faire moi-même de la parodie, et donc de parodier Nietzsche.

Si je devais prêter à pareille confusion, j'aurais tout de même fait sentir une chose : à savoir que, pour autant que l'on est amené à interpréter la pensée d'un esprit que l'on cherche à comprendre et à faire comprendre, il n'en est point qui, autant que Nietzsche, amène son interprète à le parodier. Et non seulement les interprètes épris de sa pensée, mais aussi ceux-là même qui s'évertuent à le réfuter comme

un esprit dangereux ; Nietzsche lui-même exhortait l'un de ses premiers commentateurs — personne n'avait encore parlé de lui — à se départir de tout pathos, à ne point prendre parti en sa faveur, à opposer une sorte de résistance ironique pour le caractériser.

Or, on ne saurait éviter ici d'être victime d'une sorte de ruse ni de tomber dans le piège inhérent à l'expérience et à la pensée de Nietzsche même ; et, à moins qu'on ne fasse simplement œuvre d'historien comme l'a su faire Andler, dès qu'on cherche à élucider sa parole, on lui fait toujours dire plus qu'il ne dit et moins qu'il ne dit ; et cela non pas au sens où cela arrive communément pour toute autre pensée, par un simple défaut d'optique ou bien parce qu'on aurait raté un point de départ déterminé, mais on lui fait dire plus qu'il ne dit en se l'assimilant, ou moins qu'il ne dit en le rejetant ou en l'altérant, pour la simple raison que, à proprement parler, il n'y a guère de point de départ ni exactement de point d'arrivée. Les contemporains et les amis de Nietzsche pouvaient suivre une évolution depuis la *Naissance de la Tragédie* au *Voyageur et son Ombre* et *Au Gai Savoir* et du *Zarathustra* jusqu'au *Crépuscule des Idoles*. Mais, nous autres, qui disposons des écrits de jeunesse et de toute l'œuvre posthume avec *Ecce Homo*, non seulement nous avons pu suivre les ramifications de sa postérité et assister jusqu'à l'imputation faite à Nietzsche des récents bouleversements historiques, mais encore nous pourrions constater une chose, et je pense qu'elle n'est pas sans importance : Nietzsche, qui fut tout de même professeur de philologie à Bâle, donc un universitaire avec des ambitions pédagogiques tout à fait certaines, Nietzsche a développé non pas une philosophie, mais, en dehors des cadres de l'université, les variations sur un thème personnel, menant une vie de simple particulier egrotant ou convalescent, amené à villégiaturer de plus en plus dans les stations climatiques au sein du plus grand isolement intellectuel, livré ainsi de la façon la plus propice à sa seule audition.

Cet universitaire, formé aux disciplines de la science pour enseigner et pour former d'autres hommes, se voit amené à enseigner l'*inenseignable* : cet inenseignable, ce sont des moments où l'existence, échappant aux délimitations qu'apportaient les notions d'histoire et de morale dont découlent ordinairement un comportement pratique, se révèle comme rendue à elle-même sans autre but que de revenir sur elle-même : alors toutes choses paraissent à la fois nouvelles et fort anciennes ; tout est possible et tout est immédiatement impossible ; et il n'y a pour la conscience que deux moyens : ou bien se taire, ou bien le dire ; ou bien ne rien faire, ou bien agir pour imprimer à l'ambiance quotidienne le caractère de l'existence rendue à elle-même ; ou bien se confondre dans l'existence ou bien la reproduire.

Cet inenseignable, il l'a tout de suite atteint dans sa solitude, sous les espèces de ses idiosyncrasies — c'est-à-dire qu'en se décrivant lui-même

comme un convalescent ayant souffert du nihilisme irrésolu de son époque et ayant résolu ce nihilisme — jusqu'à remettre en vigueur la notion de *fatum* — il a saisi le fond même de l'existence, vécue en tant que fortuite, c'est-à-dire en tant que l'existence qui, en lui, se nomme fortuitement Nietzsche ; et donc aussi la nécessité d'accepter comme sa propre fortune, ainsi que le veut le sens même de ce mot, cette situation fortuite ; ce qui revient à une décision en faveur de l'existence de l'univers n'ayant d'autre but que d'être ce qu'elle est.

Cette appréhension de l'existence, qui n'est autre chose que l'appréhension de l'éternité, Nietzsche les reconnaît dans les simulacres de l'art et de la religion, et il voit aussi que ce même mode d'appréhension est sans cesse *niée* par l'activité scientifique qui explore l'existence sous ses formes tangibles pour construire un monde praticable et vivable. Nietzsche se sent solidaire de l'une et de l'autre de ces deux attitudes devant l'existence, celle du simulacre, et celle de la science qui déclare *fiat veritas pereat vita*.

*Et ainsi il en vient à mettre le simulacre dans la science et la science dans le simulacre : en sorte que le savant puisse se dire : qualis artifex pereo !*

Nietzsche est en proie à une révélation inélucidable de l'existence qui ne saurait s'exprimer autrement que par le chant et par l'image. En lui une lutte s'engage entre le poète et le savant, entre le visionnaire et le moraliste, l'un cherchant à disqualifier l'autre à tour de rôle. Cette lutte est suscitée par le sentiment de responsabilité morale à l'égard des contemporains ; les différentes tendances, les différentes attitudes qui se disputeront la conscience de Nietzsche vont durer jusqu'à ce qu'un événement capital se produise : Nietzsche s'extériorise dans un personnage, une véritable *dramatis persona* : Zarathustra — personnage qui n'est pas seulement le produit d'un dédoublement fictif, mais en quelque sorte un défi de Nietzsche visionnaire à Nietzsche professeur et homme de lettres. La fonction de ce personnage est complexe : d'une part, c'est le Christ tel que Nietzsche le comprend secrètement et jalousement, mais, d'autre part, en tant qu'il est l'Accusateur du Christ traditionnel, il prépare la voie à l'avènement de Dionysos philosophos.

Les années durant lesquelles se faisait le Zarathustra, mais avant tout celles qui suivirent sa naissance, furent pour Nietzsche « *un état de détresse sans pareil. On paye chèrement le prix d'être immortel : on en meurt plus d'une fois de son vivant. Il est quelque chose que je nommerai la rancune de la grandeur : toute grande chose, œuvre, action, une fois accomplie, se retourne infailliblement contre son auteur. Du fait même de l'avoir accomplie, il se retrouve faible — il ne supporte plus son action, il n'ose plus la regarder les yeux dans les yeux. Avoir derrière soi quelque chose que jamais on n'eût dû vouloir, quelque chose en quoi se noue le destin de l'humanité — l'avoir dorénavant sur la conscience — voilà qui écrase....* »

Zarathustra, bien entendu, était latent dans les œuvres antérieures ;

mais ce n'est pas seulement la création, la présence des chants ineffables du poème qui importe pour la vie de Nietzsche ; ce qui désormais va être déterminant sera la plus ou moins grande identification de Nietzsche avec cette physionomie qui, pour lui, constitue une sorte de promesse, une résurrection, une ascension : Zarathustra est en quelque sorte l'astre dont Nietzsche ne sera lui-même que le satellite ; bien mieux, dirai-je, Nietzsche, après avoir frayé la voie au triomphe de Zarathustra, restera à l'arrière sur une position sacrifiée au cours d'une retraite victorieuse. Comme il le dit lui-même, il va chèrement payer cette création : Zarathustra figure l'immortalité de Nietzsche, *cette immortalité dont on meurt plus d'une fois de son vivant*. Lorsque Nietzsche parvient à séparer de lui-même Zarathustra et le peut ainsi rencontrer comme une réalité supérieure, mais encore inaccessible, le monde des apparences qui fut créé en six jours au sortir de la fable divine disparaît avec le monde vrai : car en six jours le monde vrai est redevenu fable. Nietzsche jette un regard rétrospectif sur cette refabulisation du monde vrai disparaissant en six jours ou six périodes qui sont à l'inverse des six jours de la création du monde. C'est là ce qu'il retrace dans le Crépuscule des Idoles dans un aphorisme intitulé : *Comment le monde vrai finit par devenir fable*.

Voici ce passage :

1. Le monde vrai accessible au sage, aux hommes pieux, vertueux — ils vivent en lui, ils sont eux-mêmes ce monde vrai. (Forme la plus ancienne de l'idée... paraphrase de la thèse : moi, Platon, je suis la vérité.)

2. Le monde vrai, inaccessible maintenant, mais promis au sage, au pieux, au vertueux, au pécheur qui se repent. (Progrès de l'idée : elle s'affine, se fait plus ambiguë, insaisissable... elle devient chrétienne...)

3. Le monde vrai, inaccessible, indémontrable, impromettable, mais déjà conçu en tant que consolation, obligation, en tant qu'un impératif. (Le vieux soleil brille encore dans le fond, mais au travers de la brume et du scepticisme : l'idée s'est sublimée, a pâli, s'est fait nordique, kœnigsbergienne.)

4. Le monde vrai — toujours inaccessible ? En tout cas, on n'y a pas encore accédé. Et pour autant qu'on n'y accède point, le monde vrai reste inconnu. Aussi n'est-il ni consolant ni rédempteur, ni n'engage-t-il à aucune obligation : à quoi pourrait bien nous lier quelque chose d'inconnu... (Matin maussade. Premier bâillement de la raison. Chant du coq du positivisme.)

5. Le monde vrai — une idée qui ne sert plus de rien, dépourvue même d'obligation — une idée superflue, par conséquent une idée réfutée : supprimons-la ! (Claire journée : ... retour au bon sens et à la gaieté : Platon rougit de honte ; tollé diabolique de tous les esprits libres.)

6. *Nous avons supprimé le monde vrai ; quel monde subsiste alors ? Le monde des apparences ? Nullement : avec le monde vrai nous avons du*

*même coup supprimé le monde des apparences ! (Midi : instant de l'ombre. la plus courte ; fin de la plus longue erreur : Incipit Zarathustra.)*

Avec le monde vrai, nous avons supprimé le monde apparent ; le monde vrai—(platonicien, chrétien, spiritualiste, idéaliste, transcendant)—servant de référence au monde apparent, ayant disparu, l'apparence à son tour disparaît ; ce n'est pas que le monde puisse, d'apparent qu'il était, devenir le monde réel du positivisme scientifique ; le monde devient fable, le monde tel quel n'est que fable : fable signifie quelque chose qui se raconte et qui n'existe que dans le récit ; le monde est quelque chose qui se raconte, un événement raconté et donc une interprétation : la religion, l'art, la science, l'histoire, autant d'interprétations diverses du monde, ou plutôt autant de variantes de la fable.

Est-ce à dire que nous avons affaire ici à un illusionnisme universel ? En aucun cas. La fable, disais-je, est un événement qui se raconte, il se passe ou bien il a dû se passer quelque chose : et, en effet, une action se déroule et elle se raconte d'elle-même, mais si on ne se contente pas d'écouter et de suivre et que l'on cherche à reprendre pour discerner si derrière le récit il n'y aurait pas *tel ou tel moment* qui diffère de ce qu'on entend raconter, alors tout vient à s'interrompre et de nouveau il y aurait un monde vrai et un monde apparent. Nous avons vu comment le monde vrai et le monde apparent sont devenus fable ; or, ce n'est pas pour la première fois. C'est là ce qu'indique la mention : *midi*, heure de l'ombre la plus courte. A partir de midi, tout recommence et donc aussi le monde antique, c'est-à-dire les interprétations passées : l'heure de midi dans l'antiquité était une heure à la fois faste et néfaste, heure non seulement de la suspension de toute activité sous l'éclat aveuglant du soleil, mais aussi heure des visions interdites suivies de délire. A partir de midi, le jour décline jusqu'aux ténèbres ; mais, à travers ces ténèbres, nous guidera jusqu'au minuit profond le maître de la fable, Zarathustra.

Fable, *fabula* procède du verbe latin *fari* à la fois prédire et divaguer, prédire le destin et divaguer, car *fatum* le destin est également le participe passé de *fari*.

Ainsi quand on dit que le monde est devenu fable, on dit également qu'il est le *fatum*, on divague, mais en divaguant, on vaticine, et l'on prédit le destin ; toutes choses que nous retenons ici en raison du rôle de la fatalité, de la notion de *fatum* capitale chez Nietzsche. La refabulisation du monde signifie également que le monde sort du temps historique pour rentrer dans le temps du mythe, c'est-à-dire dans l'éternité : ou plutôt que la vision du monde est alors une appréhension de l'éternité. Les conditions mentales d'une pareille « sortie » Nietzsche les a vues dans l'oubli (de la situation historique) préalable à l'acte de créer : dans l'oubli, le passé *sous-vient* à l'homme, en tant que son *avenir* qui prend la *figure du passé*. C'est alors que le *passé* lui *advient* dans ce qu'il crée : car ce qu'il croit créer de la sorte ne lui vient pas du présent, mais n'est que

prononciation d'un possible antérieur dans l'oubli momentané du présent (historiquement déterminé).

La mission de Zarathustra est de donner un sens nouveau et une volonté nouvelle aux hommes dans le monde qu'il va nécessairement recréer. Car comme tout monde créé risque à chaque fois de perdre son sens pour redevenir fabuleux et divin et qu'il pourrait, en somme, se passer d'en avoir, mais que les hommes ne le supportent pas, maintenant qu'ils en sont venus à vouloir qu'il n'y ait *rien* plutôt que quelque chose, Zarathustra leur révèle la vraie voie : qui n'est pas un droit chemin, mais une voie tortueuse :

*car voici mon invention et mon propos : réinventer en une seule chose ce qui n'est que fragment, qu'énigme et horrifiant hasard.*

Avec le monde vrai, nous avons supprimé le monde apparent — avec la préoccupation de la vérité nous avons liquidé l'explication des apparences. (« *Explication*, disons-nous — *mais en fait, c'est une description qui nous distingue par rapport aux anciens degrés de la connaissance et de la science. Nous décrivons mieux — nous expliquons aussi peu que nos prédécesseurs.* ») Tout ceci est gros de conséquences, car si la pensée d'avoir supprimé le monde apparent avec le monde vrai n'est pas simple boutade, elle rend compte de ce qui s'est produit dans Nietzsche même : il a donné congé au monde dans lequel il porte tout de même le nom de Nietzsche, et s'il continue à écrire sous ce nom c'est *pour sauver les apparences* : tout est changé et rien n'est changé ; il convient de laisser croire à ceux qui agissent qu'ils changent quelque chose : Nietzsche ne dit-il pas que ce sont, non pas les hommes d'action, mais les contemplatifs qui donnent du prix aux choses et que les hommes d'action n'agissent qu'en vertu de cette appréciation des contemplatifs ?

Mais cette suppression du monde apparent avec sa référence au monde vrai, se traduit par un long processus que l'on ne peut guère suivre chez Nietzsche que si l'on tient compte de la coexistence en lui du savant et du moraliste, plus essentiellement du psychologue et du visionnaire ; de là résultent deux terminologies différentes, lesquelles, par leur perpétuelle interférence, forment une trame que l'on ne saurait défaire : la lucidité du psychologue destructeur d'images, en fin de compte n'aura fait que travailler pour le poète donc pour la fable quand, à vouloir scruter l'expérience vécue du poète, ce somnambule du jour, le psychologue découvrirait des régions où il rêvait lui-même à haute voix.

Cette analyse du psychologue avant qu'il ne soit envahi par le rêve et par les visions qu'il tente de prévenir, nous permettra de voir succinctement comment au nom des principes rationnels du positivisme, Nietzsche en est venu à ruiner en même temps que le concept rationnel de vérité celui-là même de la pensée consciente, jusque dans les opérations de l'intellect ; comment, d'autre part, cette dépréciation de la pensée consciente l'amène à remettre en cause la validité de toute commu-

nicabilité par le langage ; et l'on verra peut-être mieux alors comment cette analyse qui ramène la pensée rationnelle aux forces impulsives, mais qui attribue aux forces impulsives la qualité de l'existence authentique, comment cette analyse aboutit à une suppression des limites entre le *dehors* et le *dedans* ; une suppression des limites entre l'existence *individuelle hic et nunc* et l'existence *revenue à elle-même*, au dedans même de la personne du philosophe. Ce qui préside, car quelque chose doit évidemment subsister, ce qui préside à cette désintégration des concepts, c'est toujours cette intensité de l'esprit exalté jusqu'au suprême degré de l'insomnie ; une perspicacité soutenue que désespère une exigence de probité dont la rigueur va jusqu'à vouloir s'affranchir des fonctions mêmes de la pensée comme d'une dernière servitude, d'un dernier lien avec ce que Nietzsche a nommé l'esprit de pesanteur.

L'analyse de la conscience que donne Nietzsche ça et là dans quelques aphorismes du *Gai Savoir* se résumerait aux observations suivantes :

1. La conscience est la fonction la plus tardive dans l'évolution de la vie organique, fonction la plus fragile aussi, et, par conséquent, la plus dangereuse : si l'humanité était devenue consciente d'un seul coup comme elle a cru l'être, elle aurait péri depuis longtemps ; la preuve en sont les nombreux faux-pas que la conscience a provoqué dans l'ensemble et qu'elle provoque toujours dans la vie individuelle pour autant qu'elle crée un déséquilibre dans les impulsions.

2. Cette fonction indésirable, car elle répond à une incompatible aspiration, l'aspiration à la vérité, subit une première adaptation aux autres forces impulsives ; la conscience pour un temps compose avec l'instinct de conservation ; alors se forme la fallacieuse notion d'une conscience stable, éternelle, immuable et, par conséquent, libre et responsable. Grâce à cette surestimation de la conscience, on a évité son élaboration trop rapide. D'où la notion de substance.

3. Les opérations mentales que développe cette conscience opportunément retardée dans son élaboration, ces opérations qui constituent la raison logique et la connaissance rationnelle, ne sont que les produits de ce compromis entre la vie impulsive et la conscience. D'où est née la logique ? Certainement de l'illogisme dont le domaine fut immense à l'origine. A partir de ce stade, selon la description positiviste de Nietzsche, à partir de ce stade, la logique devient l'arme des impulsions les plus fortes, et donc des êtres chez qui l'agressivité se traduit par l'affirmation ou la négation tandis que l'illogisme demeure chez les plus faibles. Ainsi opportunément retardée dans son propre développement, la conscience en tant que fausse conscience développe la pensée consciente dans le besoin même de se communiquer par le langage ; de là, les opérations plus subtiles que constitue la raison logique et la connaissance rationnelle.

« Toute extrême circonspection à conclure, toutes tendances sceptiques

constituent à elles seules un grand danger pour la vie. Nul être vivant ne se serait conservé si la tendance contraire à affirmer plutôt qu'à attendre, à approuver plutôt qu'à nier, à juger plutôt qu'à être équitable, n'avait été stimulée de façon extraordinairement forte. »

4. La conscience en tant que fonction menaçante par son aspiration anti-vitale se trouve donc momentanément en recul. Or, sous le rapport de la connaissance, cette fonction dangereuse se manifeste à nouveau sous son véritable jour. La raison logique, construite par les impulsions au cours de ce combat avec la tendance antivitale de la conscience, engendre des habitudes de penser que la tendance encore inadaptée de la conscience porte à déceler comme des erreurs. Ces *erreurs* qui sont justement ce qui rend la vie possible et que, plus tard, Nietzsche reconnaîtra comme des formes d'appréhension de l'existence, ces erreurs observent toujours la même règle du jeu, à savoir : il y a des choses durables, il existe des objets, des matières, des corps : une chose est ce qu'elle paraît être ; notre vouloir est libre, ce qui est bon pour moi l'est aussi d'une manière intrinsèque ; — propositions invétérées, devenues normes d'après lesquelles la raison logique établit le non-vrai et le vrai. « Ce ne fut que fort tard, dit Nietzsche, que la vérité se révéla comme la forme la moins contraignante de la connaissance. Il semblait que notre organisme était constitué pour la contredire. Il semblait qu'on ne pouvait vivre avec la vérité. » Ainsi, remarque Nietzsche, la force des connaissances ne résidait pas dans leur degré de vérité, mais dans leur degré d'ancienneté, dans leur degré d'assimilation, dans leur caractère de conditions de vie. Et Nietzsche de citer l'exemple des Éléates qui voulurent révoquer en doute les perceptions sensibles. Les Éléates, dit-il, croyaient possible de *vivre les antinomies des erreurs naturelles*. Mais pour affirmer l'*antinomie et la vivre*, il fallait se composer l'impersonnalité et l'immuabilité du sage qu'ils projetaient, et, de la sorte, ils tombaient dans l'illusion (je cite toujours Nietzsche) ; les Éléates ne pouvant s'abstraire de leur propre condition humaine, méconnaissaient la nature du sujet connaissant, niaient la violence des impulsions dans la connaissance, et, de façon absolue, croyaient concevoir la raison comme activité parfaitement libre. Si la probité et le scepticisme — ces manifestations dangereuses de la conscience — purent se développer de façon plus subtile, ce ne fut qu'à partir du moment où deux propositions contradictoires paraissaient applicables à la vie, parce que toutes deux étaient compatibles avec les erreurs fondamentales, là où il était possible de discuter du degré d'utilité plus ou moins grand pour la vie. De même là où de nouvelles propositions, sans être utiles à la vie, ne lui étaient pas non plus préjudiciables en tant qu'expression d'un jeu intellectuel et, par conséquent, témoignaient du caractère à la fois innocent et heureux de tout jeu. A partir de là, l'acte de connaître et l'aspiration au vrai s'intégrèrent finalement en tant que besoin parmi les autres besoins. Non seulement la

croissance, la conviction, mais aussi l'examen, la négation, la méfiance, la contradiction constituèrent une puissance, en sorte que même les mauvais instincts furent subordonnés et mis au service de la connaissance pour y acquérir le prestige de ce qui est licite, vénéré, utile, et finalement le regard et l'innocence du Bien. Et Nietzsche en vient à cette première conclusion pour ce qui est de la situation même du philosophe :

*Le penseur : c'est maintenant l'être dans lequel l'aspiration à la vérité et les antiques erreurs livrent leur premier combat, après que l'aspiration à la vérité s'est révélée à son tour comme puissance conservatrice de la vie.*

L'aspiration à la vérité quand même puissance conservatrice de la vie ? Mais ce n'est là qu'une hypothèse, qu'une concession momentanée. Et en effet, Nietzsche termine par cette interrogation : *dans quelle mesure la vérité supporte-t-elle d'être assimilée ?* Voilà la question, voilà l'expérience à faire.

L'expérience à faire, Nietzsche lui-même la fera jusqu'au bout : quand Nietzsche évoquait l'exemple des Éléates comme une tentative de vivre les antinomies naturelles, tentatives qui eût exigé l'impossible impersonnalité du philosophe pour réussir, c'était sa propre expérience qu'il projetait dans le passé. Les Éléates, dit Nietzsche, inventèrent la figure du sage impersonnel et immuable comme étant à la fois l'un et le tout ; en cela, ils tombaient dans l'illusion parce que, déclare Nietzsche, ils ignoraient la violence des impulsions dans le *sujet connaissant*. Mais si Nietzsche, dans ce jugement porté sur les Éléates, se donne ainsi lui-même pour la prise de conscience de leur expérience illusoire, c'est que précisément lui-même, obscurément, aspire à être à la fois l'un et le tout, comme s'il en voyait désormais le secret dans *un retournement de la conscience en inconscient, et de l'inconscient en conscience* ; tant et si bien qu'à la fin comme au début, il apparaîtra que le monde vrai n'existerait nulle part ailleurs que dans le sage.

Ici, il nous faut distinguer tout de suite entre l'expérience à faire et l'expérience vécue, entre le *subir* et le *vouloir*.

En effet, nous aimerions savoir si l'expérience vécue, l'expérience spécifique de Nietzsche, l'extase de l'éternel retour où le moi se trouverait être soudain l'un et le tout, l'un et le multiple, si pareille expérience vécue pouvait faire l'objet d'une démonstration, et constituer le point de départ d'un enseignement moral.

Mais nous devons nous borner ici à la question précédemment posée : le philosophe peut-il connaître un état où il serait l'un et le tout, l'un et le multiple du fait qu'il prêterait toujours plus de conscience à son pathos ?

En d'autres termes : comment peut-il posséder sciemment son pathos pour autant que le pathos serait une appréhension de l'existence revenant sur elle-même ?

Un commentaire que Nietzsche donne d'une proposition de Spinoza va nous acheminer au cœur de ce problème ; et voici ce commentaire qui forme le 333<sup>e</sup> aphorisme du *Gai Savoir* :

QUE SIGNIFIE CONNAÎTRE ?

*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere !* — dit Spinoza de cette manière simple et sublime qui lui est propre. Cependant qu'est-ce, au fond, que cet *intelligere*, sinon la forme même dans laquelle les trois autres nous deviennent sensibles d'emblée ? Un résultat de ces différentes et contradictoires impulsions que sont les volontés d'ironiser, de déplorer et de honnir ? Avant qu'un acte de connaissance fût possible, il a fallu que chacune de ces impulsions manifestât préalablement son avis partiel sur l'objet ou l'événement ; ultérieurement se produisit le conflit entre ces partialités et à partir de là, parfois un état intermédiaire, un apaisement, une concession mutuelle entre les trois impulsions, une sorte d'équité et de pacte entre elles : car à la faveur de l'équité et du pacte, ces trois impulsions peuvent s'affirmer dans l'existence et garder mutuellement raison. Nous qui ne prenons conscience que des dernières scènes de conciliation, des derniers règlements de compte de ce long processus, nous pensons de ce fait qu'*intelligere* constituerait quelque chose de conciliant, de juste, de bien, quelque chose d'essentiellement opposé aux impulsions : alors qu'il ne s'agit que d'un *certain comportement des impulsions entre elles*. De longues périodes durant on a considéré la pensée consciente en tant que la pensée au sens absolu : à partir de maintenant seulement la vérité se fait jour en nous que la majeure partie de notre activité intellectuelle se déroule inconsciente et insensible à nous-mêmes : mais j'entends que ces impulsions qui se combattent mutuellement sauront parfaitement se rendre sensibles et se faire mal *les unes aux autres* : c'est en quoi peut avoir son origine cet épuisement extrême et soudain qui survient chez tous les penseurs (l'épuisement sur le champ de bataille). Oui, peut-être au sein de notre intérieur en lutte y a-t-il un héroïsme caché, mais certainement rien de divin, rien qui repose éternellement-en-soi, comme l'imaginait Spinoza. La pensée *consciente*, notamment celle du philosophe, est le genre de pensée le plus dénué de forces, et, pour cela aussi, relativement le genre de pensée le plus doux et le plus paisible : et ainsi le philosophe précisément peut le plus aisément se tromper sur la nature de la connaissance.

Dans ce très beau passage, je soupçonne Nietzsche d'avoir défini par la négative son propre mode de comprendre et de connaître ; *ridere, lugere, detestari* — rire, pleurer, honnir, — voilà trois façons d'appréhender l'existence. Mais qu'est-ce qu'une science qui rit, qui pleure, qui déteste ? Une connaissance pathétique ? Notre pathos connaît, mais nous ne pouvons jamais partager son mode de connaître. Pour Nietzsche, tout acte intellectuel ne répondrait donc qu'aux variations d'un état d'humeur ; or, attribuer un caractère de valeur absolue au pathos revient à ruiner du même coup la notion d'impartialité du connaître, alors que c'était à partir du degré acquis d'impartialité que l'on révoque en doute l'impartialité même. Quelle ingratitude n'est-ce pas là envers le connaître

que de le désavouer dès lors qu'il nous a fait comprendre que nous ne pouvons connaître. Ingratitude d'où naîtra une impartialité nouvelle ; mais dans la partialité absolue. Car si les conclusions logiques ne sont que la lutte des impulsions entre elles qui ne se termine que dans l'iniquité, aspirer à plus de partialité, serait donc observer la suprême justice.

Si le penseur, comme dit Nietzsche, si le penseur est l'être en qui cohabitent et se combattent l'aspiration à la vérité et les erreurs conservatrices de la vie, mais que la question se pose de savoir si la vérité supporte d'être assimilée, si telle est l'expérience à faire désormais, essayons de voir maintenant dans quel sens le pathos est capable de cette assimilation en tant qu'appréhension de l'existence ; l'acte intellectuel étant désormais dévalorisé, dès lors, qu'il ne se produirait jamais qu'à la faveur du suprême épuisement, pourquoi ne pas admettre, par exemple, l'hilarité autant que le sérieux, la colère autant que la sérénité, comme organe du savoir ? Dès lors, que le sérieux est un état aussi douteux que la haine ou que l'amour, pourquoi l'hilarité n'aurait-elle pas une vertu d'appréhension de l'existence aussi évidente que le sérieux ?

L'acte de connaître, de juger, de conclure ne résulterait que d'un comportement des impulsions les unes par rapport aux autres. Bien plus, la pensée consciente, notamment celle du philosophe, n'exprimerait le plus souvent qu'une chute, qu'une dépression provoquée par une terrible querelle entre deux ou trois impulsions contradictoires dont la fin serait quelque chose d'inique en soi ; est-ce à dire que le philosophe, ou le penseur ou le sage au sens nietzschéen, doit se donner lui-même pour pareil comportement contradictoire des impulsions entre elles, et désormais ne se prononcer jamais que par une déclaration qui fasse la part de deux ou trois impulsions simultanées comme rendant compte de l'existence appréhendée sous le rapport de ces deux ou trois impulsions ?

Si l'acte de comprendre quelque chose est à ce point suspect qu'il ne se prononce jamais que par l'élimination de l'une ou l'autre impulsion sur trois impulsions qui ont concouru à sa formation à divers degrés, si comprendre n'est autre chose qu'un armistice précaire des forces obscures en présence, alors, par ce souci d'intégrité qui dirige l'investigation de Nietzsche, afin de prêter toujours plus de conscience à nos forces impulsives, il ne peut s'agir que d'exercer une complicité perpétuelle avec nos penchants, bons ou mauvais. Or, ne semble-t-il pas qu'il y ait là illusion pire que celle reprochée par Nietzsche à Spinoza quand Spinoza opposait l'acte de comprendre au fait de rire, de pleurer, de haïr ? Car, comment une force obscure peut-elle parvenir à la conscience en tant que force obscure sinon déjà comme appartenant au plein jour de la conscience ? Comme dit l'Apôtre : *tout ce qui est condamné est manifesté par la lumière, car tout ce qui est manifesté est lumière. Comment manifester sans condamner ; comment se manifester force obscure sans se condamner pour être lumière ? Peut-il y avoir lumière qui ne soit condamnation des ténèbres ?*

Le pathos connaît sans doute, mais nous ne pouvons partager son mode de connaître sinon par cette condamnation : ne prenez point part aux œuvres infructueuses des ténèbres, comme dit l'Apôtre. Cependant, il est écrit que la *lumière luit dans les ténèbres, mais que les ténèbres ne l'ont point reçue*. La lumière a donc voulu être reçue des ténèbres ; il y a donc un moment où la lumière est condamnation, et il y a *un moment où la lumière cherche les ténèbres pour en être reçue*.

Tout ce qui monte dans le plein jour de la conscience n'y monte jamais que la tête en bas ; les images de la nuit s'inversent sur le miroir de la pensée consciente ; qu'il y ait ici une nécessité profondément inscrite dans la loi de l'être qui s'explique en tant que la roue universelle, à l'image de l'éternité — qu'enfin l'inversion de la nuit en jour et du sommeil à l'état de veille de la conscience résulte de cette loi, nous le verrons plus tard. Il reste que la pensée consciente ne se constitue jamais que dans et par l'ignorance de cette loi du retour ; toute pensée consciente regarde en avant, s'identifiant à un but qu'elle pose devant elle comme sa propre définition. Mais si la pensée consciente tend à inverser les images de la nuit, dans le plein jour, c'est que prenant l'extériorité pour point de départ, elle prétend *dire*, alors même qu'elle traduit à contre-sens un texte original qu'elle ignore ; « la conscience, dit Nietzsche, n'appartient pas au fond à l'existence individuelle de l'homme..., la *pensée* qui devient *consciente* n'est qu'une infime partie de nous-même, la plus superficielle, la plus médiocre, pour la raison qu'elle ne s'actualise que dans les paroles, dans des signes communicables à autrui et que toutes prises de conscience même de nos impressions, la capacité de les fixer et de les situer pour ainsi dire hors de nous ne se sont subtilement développées que sous le rapport de l'utilité grégaire et communautaire et que chacun de nous, nécessairement en dépit de la meilleure volonté du monde pour se comprendre aussi individuellement que possible, ne fera pourtant jamais autre chose que d'amener du non-individuel à sa conscience, ce qu'il a de plus « moyen ».... Nos actes, dans le fond, sont intégralement, incomparablement personnels, mais sitôt retraduits dans la conscience, ils cessent de le paraître. » Et de conclure : toute prise de conscience revient à une opération de généralisation, de falsification, donc à une opération foncièrement ruineuse.

« ...Ce n'est pas l'opposition entre le sujet et l'objet qui me préoccupe ici ; pareille distinction je la laisse aux théoriciens de la connaissance qui se sont fait prendre dans les nœuds coulants de la grammaire, cette métaphysique pour le peuple. C'est encore moins l'opposition entre la « chose en soi » et le phénomène : le fait est que nous ne disposons d'aucun organe propre à la connaissance, nous ne savons (ou croyons ou imaginons) qu'autant que cela est utile à l'intérêt du troupeau humain, de l'espèce... et ce qui a nom d'utilité ici est peut-être cette stupidité même la plus fatale dont un jour nous périrons ».

Selon cette définition, la pensée consciente ne produisant toujours que la partie la plus utilisable de nous-même, parce que seule communicable, ce que nous aurions de plus essentiel resterait donc l'incommunicable et l'inutilisable pathos.

Par individuel, par essentiel, par le plus essentiel de nous-même, Nietzsche n'entend en aucun cas ce qui, généralement, a cours sous le nom d'individualisme ; on verra, au contraire, en quel sens l'individuel et le non-individuel vont se retrouver dans une indiscernable unité qui est indiquée par le souci même de l'authentique ; mais là, nous rencontrons chez Nietzsche un ensemble de difficultés.

Si la pensée consciente trahit infailliblement ce que nous aurions de plus essentiel, comment cet essentiel se peut-il seulement communiquer à nous-même ? Comment se peut-il distinguer du grégaire et le grégaire étant toujours frappé de la notion péjorative d'utilité, comment cet essentiel de nous-même échappera-t-il à notre propre pensée utilitaire ? L'authentique en nous sera-t-il quelque chose de tout à fait inutile dans son intégrité, donc de proprement valable au sens de Nietzsche, pour qu'il y ait ici appréhension de l'existence qui se suffit à elle-même, possibilité d'être à la fois l'*un et le tout* ?

Pour la pensée consciente — la pensée dite grégaire qui ne révèle rien d'essentiel de nous-même, pour cette pensée consciente, disqualifiée par Nietzsche, la plus grande détresse est de rester sans but. Par exemple, l'absence d'une vérité à chercher, à atteindre en tant que le but suprême de la pensée consciente. En soi-même la pensée consciente de par sa nature se projette toujours en avant, à la recherche du but comme étant sa propre définition même.

En revanche, c'est la plus grande jouissance pour le pathos, dans la vie inconsciente des impulsions, dans cet essentiel de nous-même, d'être précisément sans but. Et inversement, si la croyance à un but rend la conscience heureuse et procure la sécurité à la pensée consciente, cette assignation d'un but se ressent ou se pourrait ressentir dans le pathos comme la plus grande détresse, et quand Nietzsche critique Spinoza, il n'entend rien d'autre que cela. Car, quoique les impulsions en tant que besoins ne connaissent évidemment pas ce que voit la conscience, cependant elles imaginent ce dont elles sont elles-mêmes le besoin. Et ainsi elles en arrivent à perdre momentanément l'image qu'elles ont d'elles-mêmes, dès lors, que la conscience pose un but. Images d'elles-mêmes les impulsions aliènent leur image même au bénéfice de ce qu'elles ignorent par nature et qui est le but.

L'essentiel de nous-même, s'il est dans le pathos inexprimable ou incommunicable par soi, en tant qu'il serait l'ensemble de la vie impulsive, constitue de ce fait un ensemble de besoins ; mais ne recherche-t-il pas alors à se satisfaire dans la dépense de soi ? Et comment cette dépense se peut-elle effectuer et trouver satisfaction ? Notre plus profond besoin

prononçant l'essentiel de nous-même, par exemple, dans le rire et les larmes, se dépenserait en tant que rire et pleurer qui sont par eux-mêmes l'image de ce besoin — rire et pleurer se produisant indépendamment de tout motif que la pensée consciente attribuerait à tort ou à raison dans sa perspective du but. Et alors se dépenserait notre plus profond besoin et la perte de tout but coïnciderait pour un instant avec notre plus profonde félicité.

Le pathos ne serait donc pas sans nous comprendre nous-même quand nous ne saurions partager son mode de comprendre. Car d'où nous vient soudain cette absence d'un motif raisonnable et cette satisfaction que nous avons à rire ou à pleurer devant le spectacle apparemment le plus dénué de motif tel celui que peut nous offrir la vue d'un paysage brusquement découvert ou celui du ressac au bord de la mer ; quelque chose rit ou pleure en nous qui, pour se servir de nous, nous ravit et nous dérobe à nous-même, mais qui, se servant de nous, se dérobe ; est-ce à dire que ce quelque chose ne soit autrement *présent* que dans les larmes et le rire ? Car si je ris et pleure de la sorte, je n'entends rien exprimer sinon que s'évanouit aussitôt ce motif inconnu qui n'a trouvé en moi ni figure ni sens, si ce n'est l'image de cette forêt ou ces vagues avides des trésors ensevelis. Par rapport à ce motif inconnu que me cachent ces images au dehors, je ne suis, au sens de Nietzsche, que *fragment*, qu'*énigme* à moi-même et que *horrifiant hasard*. Et c'est en tant que *fragment*, qu'*énigme*, que *hasard* que je reste, par rapport au plus essentiel de moi qui, peut-être, vient de se prononcer par ce rire et ces larmes sans motif raisonnable ; mais ce plus essentiel qui se serait manifesté de la sorte répondait à une image cachée dans le plein jour de la conscience, une image inversée à moi-même qui me suis attardé dans la perspective du but, à vouloir prêter le plus de conscience à ce rire ou à ces larmes ; et il faut donc qu'il y ait une nécessité qui veuille me faire rire ou pleurer comme si je pleurais ou riais librement ; or cette *nécessité* n'est-elle pas la *même* qui inverse la nuit en plein jour, le sommeil à l'état de veille dans lequel la conscience pose son but ? Ne serait-ce pas la même nécessité qui réinversera les images du plein jour en celles de la nuit ? Vivre et penser dans la perspective du but n'était donc que m'éloigner de moi-même, de ce que j'ai de plus essentiel, ou de cette nécessité qui, en moi, prononce mon plus profond besoin ; vouloir récupérer ce plus essentiel de moi-même, reviendrait donc à vivre à rebours de ma conscience, et c'est donc dans cette *nécessité qui m'a surpris à rire et à pleurer sans motif que je mettrai tout mon vouloir et ma confiance* ; car le même mouvement qui rejette la conscience hors de la nuit dans l'aurore où elle pose son but, m'entraîne loin de ce but pour me ramener à ce que j'ai de plus essentiel dans le minuit profond. Subir cette nécessité est une chose ; c'en est une autre que d'y adhérer comme à une loi ; une autre encore que de formuler cette loi dans l'image du cercle.

L'aspiration même à la vérité nous était donnée comme une impulsion, et cette impulsion confondue dans la fonction de la conscience ; dès lors, demander si l'aspiration à la vérité est assimilable au pathos et à ses erreurs, revient à dire que le pathos produit quelque chose qu'il doit encore assimiler. Et, en effet, si la conscience ne fait que suivre cette aspiration comme son impulsion propre, celle-ci travaille de ce fait même à sa propre ruine au nom de la vérité : qu'est-ce que cette chose que poursuit pareille impulsive aspiration, cette chose ou cet état de chose que la conscience pose sous le nom de vérité dans le plein jour comme son but propre ? Qu'est-ce que ce nom de vérité sinon l'image inversée de ce dont cette impulsion était elle-même le besoin ? Et ainsi réinverser à son tour cette ultime impulsion dite aspiration à la vérité — cette aspiration de tout le pathos pris dans son ensemble — réinverser l'image de cette aspiration revient à formuler ce que dit Nietzsche dans la proposition suivante : *La vérité est une erreur sans laquelle une catégorie d'êtres vivants ne sauraient vivre. La valeur de vie décide dans ce cas.* L'aspiration la plus tard venue dans la vie, — l'aspiration dangereuse à la vérité ne serait donc autre chose que le retournement du pathos dans sa totalité, sous la forme du but.

Mais ici, nous découvrons quelque chose d'inquiétant chez Nietzsche : dans quel sens pose-t-il la question de savoir si la *vérité supportait l'assimilation à la condition de vivre*, dans quel sens disait-il que cette aspiration *impulsive à la vérité* était devenue *conservatrice de vie* en même temps que les *erreurs naturelles* ? Ne posait-il pas la question dans les termes de la pensée consciente, mais grégaire, dans les termes de la conscience qui se pose nécessairement un but, et les termes d'erreur et de vérité, déjà vidés de leur contenu de signification grégaire, ne se remplissaient-ils pas aussitôt de ce même contenu ?

Pour le philosophe ou pour le penseur ou pour le sage au sens nietzschéen, quelle sera la forme à donner à cette expérience pour qu'elle puisse s'enseigner ? Comment convaincre le vouloir de vouloir à rebours de tout but de la pensée consciente, pour que ce vouloir s'appliquât à récupérer ce qu'il avait de plus essentiel, de moins communicable, se prenant lui-même pour objet, dans l'appréhension de l'existence revenue à elle-même comme ce vouloir revenu à lui-même ? N'était-il pas nécessaire de solliciter la pensée consciente et donc d'emprunter le langage de la tribu (en l'occurrence celui du positivisme) et donc de reprendre la notion d'utilité et de but envers et contre toute utilité, envers et contre tout but ?

Dans sa préface rétrospective, datée de 1886, au *Gai Savoir* nous lisons :

« *Incipit tragedia est-il écrit à la fin de ce livre, d'une inquiétante désinvolture — quelque chose d'essentiellement sinistre et méchant se prépare, qu'on y prenne garde ! Incipit parodia.* »

Que signifie, dit-il, dans le premier aphorisme du *Gai Savoir*, que signifie l'apparition toujours renouvelée de ces fondateurs de morales et de religions... de ces docteurs de cas de conscience et de guerres de religions ? Que signifient ces héros sur cette scène ?... Il va de soi que ces tragédiens travaillent également dans l'intérêt de Dieu, en tant qu'envoyés de Dieu. Eux aussi favorisent la vie de l'espèce en favorisant la croyance à la vie. Il vaut la peine de vivre, — ainsi crie chacun d'eux, — cette vie signifie quelque chose derrière elle, sous elle, prenez garde ! Cet instinct qui agit régulièrement dans l'homme le plus élevé comme dans l'homme le plus vil, l'instinct de la conservation de l'espèce, surgit à différents intervalles sous forme de la raison et de la passion de l'esprit ; il se trouve alors accompagné de brillants motifs, et il tend à faire oublier de toutes ses forces qu'en réalité il n'est qu'impulsion, folie, absence de fondement. La vie doit être aimée, car... L'homme doit se favoriser lui-même et favoriser son prochain, car... *Et alors, afin que ce qui se produit nécessairement et toujours de soi-même et sans nul but, apparaisse désormais entrepris dans un but déterminé et acquière pour l'homme l'évidence de la raison et de la loi ultime* — le docteur de morale entre en scène avec sa doctrine du but de l'existence ; pour cela, il invente une autre, seconde existence, et au moyen de sa *nouvelle mécanique*, il sort la *vieille et vulgaire existence hors de ses vieux gonds*... Et Nietzsche de conclure : Non seulement le rire et la gaie sagesse, mais aussi le caractère tragique avec son ineffable déraison figurent au nombre des nécessités de la conservation de l'espèce ! Et, par conséquent ! par conséquent ! comprenez-vous ce que je veux dire, mes frères ? Comprenez-vous cette nouvelle loi du flux et du reflux ? Nous autres, aussi, nous aurons notre heure !

Nietzsche va-t-il à son tour entrer en scène comme un nouveau docteur du but de l'existence ? Comme un nouveau docteur de morale ? Est-ce à dire qu'il faille appeler les raisonnements de la pensée consciente qui posent un but au secours de ce que nous avons de plus essentiel, alors qu'il s'agit d'appréhender l'existence sans but ? Toujours est-il que Nietzsche a une formule qui semble impliquer un impératif : la volonté de puissance.

Il y a là quelque chose de grave : quel est le vrai langage de Nietzsche ? Est-ce celui de l'expérience vécue, celui de l'inspiration, celui de la révélation ou bien celui de l'expérience à faire, donc de l'expérimentation ? Et n'y a-t-il pas interférence de l'un et de l'autre langage à chaque fois qu'intervient le désir de légitimer l'incommunicable expérience vécue de l'éternel retour par une démonstration qu'il se donne à lui-même à l'échelle du cosmos scientifiquement vérifiable, et sur le plan moral par l'élaboration d'un impératif propre à commander au vouloir sous le rapport de la volonté de puissance ? N'est-ce pas alors qu'interviennent les douteuses références à la science, à la biologie, quand déjà son expérience fondamentale s'est exprimé sur un plan tout différent par le personnage de Zarathustra ? Peut-être aurions-nous là l'un des termes de l'alternative, l'un des aspects de l'antinomie de Nietzsche : l'expérience de l'éternité du moi dans l'instant extatique de l'éternel

retour de toutes choses ne saurait faire l'objet d'une expérimentation pas plus que d'une élucidation rationnellement construite ; pas plus que cette expérience vécue et inélucidable, donc incommunicable, ne saurait s'instituer en impératif éthique faisant du *vécu* un *voulu* et un *revoulu* d'autant que le mouvement universel de l'éternel retour est censé amener infailliblement la volonté à vouloir au *moment voulu* : expérience vécue et donc toute implicite à une *contemplation* où le vouloir tout entier s'absorbe dans l'existence rendue à elle-même. Tant et si bien que la volonté de puissance n'est qu'un attribut de l'existence qui ne se veut que tel qu'elle est. De là aussi le caractère souvent douteux de toutes celles de ses propositions, dans les fragments sur la *transvaluation des valeurs*, qui portent à considérer la volonté de puissance indépendamment de la loi de l'éternel retour, de cette révélation dont elle est inséparable. Or, sur le plan de l'expérience vécue, Nietzsche se trouve déjà comme dépassé par son propre *Zarathustra*, n'étant plus désormais que le docteur d'une contre-morale qui s'exprime apparemment en langage clair, et dont tout le prestige vient de cet audacieux usage de la pensée consciente au bénéfice de ce qui n'a point de but. Docteur d'un but de l'existence, chargé de couvrir sa propre retraite dans cette région où, en réalité, il s'est déjà retiré — dans cette immortalité dont il est mort, comme il dit plus d'une fois, et dont il ne reviendra que dans les transports du délire pour manifester ce qu'il est sous deux noms différents : Dionysos et le Crucifié.

Après la proposition : *la vérité est une erreur nécessaire*, nous trouvons cette autre proposition : *l'art est une valeur supérieure à la vérité*, qui est la conclusion de celles qui énonçaient que : *l'art nous empêche de nous abîmer dans la vérité* ou *l'art nous protège contre la vérité*, ces propositions ayant toujours le même caractère pragmatiste que la proposition précédente, à savoir que *la vérité n'est qu'une erreur nécessaire*, caractère qui tient précisément au fait que tout n'y est considéré que sous le rapport de l'efficacité.

Cependant, dès lors que l'erreur en soi est créatrice de *formes*, il va sans dire que l'art doit être effectivement ce domaine où l'erreur *voulue* inaugure une *règle du jeu* : autant il est contradictoire de donner une application pratique de la vérité comme erreur — autant il apparaît que dans le domaine du jeu par excellence qui est l'art, l'imposture constitue une activité légitime sous la raison de fiction. Mais l'art a un sens très vaste, et, chez Nietzsche, cette catégorie embrasse autant les institutions que les œuvres de création gratuite. Par exemple — et ici nous voyons tout de suite ce dont il retourne — par exemple — comment Nietzsche a-t-il considéré l'Église ? L'Église est constituée pour lui *grosso modo* par une caste d'*imposteurs profonds* : ce sont les prêtres. C'est un chef-d'œuvre de domination spirituelle et il a fallu ce plébéien de moine impossible que Luther est à ses yeux, pour songer à ruiner ce chef-d'œuvre, le dernier édifice de la civilisation romaine parmi nous. Toute l'admira-

tion que Nietzsche a toujours voué à l'Église, à la papauté, repose exactement sur cette conception que la vérité est une erreur et que l'art, cette *erreur voulue*, est supérieur à la vérité : c'est pourquoi Zarathustra avoue son affinité avec le prêtre et que dans la quatrième partie, lors de cet extraordinaire rassemblement des différents types d'esprits supérieurs dans la caverne de Zarathustra, le Pape, le dernier Pape, est parmi les hôtes d'honneur du prophète. Voilà, je pense, ce qui également trahit encore une fois cette tentation chez Nietzsche de prévoir une caste dirigeante de grands *méta-psychologues* qui prendraient en mains les destinées de l'humanité future, parce que ceux-là connaîtraient parfaitement les différentes aspirations et les différentes ressources pour les satisfaire. Mais pour ce qui nous intéresse, il est un problème particulier qui n'a pas cessé de préoccuper Nietzsche et c'est celui de l'acteur. Ainsi, lisons-nous dans le *Gai-Savoir*, aph. 361 : *La fausseté en bonne conscience : le plaisir à la simulation, explosant comme puissance, refoulant le soi-disant caractère, le submergeant parfois jusqu'à l'éteindre ; l'intérieur désir de prendre un masque et d'entrer dans un rôle, dans une apparence ; un excédent de facultés d'adaptation de toutes sortes, qui ne savent plus se satisfaire à servir l'immédiate, stricte nécessité ; tout cela ne constitue peut-être pas exclusivement l'acteur en soi ?...*

Retenons bien tout ce que Nietzsche relève ici : *le plaisir à la simulation explosant comme puissance, refoulant le soi-disant caractère*, le submergeant parfois jusqu'à l'éteindre — là, en effet, nous apercevons du coup ce qui menace chez Nietzsche lui-même : d'abord, la simulation explosant comme puissance jusqu'à submerger, jusqu'à éteindre le soi-disant caractère : ce qui pointe ici, c'est la pensée que la simulation n'est pas seulement un moyen, mais bien une puissance, donc qu'il y a *irruption* de quelque chose d'incompatible avec le soi-disant caractère et, de ce fait, une remise en question de ce que l'on est dans une situation déterminée par l'indéterminable même ; sans doute Nietzsche dit-il *un excédent de facultés d'adaptation*, mais cet excédent, remarque-t-il, *n'arrive pas à se satisfaire, à servir l'immédiate, stricte utilité* : voilà pourquoi ce qui se traduit par cet excédent de facultés d'adaptation à un rôle, c'est l'existence même. L'existence sans but, l'existence qui se suffit à elle-même. Mais encore une fois, revenons au premier mot : *la fausseté en bonne conscience*. Voilà de nouveau la notion de *l'erreur voulue*. *L'erreur voulue*, sous la raison même du simulacre rend compte de l'existence dont l'essence même est la vérité qui se dérobe, la vérité qui se refuse.

*L'existence cherche une physionomie pour se révéler ; l'acteur en est le truchement*. Qu'est-ce que révèle l'existence ? Une possibilité de physionomie : peut-être celle d'un dieu.

Dans un autre curieux passage du *Gai Savoir* (356) intitulé : *dans quelle mesure les conditions de vie seront de plus en plus artistiques en Europe*, Nietzsche remarque que le souci de pourvoir à sa propre existence impose

à presque tous les hommes en Europe un rôle déterminé, la prétendue profession ; il resterait encore à quelques-uns la liberté tout apparente de choisir eux-mêmes ce rôle, tandis qu'en général il leur est prescrit d'avance. Le résultat est assez singulier, presque tout le monde se confond avec son rôle — *chacun oublie à quel point le hasard, l'humeur, l'arbitraire ont disposé de lui*, quand sa soi-disant *vocation* fut décidée, et combien d'autres rôles chacun eût pu jouer peut-être : trop tard désormais. *En un sens plus profond, le rôle est réellement devenu un caractère, l'art est devenu nature*. Tout ce passage traite plus loin de la dégradation sociale, mais voici ce que je voudrais retenir : ce qui est décrit ici en tant que phénomène de la vie sociale contemporaine, apparaît en réalité comme l'image de la destinée même, et de la destinée en particulier de Nietzsche. On croit choisir librement d'être ce que l'on est, mais on est, en fait, contraint de jouer un rôle, n'étant pas ce que *l'on est* ; donc de jouer le rôle de ce que *l'on est hors de soi*. On n'est jamais là où *l'on est*, mais toujours là où l'on n'est que l'acteur de *cet autre* que *l'on est*. Le rôle représente ici le fortuit dans la nécessité du destin. On ne peut pas ne pas se vouloir, mais on ne peut jamais vouloir autre chose qu'un rôle. Savoir cela, c'est jouer *en bonne conscience*. Jouer le mieux possible revient à se dissimuler. Et ainsi être *professeur de philologie à Bâle* ou bien *auteur de Zarathustra* n'est rien qu'un rôle. Ce que l'on dissimule, c'est que l'on n'est rien de moins que l'existence et l'on se dissimule que le rôle que l'on joue se réfère à celui qui est l'existence même.

Ce problème de l'acteur chez Nietzsche et de cette irruption d'une puissance dans le soi-disant caractère qui menace de le submerger jusqu'à l'éteindre, ce problème, dis-je, concerne immédiatement la propre identité de Nietzsche, la remise en question de cette identité considérée comme fortuitement reçue, et donc assumée comme peut l'être un rôle — en tant que le rôle choisi plutôt que d'autres à jouer pouvait être rejeté comme un masque en faveur d'un autre parmi les milliers de masques de l'histoire. Cette conception ayant pris naissance dans la valorisation de l'*erreur voulue*, de l'imposture en tant que simulacre, il resterait maintenant à déterminer dans quelle mesure le simulacre, s'il est une appréhension de l'existence, constitue une manifestation de l'être dans l'existant — une manifestation de l'être dans l'existant fortuit.

*L'existence est-elle encore capable d'un Dieu*, demande Heidegger. Et cette question se pose autant dans le contexte biographique de celui qui formule pour la première fois comme une nouvelle : *Dieu est mort*, qu'elle se pose dans le contexte des événements et de la pensée de l'époque contemporaine.

Au lendemain de son effondrement à Turin, Nietzsche se réveille avec le sentiment d'être à la fois Dionysos et le Crucifié et il signe de l'un ou de l'autre nom divin les diverses lettres qu'il envoie à Strindberg, à Burckhardt et à d'autres personnalités.

Jusqu'à ce moment-là, il n'avait toujours été question que d'opposer Dionysos et le Crucifié : *m'a-t-on compris ? Dionysos contre le Crucifié*. Et maintenant que le professeur Nietzsche a sombré ou plutôt maintenant qu'il a enfin aboli toutes limites entre le dehors et le dedans, il déclare que *deux dieux* cohabitent en lui. Écartons toute considération pathologique, et retenons cette déclaration comme un jugement valable pour ce qui est de sa propre appréhension de l'existence. La substitution des noms divins à celui de Nietzsche touche immédiatement au problème de l'identité de la personne par rapport à *un seul Dieu*, qui est la vérité, et à l'existence de plusieurs dieux en tant qu'ils sont une explicitation de l'être d'une part, et en tant qu'une expression de la pluralité dans un même individu, dans chacun et dans tous d'autre part.

Il maintient donc en lui l'image du Christ ou plutôt, comme il dit, du Crucifié, suprême symbole qui demeure en lui comme l'indispensable opposé à Dionysos, les deux noms du Christ et de Dionysos constituant par leur antagonisme un équilibre.

On voit que nous revenons ici au problème de l'authentique incommunicable et c'est également sous ce rapport que Karl Löwith, dans son ouvrage capital sur l'éternel retour, pose la question de crédibilité au sujet de la doctrine de Nietzsche : s'il n'est pas Dionysos, tout l'édifice tombe en ruine. Mais je prétends que c'est là ne pas voir dans quel sens le simulacre peut ou ne peut pas rendre compte de l'authentique.

Quand Nietzsche annonce que *Dieu est mort*, ceci revient à dire que Nietzsche doit nécessairement perdre sa propre identité. Car ce qui est présenté ici comme catastrophe ontologique répond exactement à la résorption du monde vrai et apparent par la fable : au sein de la fable il y a pluralité des normes ou plutôt il n'y a aucune norme proprement dite au sens de ce mot, parce que le principe même de l'identité responsable y est proprement inconnu tant que l'existence ne s'est pas explicitée ou révélée dans la physiologie d'un Dieu unique qui, en tant que juge d'un moi responsable, arrache l'individu à une pluralité en puissance.

*Dieu est mort* ne signifie pas que la divinité cesse en tant qu'une explicitation de l'existence, mais bien que le garant absolu de l'identité du moi responsable disparaît à l'horizon de la conscience de Nietzsche lequel, à son tour, se confond avec cette disparition.

Si la notion d'identité se volatilise, il ne reste de prime abord que du fortuit qui advient à la conscience. Jusqu'alors, elle reconnaissait le fortuit en vertu de son apparente identité nécessaire d'après laquelle elle juge que toutes choses autour d'elle sont nécessaires ou fortuites.

Mais, dès lors que le fortuit s'est révélé à elle comme l'effet nécessaire d'une loi universelle, la roue de la fortune, elle peut en arriver à se considérer comme fortuite elle-même. Il ne lui reste qu'à déclarer que son identité même est un cas fortuit maintenu arbitrairement comme nécessaire, quitte à se prendre elle-même pour cette roue universelle de la for-

tune, quitte à embrasser s'il se peut la totalité des cas, le fortuit même dans sa totalité nécessaire.

Ce qui subsiste, c'est donc l'être, et le verbe être, lequel ne s'applique jamais à l'être même mais au fortuit. Ainsi, dans la déclaration de Nietzsche : *je suis Chambige, je suis Badinguet, je suis Prado — tous les noms de l'histoire au fond c'est moi*, nous voyons cette conscience énumérer comme autant de lots à tirer au sort différentes possibilités de l'être qui, toutes, seraient l'être, se servant de cette réussite momentanée qui se nomme Nietzsche, mais qui, en tant que réussite, en vient à s'abdiquer pour une démonstration plus généreuse de l'être : *je serais au fond bien plus volontiers professeur à Bâle que Dieu, mais je n'ai pas osé pousser assez loin mon égoïsme personnel pour abandonner à cause de lui la création du monde.... Il faut faire quelques sacrifices où et de quelque façon que l'on vive.*

L'existence en tant qu'éternel retour de toutes choses se produit dans les physionomies d'autant de multiples dieux qu'elle a de possibles explicitations dans l'âme des hommes. Si la volonté adhère à ce mouvement perpétuel de l'univers, c'est d'abord la ronde des dieux qu'elle contemple, comme il est dit dans Zarathustra :

*L'univers n'étant qu'un éternel-se-fuir-soi-même, un éternel se retrouver-soi-même de multiples dieux, un bienheureux-se-contradire, un bienheureux se-réconcilier, se-réappartenir de multiples dieux.*

Sans doute la version nietzschéenne du polythéisme est-elle bien nécessairement aussi éloignée de la dévotion antique que sa propre notion du divin instinct générateur de plusieurs dieux l'est nécessairement de la notion chrétienne de la divinité. Mais ce dont cette « version » témoigne c'est le refus de s'installer dans une morale athée qui, pour Nietzsche, n'était pas moins irrespirable que la morale monothéiste, et il ne pouvait pas ne pas voir dans la morale athée et humanitaire autre chose que la continuation de ce qu'il éprouvait comme la tyrannie d'une vérité unique, quelle que fût sa dénomination, et peu importe qu'elle apparût en tant qu'impératif catégorique ou sous le physionomie d'un Dieu personnel exclusif. Et, en effet, l'incroyance à l'égard d'un Dieu unique et normateur, d'un Dieu qui est la Vérité, ne s'affirme pas moins comme une *impiété d'inspiration proprement divine* et s'interdit tout repliement de la raison dans les limites strictement humaines. L'impiété nietzschéenne non seulement discrédite l'homme raisonnable, mais encore se fait complice de tous les phantasmes en tant que reflets dans l'âme de tout ce que l'homme a dû expulser nécessairement pour parvenir à une définition rationnelle de sa nature ; non que cette impiété aspire au pur et simple déchaînement des forces aveugles comme on est généralement convenu de le dire au sujet de Nietzsche, alors qu'il n'a rien de commun avec un vitalisme faisant table rase de toutes les formes élaborées de la culture ; Nietzsche est aux antipodes de tout naturisme ; et l'impiété de Nietzsche se déclare

elle-même tributaire de cette culture ; c'est pourquoi on retrouverait dans l'incantation de Zarathustra comme un appel à une insurrection des images, de ces images que, dans ses phantasmes, l'âme humaine au contact des forces obscures en elle, est capable de former ; phantasmes qui témoignent pour l'âme comme d'une aptitude à la métamorphose toujours inépuisée, d'un besoin d'investissement universel inassouvi où les diverses formes extra humaines de l'existence se proposent à l'âme comme autant de possibilités d'être : pierre, plante, animal, astre, mais en tant qu'elles seraient toujours possibilités de la vie même de l'âme ; cette aptitude à la métamorphose qui, sous le régime du principe normatif exclusif, constitue la tentation majeure contre laquelle l'homme a dû lutter pendant des millénaires pour se conquérir et se définir ; non que, dans cette lutte pour se définir, cette aptitude à la métamorphose n'ait pas elle-même contribué à la formation éliminatoire qui devait aboutir à l'homme : la preuve en est précisément la délimitation du divin et de l'humain et cette compensation admirable par laquelle, au fur et à mesure que l'homme renonçait à sa bestialité, à sa végétabilité, à sa minéralité, à mesure aussi qu'il hiérarchisait ses désirs et ses passions selon des critères toujours variables, une hiérarchie analogue se révélait à lui dans des régions supra ou infra-mondiales ; l'univers se peuplait d'autant de divinités, mais de divinités diverses de l'un et de l'autre sexe, donc de divinités susceptibles de se poursuivre, de se fuir, de s'unir ; tel fut un instant cet étonnant équilibre du monde épanoui dans le mythe où grâce aux simulacres des dieux multiples et divers quant au genre et au sexe, <sup>1</sup> ni « conscience », ni « inconscience », ni « dehors », ni « intérieur », ni « forces obscures », ni « phantasmes » ne préoccupaient l'esprit, dès que l'âme tout entière s'accomplissait à situer des images dans l'espace, indistinct de l'âme. Sous ce rapport, le monothéisme moral s'il a achevé la conquête

1. Ce que l'on entrevoit ici n'est pas le retour à une démonologie : autant de *forces obscures*, autant de *démons*, mais une *théogonie* : autant de dispositions psychiques, autant de divinités ; autant de dispositions conciliables ou antagonistes, autant de divinités susceptibles de se combattre et de s'unir. La démonologie d'origine néoplatonicienne est déjà un acheminement vers la psychologie, une sorte de psychologie figurative, en revanche, la panthéologie suppose une *notion de l'espace* où la vie intérieure de l'âme et la vie du cosmos ne forment qu'un seul espace dans lequel l'événement, pour nous, « psychologique », se situe comme un fait spatial. C'est pourquoi la panthéologie du mythe avec ses *généalogies* de divinités, avec les *aventures amoureuses* des dieux et des déesses, crée un équilibre entre l'homme et ses propres forces : car elles trouvent alors leurs physionomies dans la figure éternelle des dieux : les conséquences pratiques d'un pareil équilibre sont aux antipodes de celles qui découlent d'une conception psychologique pure : la conscience et la volonté et donc la morale du comportement. Dans la *théogonie* il ne règne qu'un échange, un commerce entre faveur et défaveur de l'être : la physionomie de tel dieu qui attire ou repousse la physionomie de telle déesse, selon la règle de la loi de la poursuite, de l'attrait érotique ; or, *il n'y a pas ici* ce que nous sommes convenus de nommer *transposition pure* de l'expérience humaine, mais un processus qui appartient aux manifestations mêmes de l'être : le commerce des sexes n'étant sous les espèces des divinités qu'une explicitation de l'être dans ses modes d'*apparaître* et de *disparaître*, tandis que ce même échange n'est sous sa forme humaine qu'une expérience du vivre et du mourir. Ce qui se nomme ainsi chez nous n'est rien qu'une participation nécessaire aux explicitations de l'être dans les physionomies divines.

de l'homme par lui-même et asservi la nature à l'homme en permettant le phénomène anthropologique de la science, n'en aurait pas moins provoqué, selon Nietzsche, le profond déséquilibre aboutissant au désarroi nihiliste, au terme de deux millénaires ; de là aussi cette aliénation de l'univers par l'homme que Nietzsche appréhendait dans l'exploration de l'univers par la science et de ce fait, la perte même de ce que cette nostalgie de l'âme, apte à la métamorphose, exprime : l'éros fondamental qui fait de l'homme, dit Nietzsche, l'*animal qui vénère*. Ce qui apparaît alors c'est que l'événement de la « mort de Dieu » atteint l'éros de l'âme, et donc l'instinct d'adoration, dans sa racine, cet *instinct générateur de dieux* qui, chez Nietzsche, est à la fois *volonté créatrice* et *volonté d'éternisation*. La « mort de Dieu » signifie sous ce rapport qu'une rupture se produit dans l'éros et qu'il se scinde, dès lors, en deux tendances contraires : le *vouloir créer soi-même* qui ne va jamais sans destruction, et le *vouloir adorer* qui ne va jamais sans volonté d'éternisation ; et pour autant que la *volonté de puissance* n'est qu'un autre terme pour cet ensemble de tendances, et qu'elle constitue l'aptitude universelle à la métamorphose, elle trouve comme une compensation, comme une guérison dans son identification à *Dionysos*, en ce sens que, chez Nietzsche, cet ancien dieu du polythéisme figurerait et réunirait en lui tous les dieux morts et resuscités.

Zarathustra rend compte lui-même de cette dissociation des deux vouloirs, celui de créer et celui d'adorer — lorsqu'il exige la création de nouvelles valeurs ; donc de nouvelles vérités auxquelles l'homme ne saurait jamais croire ni obéir pour autant qu'elles [seraient] marquées du sceau de la détresse et de la destruction. Ce qui exclut que cette volonté de créer des valeurs nouvelles puisse jamais assouvir le besoin d'adorer, c'est que ce besoin est implicite à la volonté d'éternisation de soi. Si l'homme est un animal qui vénère, il ne saurait vénérer que ce qui lui advient par la nécessité d'être — en vertu de laquelle il ne peut pas ne pas vouloir être. Et ainsi ne saurait-il ni obéir ni croire à des valeurs qu'il crée délibérément, si ce n'est qu'il s'agisse des simulacres mêmes de son besoin d'éternité. De là chez Zarathustra cette alternance du *vouloir créer* en l'absence des dieux, avec la contemplation même de la *danse des dieux* qui explicite l'univers. C'est lorsqu'il annonce que *tous les dieux sont morts* que Zarathustra demande que *vive* désormais le *surhomme*, c'est-à-dire l'humanité qui saura se surpasser. Comment se surpasse-t-elle ? En revoulant que toutes choses qui furent déjà se reproduisent et cela comme son propre agir : cet agir se définit comme volonté de création et Zarathustra déclare que *s'il y avait des dieux, qu'y aurait-il donc à créer* ? Mais qu'est-ce qui porte l'homme à créer si ce n'est justement la loi de l'éternel retour à laquelle il décide d'adhérer ? A quoi adhère-t-il si ce n'est justement à une vie qu'il a *oubliée*, mais que la révélation de l'éternel retour comme loi, l'incite à revouloir ? Et que

revent-il alors si ce n'est justement ce que maintenant il ne songeait pas à vouloir : est-ce à dire que l'absence des dieux l'incitent à créer de nouveaux dieux ? Ou bien veut-il empêcher le retour des âges où il adorait les dieux ? En revoulant les dieux, maintenant qu'il veut le passage de l'homme à une vie supérieure ? Mais comment cette vie serait-elle, dès lors, supérieure autrement, si ce n'est qu'elle tende à ce qui fut déjà ? Comment, d'une autre manière, si ce n'est qu'elle tende à cet état où elle ne songeait point à créer, mais à adorer les dieux ? Et ainsi apparaît que la doctrine de l'éternel retour se conçoit encore une fois comme un *simulacre de doctrine* dont le caractère parodique même rend compte de l'*hilarité* comme attribut de l'existence se suffisant à elle-même lorsque le rire éclate au fond de l'entière vérité, soit que la vérité explose dans le rire des dieux, soit que les dieux eux-mêmes meurent de fou-rire :

*Quand un dieu voulut être le seul dieu, tous les autres dieux furent pris de fou-rire jusqu'à mourir de rire.*

*Car qu'est-ce que le divin sinon le fait qu'il y ait plusieurs dieux et non pas un seul ?*

Le rire est ici comme la suprême image, la suprême manifestation du divin réabsorbant les dieux prononcés, et prononçant les dieux par un nouvel éclat de rire ; car si les dieux meurent de ce rire, c'est aussi de ce rire qui éclate du fond de l'entière vérité que les dieux renaissent.

Il faut suivre Zarathustra jusqu'au bout de son aventure pour que la réfutation de ce besoin de créer envers et contre la nécessité apparaisse, comme *dénonçant* cette *solidarité* entre les *trois* forces d'*éternisation*, d'*adoration* et de *création*, ces trois vertus cardinales chez Nietzsche, où l'on voit que la mort de Dieu et la détresse de l'éros fondamental, la détresse du besoin d'adorer sont identiques ; détresse que la volonté de créer tourne en désirion comme son propre échec. Car si c'est l'échec d'un même instinct, la dérision qui le compense n'en est pas moins inscrite dans la nécessité de l'éternel retour : Zarathustra, dès lors qu'il a voulu l'éternel retour de toutes choses, a d'avance choisi de voir tourner en dérision sa propre doctrine, comme *si le rire, cet infaillible meurtrier*, n'était pas aussi le meilleur inspirateur, comme aussi le meilleur contempteur de cette même doctrine ; ainsi l'éternel retour de toutes choses veut aussi le retour des dieux : tel est le sens de l'extraordinaire parodie de la Cène où le meurtrier de Dieu est aussi celui qui offre le calice à l'âne — figure sacrilège du Dieu chrétien du temps de la réaction païenne, mais plus spécifiquement animal sacré des mystères antiques, l'âne *d'or* de l'initiation isiaque, animal digne par son infatigable *Ia* — son infatigable *oui* donné au retour de toutes choses — digne de représenter la longanimité divine, digne donc aussi d'incarner une antique divinité, Dionysos, le dieu de la vigne, ressuscité dans l'ivresse générale. *Et, en effet, comme le Voyageur le déclare à Zarathustra : la mort, chez les Dieux, n'est jamais qu'un préjugé.*

PIERRE KLOSSOWSKI.