

le portique

Le Portique

Revue de philosophie et de sciences humaines

8 | 2001

Nietzsche et le divin

Qu'attendons-nous ?

Yves-Jean Harder



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/128>

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2001

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Yves-Jean Harder, « Qu'attendons-nous ? », *Le Portique* [En ligne], 8 | 2001, mis en ligne le 08 mars 2005, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/128>

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Tous droits réservés

Qu'attendons-nous ?

Yves-Jean Harder

- 1 « Qu'attendons-nous ? » Cette question peut être complétée par diverses propositions finales qui délimitent le contexte dans lequel elle se pose : « ... pour être heureux, pour faire notre devoir, pour nous convertir, pour écouter les conseils de nos amis ou de nos maîtres, pour arrêter de fumer, pour nous lever et marcher, pour partir... ». La liste est indéfinie ; dans tous les cas la même structure se retrouve : peu importe ce en vue de quoi nous attendons, c'est toujours vivre, vivre vraiment, vivre en plénitude, vivre en étant délivrés de ce qui nous amoindrit, nous mutile, et qui fait que, comme on dit vulgairement, mais justement : « c'est pas une vie ». Seulement, dans tous les cas, nous sommes empêchés de vivre par un obstacle qui s'interpose entre nous et notre existence. Ce que nous attendons, c'est que cet obstacle soit levé. Nous percevons la vie comme médiatisée par des conditions, des délais, qui la mettent définitivement hors de notre portée ; un « quand je sera grand » de l'enfance repoussé dans l'âge le plus avancé, et qui ne fera jamais de nous un homme fait ; de même que l'examen des conditions du philosophe éloigne indéfiniment, dans la philosophie transcendantale ou critique, de la maturité d'une pensée en acte ¹. L'accès à la vie, à la coïncidence du sens et de l'être, est repoussé au moment où les dispositions du monde auront changé, où se sera produit, indépendamment de notre action, le grand événement qui changera le cours des choses : la rencontre qui nous permettra d'aimer, la révolution qui supprimera les privilèges, l'invention du médicament qui nous guérira, le jour de chance au loto, la venue du sauveur, l'inspiration subite, la mort du maître ². L'événement, soudain, instantané, imprévisible, mettra un terme, d'un seul coup et une fois pour toutes, à un présent qui se prolonge trop longtemps, et inaugurerà une nouvelle forme de présence, authentique désormais puisqu'en elle le sujet coïncidera à lui-même.
- 2 La structure temporelle de cette attente comprend un triple rapport à l'avenir. Elle se caractérise d'abord par un dédoublement de l'objet de l'attente, qui se scinde en « ce en vue de quoi » et en « ce que » ; plus exactement l'objet de l'attente se distingue de la fin : nous ne pouvons pas accéder à la fin, déployer notre activité dans sa fin même (ce qu'Aristote appelle praxis, et qui définit le bien vivre), parce que l'objet n'est pas encore

atteint. Cette différenciation se justifie parce que, entre l'activité désordonnée de notre présent, et l'activité parfaite, s'interpose un obstacle, qui appartient au présent et le clôt, en interdisant tout passage à une autre dimension du temps. L'objet de l'attente, négatif (par rapport à la positivité de la fin), est la levée de l'obstacle. L'objet est donc dans un premier temps posé comme simple condition, ou comme moyen ; il faut, par exemple, que meure le testateur pour qu'on puisse toucher un héritage³ (et être riche et heureux, – du moins le suppose-t-on). Mais de condition, l'objet se transforme inévitablement lui-même en obstacle, car il est dit qu'il n'arrive pas, qu'il n'appartient pas au temps dans lequel nous vivons, qu'il en excède les possibilités. Et si par aventure il survenait, ce serait encore pire, car il faudrait vite s'apercevoir qu'on s'était trompé, que ce n'était pas le bon, pas encore pour cette fois. L'impossibilité de l'objet confirme l'obstacle au lieu de le supprimer ; au lieu d'être un moyen pour la fin (comme on le prétend en pensées ou en paroles), il est (en fait) un moyen contre elle, une manière de s'assurer qu'elle demeurera définitivement hors de portée. La condition (supposée) du bonheur est la condition (réelle) du malheur.

- 3 À l'avenir, anticipé sous la forme d'un présent parfait qui ne cessera pas de se prolonger, l'objet de l'attente s'oppose comme un événement futur, qui ne surviendra qu'une seule fois, dans l'instant, coupure avec le présent imparfait qui est celui du réel. On appellera transcendance cette structure, qui maintient, par la limite de l'instant, le parfait définitivement au-delà de l'imparfait. Mais ni l'inaccessibilité du présent de la plénitude, ni l'imprévisibilité de l'événement n'épuisent les modalités de l'avenir pour celui qui attend ; car il sait aussi de quoi demain, le jour qui succédera effectivement à aujourd'hui dans la continuité de la souffrance, sera fait : demain comme aujourd'hui. L'avenir réel, qui aura lieu, n'est ni celui de l'avènement ni celui de l'événement, c'est celui de la répétition. Car l'épreuve même de l'attente, est la perte du temps, l'épuisement, la dispersion du présent, par avance absorbé, réduit à néant par l'avenir sombre, qui est le prolongement de l'attente. Parce que le véritable à venir est projeté au-delà, il ne reste au présent de l'attente aucun projet, son temps est un « temps vide, sans projet »⁴. Le seul avenir de l'attente, et elle est tout entière cet avenir, c'est l'attente elle-même. On s'attend à attendre, et rien d'autre. « L'attente est toujours l'attente de l'attente, reprenant en elle le commencement, suspendant la fin et, dans cet intervalle, ouvrant l'intervalle d'une autre attente⁵. »
- 4 On appellera idéaliste le sujet qui inscrit son existence dans la structure de la transcendance⁶. Il est marqué par une contradiction non résolue : parce qu'il attend tout (de l'à-venir), il n'attend rien (de ce qui vient). Si l'on s'en tient à l'attente proprement dite, à la réalité de son épreuve vécue, son poids excède toujours aussi bien la fin que son objet, qui deviennent indifférents. « Quelle que soit l'importance de l'objet, il est toujours infiniment dépassé par le mouvement de l'attente. »⁷ L'idéaliste est donc non seulement celui qui attend tout d'un état meilleur du monde, qu'il éprouve, dans le présent, comme inadéquat à ce qu'il désire, mais en même temps celui qui n'attend plus rien, parce qu'il sait que son attente même, ne pouvant rencontrer son objet, n'a, dans le réel, que son propre néant pour objet. L'attente est aussi bien attente de l'attente que l'attente de rien⁸. L'idéaliste, qui ne renonce pas à la plénitude de la présence dans l'idéal, est en réalité affecté sans cesse par le néant qui le hante, et auquel se résume l'être ; il est aussi bien nihiliste. Ces termes (idéaliste, nihiliste) décrivent la structure à partir de l'objet de l'attente – selon qu'il est posé là-bas ou ici ; mais le sujet lui-même s'épuise dans la souffrance ; il est malade en ce sens précis où son désir est inhibé par les obstacles qu'il

s'efforce de placer sur le chemin de son affirmation⁹. Que pourrait-on désirer, si le désirable est placé à une hauteur inaccessible ? En dehors de cela, tout se vaut, rien ne vaut la peine. Tel est le leitmotiv des idéalistes, qui en deviennent, selon le mot de Nietzsche, des « prédicateurs de mort », dont le seul souci est d'interpréter toutes les manifestations du vivant comme des preuves de la corruption, du déclin et de la mort. « Enveloppés dans une épaisse mélancolie, et avides des moindres hasards qui apportent la mort : ainsi attendent-ils, à serrer les dents¹⁰. » La structure de l'idéaliste correspond à la description clinique de l'obsessionnel¹¹ ; plus généralement elle est celle de la civilisation, généralisation de la névrose.

- 5 Comme on le voit, il n'est pas difficile de répondre à la question : « Qu'attendons-nous ? » Personne n'est dupe, tout le monde sait, et Beckett le premier, que c'est rien. Mais si la question est superflue ; c'est qu'elle n'en est pas une ; elle renferme un appel ou une injonction, plus clairement exprimés sous la forme : « Qu'attendez-vous ? » Il s'agit par là de confronter le sujet à l'inanité de tous les objets par lesquels il entretient les délais qui diffèrent le moment de vivre. La prière qu'il formule au monde, de changer, est ce qui le retient d'agir, pour éventuellement changer le monde. Si l'objet de l'attente n'est rien, qui faisait obstacle à la présence, la barrière entre l'imparfait et le parfait est levée. Non pas que le présent accède immédiatement à la perfection ; mais aucun événement ne peut faire irruption dans la continuité d'une temporalité qui amène et emmène le bon et le mauvais dans un seul et même mouvement. Il n'y a rien à attendre de meilleur demain que ce qui a été semé aujourd'hui. L'avenir n'est pas coupé du présent par un instant extraordinaire, qui marquerait l'extériorité radicale de deux régimes du temps, réel et idéal, il appartient à un seul et même devenir. On appellera immanence cette structure temporelle. Elle ouvre le présent à la possibilité du changement, puisqu'elle ne le voue pas à la fatalité de la répétition. Par conséquent, si, évalué du point de vue de la santé, l'idéalisme est une maladie, le temps de l'immanence est celui de la guérison¹².
- 6 La question procède de la bienveillante autorité du médecin qui, devant le déclin des ressources vitales, tente de mobiliser la volonté, pour la rassembler dans l'immédiateté du présent en lequel il faut commencer de vivre. Cependant la résolution ne peut être ainsi convoquée, l'impératif de la vie ne peut être entendu, que si la volonté demeure, malgré un dysfonctionnement passager, intacte, que si la conscience de l'absurdité des prétextes allégués suffit à la reconduire à sa normalité. Mais comment exhorter à vouloir celui qui ne veut plus rien ? Qu'est-ce que peut signifier guérir ? S'il s'agit seulement de rappeler au malade qu'il est malade, on mesure l'inanité d'une telle intervention : comme s'il n'était pas le premier à le savoir ! L'injonction est aussi efficace que celle qui commanderait à l'insomniaque de dormir, ou au mélancolique d'être gai. La seule issue pour la vie, lorsqu'elle est parvenue à l'épuisement extrême de ses forces positives, n'est-elle pas dans « vouloir le néant [das Nichts wollen] plutôt que de ne pas vouloir [nicht wollen] »¹³ Or c'est bien ce que font déjà l'idéalisme et le nihilisme : la maladie sauve la volonté de la disparition. Pour le nihiliste, dont l'horizon est borné par la loi de la répétition, le processus immanent de la croissance, apparaît comme un idéal inaccessible, c'est-à-dire une transcendance. Qu'il donne à son attente cette fin, il ne supprimera pas la structure même de cette attente. Si la transition entre la structure transcendante et la structure immanente, autrement dit la guérison, reste envisagée sous la forme d'une rupture, d'une décision, d'une conversion, dans la fulgurance de l'instant, on en reste à la transcendance dont on prétendrait sortir. Inversement, si le passage peut s'opérer dans la

continuité d'un progrès, c'est que la transcendance s'est déjà évanouie à l'amorce du processus – mais comment ?

- 7 La contradiction à laquelle nous sommes parvenu est celle de toute guérison : pour guérir, il faut déjà être guéri ; mais alors, à quoi sert la cure ? de tout salut : pour se convertir, il faut déjà être sauvé ; mais alors à quoi sert la vertu ? ou de toute action : pour qu'elle soit efficace, il faut que la situation la favorise en deçà de toute initiative, mais alors à quoi bon agir ? La cohérence avec la position de l'immanence implique que tout changement procède de soi-même, sans qu'une intervention extérieure, spectaculaire, bruyante, et vaine, ait la moindre utilité¹⁴. La volonté à laquelle on s'adresse ne peut que se projeter dans l'avenir, sur le mode du souhait, de la bonne intention, du projet, de l'effort héroïque, sans que cela modifie en rien la réalité présente de la répétition. Le changement effectif est indépendant de la volonté de changer¹⁵. La croyance dans l'efficace d'une volonté, qui serait la cause des mouvements constatés, est un reste de « la religiosité la plus reculée »¹⁶. Cette volonté magique n'est donc pas celle qui est atteinte dans le nihilisme, qui s'accommode au contraire du volontarisme le plus radical et le plus inefficace.

- 8 Ce problème de la guérison apparaît dans la relation personnelle entre un médecin et son patient, mais, plus largement, il est celui de la civilisation elle-même, dont la croissance s'accompagne de l'aggravation de la maladie. Comment l'idéaliste peut-il éviter la maladie, puisqu'elle lui est inoculée par les valeurs sur lesquelles repose la civilisation ? Le thème dont nous sommes redevables à la pensée de Nietzsche, est, plus encore que l'évaluation des représentations en terme de santé, la liaison indissoluble entre un état pathologique et un état culturel. Comment envisager une quelconque « sortie » du nihilisme dans un monde qui est tout entier soumis à la loi nihiliste ? Sortir, mais pour aller où ? Dans quel autre monde meilleur que celui-ci ? On mesure ici la persistance de la transcendance dans la volonté même d'y échapper. Il ne reste qu'à souhaiter l'avènement d'un nouvel âge du monde ; mais c'est encore rêver. Cette difficulté, qui semble insoluble, ne met pas seulement en cause les chances de salut, mais la pertinence d'un diagnostic qui s'avère en définitive inopérant. La contradiction semble devoir se refermer sur la pensée qui l'a mise en évidence : comment empêcher que l'anti-nihilisme de Nietzsche ne soit absorbé par le nihilisme de la civilisation ? Comment l'idéal dionysiaque, auquel Nietzsche associe le noble (*vornehm*), le classique, et qu'il voudrait substituer à l'idéal amoindrissant qui règne dans le nihilisme¹⁷, peut-il échapper au destin de tout idéal, et éviter de devenir un grand mot, aussi exaltant et nuisible que les autres¹⁸ ? Comment la substitution d'un idéal à un autre n'est-elle pas le jouet de la répétition, qui voue toute valeur, aussi élevée soit-elle, à la dévaluation ?
- 9 Il n'est pas certain que ces questions puissent être tranchées, et qu'on puisse se prononcer sur le destin de la pensée de Nietzsche, qu'on puisse établir un pronostic sur l'avenir du monde. Il est même certain qu'on ne le peut pas, que le destin lui-même échappe à toute emprise intellectuelle, à toute analyse, ne peut être ni être anticipé par la pensée, ni considéré comme l'effet d'une pensée.
- 10 Cette question, avec ce qu'elle comporte d'inquiétude, n'a pas été étrangère à l'expérience de pensée que Nietzsche a mise en œuvre. Elle est au cœur de ce qu'on peut appeler son prophétisme, dont Ainsi parlait Zarathoustra est l'expression. Car ce texte, qui ne tient ni

de l'essai, ni du traité, ni du recueil d'aphorisme, s'ordonne autour d'une pensée centrale, l'annonce du Surhomme, qui pose de manière problématique la question de l'avenir. En effet, autant il est impossible d'envisager le Surhomme comme un de ces grands événements dont les signes sont tonitruants¹⁹, ce qui reconduirait purement et simplement à la structure de la transcendance ; autant il est également impossible de l'envisager dans la continuité prévisible d'un devenir déjà efficient. Non seulement l'événement n'a pas encore eu lieu, mais aucun signe avant-coureur ne permet d'en prévoir l'imminence. L'éventualité d'une extension irréversible du nihilisme n'est pas à écarter ; elle est même la seule chose que la nécessité du présent laisse envisager, car « le nihilisme achevé est la conséquence nécessaire des idéaux antérieurs »²⁰ ; ce à quoi il faut s'attendre (et qu'il est inutile d'attendre, parce que cela aura nécessairement lieu), c'est l'accomplissement du nihilisme, le passage du nihilisme inachevé, dans lequel nous vivons, au nihilisme achevé ; car « toutes les tentatives pour échapper au nihilisme [au rang desquelles on peut compter un certain effet mondain de la pensée de Nietzsche elle-même] sans inverser ces valeurs : produisent le contraire, aggravent le problème »²¹. Cette prédiction du déclin n'excède pas l'ordre de l'immanence et n'exige pas des facultés particulières de divination²² ; il suffit de regarder le mouvement actuel de la pierre dans sa chute pour dire qu'elle doit inévitablement toucher le sol. De même, il suffit de regarder le mouvement du monde avec un rien de lucidité, pour y reconnaître le progrès du nihilisme. Nul besoin d'être prophète. En revanche l'annonce du Surhomme (dans Zarathoustra), et la prédication de Dionysos (dans les derniers textes), appartiennent à un tout autre registre : l'événement est cette fois contraire à la tendance des temps présents, et rien ne permet d'assurer la nécessité d'un retournement du nihilisme en son contraire, qui permettrait de maintenir ce dernier dans un processus immanent. On peut bien envisager la possibilité d'une telle inversion des valeurs, mais pas la prévoir. Cette part d'imprévisible nous fait sortir de la stricte immanence. Il s'agit donc non pas d'un énoncé prévisionnel, mais d'une annonce prophétique, dont le statut est clairement explicité par le procédé littéraire utilisé par Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.

- 11 Son interprétation ne peut être univoque : deux voies s'ouvrent. La première consiste à réinscrire Nietzsche –ou du moins cette partie de son œuvre– dans la répétition : Nietzsche, malgré sa critique de l'idéalisme, du christianisme, de la transcendance, re tombe dans l'imposture d'un fondateur de religion ; ne parvenant pas à surmonter sa propre condamnation du christianisme, il ne lui reste plus qu'à le rejeter entièrement, à substituer au Crucifié un Dionysos qui s'autodétruit, et à sombrer dans la folie. Le Surhomme serait alors une monstruosité, soit qu'on l'évalue à l'aune d'une pensée rationnelle et laïque, soit qu'on le compare au reste de la pensée nietzschéenne. De même, le retour du divin, du sacré sous une forme indéterminée dont la nomination même est incertaine, peut apparaître comme un idéalisme plus vague, plus abstrait, plus désincarné, bref plus nihiliste que ne l'était le Dieu personnel, devenu-homme, des Chrétiens. Selon cette interprétation la prophétie nietzschéenne, vestige de transcendance, ne serait pas cohérente avec la philosophie du devenir.
- 12 Mais on peut se demander si la difficulté ne vient pas plutôt de l'inadéquation de l'antinomie de la transcendance et de l'immanence pour rendre compte du devenir. Car transcendance et immanence ont en commun de penser la temporalité, selon les besoins de l'intelligence, à partir de l'alternative du même et de l'autre ; l'immanence pense le moment à venir comme déjà renfermé dans le moment présent, tandis que la transcendance pose entre l'un et l'autre une différence insurmontable. Mais le devenir ne

procède ni de l'un ni de l'autre, ou, si l'on préfère, il fait intervenir l'un avec l'autre, mais dans une unité telle qu'elle est indécomposable : si l'on a affaire à un devenir à l'état pur, qui ne soit pas une simple transformation, un simple accident survenant à un sujet identique à soi, si le devenir est posé comme l'unique réalité, sans être subordonné à la primauté des catégories de l'être, alors l'avenir est à la fois radicalement nouveau, imprévisible, et indissociablement lié, par la continuité du processus qui le fait advenir, au présent. De même que, comme le montre Bergson, l'opposition d'une temporalité homogène, continue sur le modèle spatial, et d'une temporalité discontinue de l'instantanéité ne permet pas de comprendre l'hétérogénéité pure de la durée²³, de même l'opposition de l'immanence et de la transcendance manque la création en laquelle se déploie la volonté de puissance. « La volonté est une créatrice »²⁴ : cette affirmation, qui intervient à de nombreuses reprises sous la plume de Nietzsche, signifie que la venue de l'être n'est possible que comme apparition de nouveauté (et non comme manifestation de l'éternel)²⁵.

- 13 La prophétie est possible parce que la pensée du devenir permet d'envisager un nouvel avenir, mais elle est de plus requise par l'expérience originale de Nietzsche, qui est l'innocence du devenir, ou, comme on le lit dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, la rédemption par le vouloir. Car si ce qui advient est créé parce que voulu, alors le « Es war » de la répétition, qui supporte le poids d'un passé sur lequel on ne peut rien, peut toujours être interprété comme un « So wollte ich es » qui reconduit au moment où le fait avait encore, et, du fait du « oui » dit au devenir, continue d'avoir, la nouveauté du projet. L'avenir n'est donc plus séparé du passé par une limite infranchissable qui isole deux moments incompatibles du temps ; son action rédemptrice s'étend au passé lui-même, non pas pour le transformer et faire être ce qui n'a pas eu lieu, mais pour lui donner un sens. « Le maintenant et le jadis sur terre – Ah ! mes amis – c'est pour moi le plus insupportable ; et je ne saurais vivre si je n'étais aussi le voyant de ce qui doit venir »²⁶. Certes il est très difficile de distinguer le rapport à l'avenir qui est ici annoncé, de la structure de la transcendance : au présent insupportable du fait du poids de la répétition du passé semble être opposé, comme par une projection en avant, un avenir paré de toutes les richesses de la vraie vie. Le titre même du passage, « la Rédemption », évoque directement le processus idéaliste ou religieux de transfert à un au-delà de la satisfaction rendue impossible ici-bas. Mais la parodie subvertit les catégories idéalistes auxquelles la civilisation nous habitue. La Rédemption n'a pas le même sens selon qu'elle procède de l'idéal ascétique, c'est-à-dire du ressentiment, d'une volonté qui se nie, ou de la volonté elle-même dans son innocente affirmation. Dire que « la volonté est libératrice et messagère de joie »²⁷, c'est dire qu'il n'y a pas lieu d'attendre de l'avenir la venue d'un Rédempteur qui apporterait aux pauvres, c'est-à-dire aux volontés épuisées par leur soumission aux idéaux et par le ressentiment qui l'accompagne, la délivrance. La Rédemption par le vouloir, n'est pas une compensation, une récompense, une vengeance, pour toute souffrance endurée dans le mépris du corps, dans le renoncement à vouloir, toute souffrance interprétée comme un châtement ; elle délivre au contraire du ressentiment lui-même, « de la haine la plus puissante et la plus sublime, à savoir celle qui crée des idéaux »²⁸.
- 14 Si le passé, dont le présent n'est que le prolongement répétitif, cesse d'être insupportable, l'avenir est libéré de la charge du salut. Le rapport au passé détermine donc l'ouverture d'un avenir nouveau. Mais comment s'opère le changement de sens du passé ? Peut-il cesser d'être accompli, irrémédiable ? Quel étrange pouvoir aurait la volonté, de faire que

ce qui a eu lieu n'ait pas eu lieu, que le « Es war » s'efface comme par enchantement ! On dira que le problème ne vient pas du passé, mais de son inéluctable persistance dans le présent, qui annule toute possibilité d'un véritable avenir ; il suffirait donc de laisser passer le passé, de l'oublier. Certes l'oubli a une fonction vitale que Nietzsche souligne à plusieurs reprises ; encore faut-il qu'il ait conservé sa vertu native ; mais il ne peut être une délivrance pour un homme dont la maladie est précisément la mémoire, que sous la forme artificielle d'un narcotique, qui appartient à la panoplie du prêtre ascétique : la « séduction trompeuse » de ce qui est considéré comme « bon » dans la morale annule certes de manière provisoire et illusoire l'effet négatif de l'amoindrissement du vouloir, mais « elle est seulement un narcotique au moyen duquel le présent vivrait en quelque sorte aux dépens de l'avenir »²⁹. Préserver le présent de la contamination du passé, en refoulant les manifestations obscures de la répétition par une soumission superficielle à l'ordre moral ne fait qu'en aggraver le retour réactif, qu'inhiber la force créatrice du vouloir, et donc obturer l'avenir.

- 15 La véritable inversion libératrice, bien loin de nier le passé et sa répétition, en est au contraire la plus entière affirmation. L'esprit de vengeance dans lequel le vouloir se perd consiste à ne pas vouloir le « Es war » et donc à chercher à s'en débarrasser ou à le rendre supportable ; l'inversion exige donc de le vouloir, et même de vouloir ce qui est en lui le plus insupportable : le retour de tout ce qui fut. Peu importants les circonstances ou les justifications rationnelles qui ont conduit Nietzsche à faire l'expérience de cette *abgründliche Gedanke* (pensée des abîmes) ; elle est essentielle à l'affirmation de la volonté en volonté de puissance. La dévaluation pessimiste de la volonté, qui s'exprime à travers Schopenhauer dans le nihilisme moderne, conduit au projet contradictoire d'une extinction de tout projet – parce que le vouloir-vivre, limité à la reproduction sans fin de la vie, est la cause absurde de toute souffrance ; ce projet est la forme ultime du ressentiment contre la vie. Le pessimisme repose sur deux présupposés : que la vie serait tout ce que en définitive la volonté pourrait vouloir ; que la souffrance ne doit pas être supportée. La négation, par la volonté et non par l'entendement, de ces deux présupposés, porte la volonté à son comble : la volonté veut plus que ce qui conduit à la vie, elle veut ce qui conduit à la puissance, et le voulant, elle veut aussi la souffrance qui l'accompagne³⁰. « Là où est la vie, là et aussi, et là seulement, la volonté ; pas la volonté en vue de la vie, la volonté en vue de la puissance »³¹. C'est le propre de la vie de vouloir plus haut que la vie. « Et la vie elle-même m'a dit ce secret : "Vois, dit-elle, je suis ce qui toujours doit se surmonter soi-même" »³².
- 16 Seul ce surmontement de soi (*Selbstüberwindung*) est créateur et ouvre l'avenir : « Poète, déchiffreur d'énigmes et rédempteur du hasard, je leur ai enseigné à créer pour l'avenir, et, en créant, à sauver tout ce qui était »³³. L'avenir n'est ni la continuation homogène du présent, ni l'au-delà du présent, il est l'excès du présent, ce qui, dans le présent, se donne comme l'éclat gratuit et inutile³⁴ ; il correspond au préfixe *über* de *Übermensch*, de *Überwindung*, de *Überfülle*³⁵ ou *Überschusses*³⁶ ; il marque à la fois le surplomb, le passage, l'*Übergang* en lequel l'*Untergang* est surmonté. Si le devenir est restitué à son innocence, libéré de tous les jugements de valeurs qui l'inscrivent dans une finalité dont il serait seulement l'instrument, le présent cesse d'être en vue d'un avenir³⁷, il cesse d'avoir sa justification au-delà de soi, il a l'avenir en soi comme ce dont il est plein, parce qu'il est saturé du vouloir. « L'avenir, en tant qu'il est ce que nous voulons, agit sur notre présent »³⁸. Il n'est plus le futur du projet, qui transpose brutalement dans le néant de

l'ailleurs la vie dérobée au maintenant ³⁹, il est l'ouverture du maintenant lui-même, par quoi la vie s'affirme dans le présent.

- 17 La prophétie de l'avenir comprend bien une forme de divination ⁴⁰, qui justifie le titre de « déchiffreur d'énigmes » que Zarathoustra se donne, parce qu'elle prend le risque d'une interprétation ; mais elle ne cherche pas à prévoir l'événement qui aura lieu dans un futur plus ou moins lointain, elle explicite le présent, le fait briller en le portant à incandescence. Elle est une promesse : promesse d'avenir faite à la vie ⁴¹, promesse que la vie nous a faite et que nous devons tenir ⁴² ; mais il ne s'agit ni de la rétribution pour la souffrance endurée, ni de l'annulation du devenir dans une soumission à un engagement hérité du passé ⁴³ ; la promesse n'instaure aucun délai qui repousserait sa réalisation à des temps meilleurs ; elle est ce qui confère à l'homme sa condition propre, de transition et de passage, « comme avec lui s'annonçait quelque chose, se préparait quelque chose, comme si l'homme n'était pas un but, mais seulement un chemin, un entrefait (Zwischenfall), un pont, une grande promesse... » ⁴⁴ Une telle promesse exclut l'extériorité d'une révélation qui préparerait l'homme au surgissement d'un événement. Le vivant n'a pas affaire à d'autre instance qu'au processus de sa croissance ou de son déclin ; la vie elle-même n'est pas, comme chez Schopenhauer, une chose en soi dont l'individuation serait une pure apparence. Le surmontement de soi de la vie n'est pas une opération détachée, isolée des vivants dans une scène dramatique, mythologique ou théologique ; de même, si « l'homme est ce qui doit être surmonté » ⁴⁵, ce n'est pas en subissant passivement une transformation dont les agents seraient des puissances venues d'ailleurs. « Toutes les grandes choses périssent de leur propre fait, par un acte de dépassement de soi [Selbstaufhebung] : c'est ce que veut la loi de la vie, la loi du nécessaire "surmontement de soi" [Selbstüberwindung] inhérent à l'essence de la vie » ⁴⁶. Non seulement l'homme n'échappe pas à la loi générale, mais elle est pour lui la chance de la rédemption : dans la mesure où il fait du surmontement un surmontement de soi, où il veut son déclin ⁴⁷, il en fait un passage, un « pont vers l'avenir » ⁴⁸. Comme l'indique un fragment posthume de l'époque de rédaction d'Ainsi parlait Zarathoustra, l'ouvrage fournit dans le déclin de Zarathoustra le modèle de l'auto-surmontement de l'homme lui-même ⁴⁹.
- 18 Se dépasser, c'est passer par l'extrême de l'insupportable, avaler, avec dégoût et effroi, jusqu'au serpent du nihilisme, en avoir fait l'expérience en soi, dans son propre corps ⁵⁰. Le nihilisme est la quintessence du passé rassemblée dans son visage terrifiant ; l'expérience du nihilisme est la convocation en un point de toutes les répétitions qui pèsent sur le présent, ce n'est qu'à partir d'elle que le « Es war » peut être voulu. L'acte qui symbolise cette métamorphose est une morsure, une coupure ⁵¹ ; le pâtre se délivre du serpent en le mordant et en le coupant en deux : il rejette la tête, il avale le corps. Le vouloir libérateur intervient dans l'instant qui tranche l'éternel retour, non pas pour l'empêcher de se reproduire (ce qui reconduirait à une espérance idéaliste et illusoire de l'avènement d'un monde meilleur), mais pour lui dire « oui ». Car l'affirmation entière de l'éternel retour supprime, avec la finalité, la hiérarchisation des moments du temps ; aucun instant ne vaut en vue d'un autre ; tout instant est donc chargé d'autant de valeur que n'importe quel autre, et même que tous les instants réunis, car c'est à lui, par lui, que toute la chaîne des instants est nouée ⁵². C'est pourquoi c'est à l'instant qu'est confiée la

tâche d'affirmer l'éternité du devenir. Cet instant est bien celui, fulgurant, de la décision qui change tout : nul qui soit autant que celui-ci chargé de possibilités d'avenir. N'est-il pas alors celui du grand événement que les malades et les épuisés attendent comme leur libération et leur salut ? « Cet homme de l'avenir qui sera le rédempteur nous délivrant aussi bien de l'idéal ayant existé jusqu'à présent que de ce qu'il devait nécessairement faire pousser, du grand dégoût, de la volonté de néant, ce coup de cloche de midi et de la grande décision qui libère à nouveau la volonté, qui restitue à la terre son but et à l'homme son espérance, cet antéchrist et cet antinihiliste, ce vainqueur de Dieu et du néant – il faudra qu'il vienne un jour... »⁵³ Cette annonce n'ouvre-t-elle pas à une espérance qui, même si elle projette la disparition du christianisme, lui emprunte sa forme, c'est-à-dire la transcendance⁵⁴ ? Le Rédempteur, même s'il est un homme, survient, procède d'un autre ordre que celui dans lequel se passent l'existence et sa souffrance, un ordre sur lequel l'homme n'a aucune prise et à partir duquel seulement il peut donner un sens à cette existence, différence qui rappelle celles de la nature et de la grâce, du péché et du salut.

- 19 Reconnaissons modestement que la question soulevée, celle de la possible proximité de l'espérance nietzschéenne et de l'espérance chrétienne, est insoluble, parce que nous ne savons pas ce qu'est le christianisme, que nous ne connaissons tout au plus que les interprétations successives, parfois contradictoires, que les hommes en ont données. Nous ne pouvons pas exclure que le christianisme soit tout autre que ce qu'on a dit de lui⁵⁵. Dès lors la question de savoir si Nietzsche est ou n'est pas, de manière latente ou manifeste, chrétien, est oiseuse. Nous pouvons seulement tenter de définir de quelle interprétation du christianisme elle se démarque ; or c'est évidemment de celle que Nietzsche lui-même développe⁵⁶, et qui se fonde sur la différence décisive entre Dionysos et le Crucifié. Or cette différence ne se comprend qu'à partir de ce qu'ils ont en commun, qui est l'expérience de la vie comme souffrance ; plus précisément : l'extrême de la souffrance n'est pas un accident que le vivant subirait de l'extérieur, par le fait d'un concours de circonstances malheureux, ou par le fait de la méchanceté des hommes, il procède de la vie elle-même, qui, dans son accroissement, détruit⁵⁷. Le fond commun du chrétien et du dionysiaque est d'ordre pathétique : « [Entre Dionysos et le Crucifié] ce n'est pas une différence quant au martyre – mais celui-ci a un sens différent. La vie même, son éternelle fécondité, son éternel retour, détermine le tourment, la destruction, la volonté d'anéantir »⁵⁸. Le point commun est le caractère originaire de la souffrance : le pathétique n'est pas un accident, une anomalie, dont on pourrait se délivrer pour accéder au bonheur⁵⁹. Le christianisme, s'il appartient au même mouvement de déclin des instincts que le platonisme⁶⁰, est aussi un retour à la primauté de l'affect sur la rationalité⁶¹. C'est également la prédominance des affects qui tourne les fortes individualités (comme Pascal⁶²) vers le christianisme. Mais à partir de cette communauté pathétique la divergence entre le dionysiaque (ou le tragique) et le chrétien se marque par le partage du « oui » et du « non » : d'un côté la vie acquiesce à la souffrance, qui se trouve par là surmontée ; de l'autre la souffrance est interprétée comme un argument contre la vie, ce dont il faut se délivrer à tout prix, même au prix de la vitalité⁶³ ; d'un côté la souffrance est un surcroît qui accompagne, et ne peut donc pas être directement recherché, la croissance et la domination (pour reprendre, en l'inversant, la définition aristotélicienne du plaisir) ; de l'autre la souffrance est un passage obligé, un moyen, donc

à la fois une condition de l'accès à une fin (le bonheur, le repos de l'âme, le sommeil, l'éternité) et ce que la fin fait disparaître.

20 Il en résulte une différence dans la manière de penser l'instant décisif de la rédemption. Pour le christianisme il est celui du rachat (ce que signifie littéralement le terme français, alors que Erlösung est délivrance), qui suppose, par l'opération de l'échange, un changement définitif de statut entre l'avant et l'après : ce que j'ai payé (le bonheur) est à moi, ce que j'ai donné en échange (la souffrance) est hors de moi, je m'en suis débarrassé. Lorsque j'accéderai à la vie éternelle, les souffrances d'ici-bas ne seront qu'un mauvais souvenir, au pire une cicatrice. C'est pourquoi cet instant ne peut survenir qu'une fois pour toutes. En revanche le « oui » qui tranche est une possibilité de tout instant, jamais définitivement actualisée ; toujours à reprendre, puisque le « oui » ne fait rien advenir : l'instant suivant est lié à l'instant présent selon une concaténation nécessaire à laquelle le « oui » ne change rien ; il ne guérit pas, ne rend pas heureux, ne fait pas échapper à la condition mortelle. Mais qu'on puisse dire « oui » malgré cette totale inefficience est le propre de la grande santé, état qui ne succède pas à la maladie comme la guérison, mais est plutôt la guérison du désir de guérir, « une santé que l'on ne se contente pas d'avoir, mais que l'on conquiert encore et doit conquérir continuellement, parce qu'on la sacrifie et doit la sacrifier sans cesse !... »⁶⁴, santé qui est en elle-même « l'exultation de la force qui est de retour, de la foi ranimée en un demain et après-demain, du brusque sentiment et pressentiment d'avenir, de proches aventures, d'un grand large de nouveau offert, de buts de nouveau permis, auxquels on croit de nouveau »⁶⁵.

21 L'avenir est nouveau, on peut tourner vers lui sa foi et son espérance, sans pour autant croire qu'un grand événement surviendra, sans l'espérer. « C'est à même le temps que l'homme plante le germe de sa plus haute espérance »⁶⁶. L'espérance est le grand événement lui-même ; c'est pourquoi il n'est pas de « ceux qui s'accompagnent de hurlements et de fumée », mais voit le jour « dans les heures les plus silencieuses »⁶⁷. L'espérance s'accompagne d'une attente, qui est son vécu concret. Vouloir abrégier ou supprimer l'attente, pour se délivrer de ce qu'elle a d'insupportable, c'est dire non à l'expérience qu'est la vie. La patience, qui est tout sauf impassibilité face au destin, est le pâtre originaire auquel on consent. Mais il n'est pas besoin pour attendre d'avoir quelque chose à attendre. C'est alors que passe l'annonciateur qu'on attendait.

« J'étais assis ici à attendre, à attendre, – sans rien attendre,
Par-delà bien et mal, jouissant tantôt de la lumière,
Tantôt de l'ombre, tout jeu seulement,
Tout lac, tout midi, tout temps sans but.

Et soudain, amie ! Un devint Deux –
– Et Zarathoustra passa devant moi... »⁶⁸

22 Il est dès lors possible de prendre au sérieux la question dont nous étions partis : « Qu'attendons-nous ? », et d'y entendre autre chose qu'une exhortation volontariste à sortir de l'attente. Si la procrastination est un symptôme, ce n'est pas en la transformant en précipitation ou en agitation qu'on se délivre de la maladie qu'elle manifeste. C'est au contraire parce qu'on ne sait pas attendre, qu'on attend toujours quelque chose pour commencer ; ce qu'on attend est la condition que l'on met à entrer dans l'attente. « Vous n'avez pas assez de teneur en vous pour l'attente – pas même pour la paresse »⁶⁹. La maladie de l'homme moderne, du dernier homme, n'est-elle pas de ne jamais vouloir attendre, de ne pouvoir supporter le moindre délai qui l'empêcherait d'accomplir à l'heure les mille servitudes rituelles qu'il considère comme des obligations absolues ? La

même hâte le détourne de vivre, et le conduit à repousser à plus tard le moment où il apprendra à attendre ⁷⁰.

- 23 L'attente est la modalité existentielle de l'espérance sans espoir ; on ne sort pas de l'attente pour aller vers la possession ; l'attente reconduit sans cesse à l'attente. « L'attente est toujours l'attente de l'attente, reprenant en elle le commencement, suspendant la fin et, dans cet intervalle, ouvrant l'intervalle d'une autre attente » ⁷¹. Nous avons déjà cité cette phrase de Blanchot, mais c'était pour y lire le désespoir du nihilisme qui s'abîme dans l'attente sans fin du néant. Nous pouvons désormais y lire l'espérance délivrée de tout but. Entre les deux, une différence qui tient à l'épaisseur d'un cheveu, ou peut-être pas de différence. On ne sort pas du nihilisme ; mais on peut y vivre.

- 24 L'instant du « oui » qui tranche la tête au serpent du nihilisme est un risque ou une chance. Rien ne le prépare, rien n'en assure l'événement. Il apparaît comme un insondable mystère, auquel se trouve seulement confrontée, dans la solitude, l'ipséité radicale, le Selbst insubstituable de la Selbstüberwindung. C'est pourquoi le grand événement a lieu à l'heure du plus grand silence, où il y va pour chacun de son être. C'est le moment où le maître ne peut plus rien pour le disciple ⁷². N'a-t-on pas affaire à une conversion, même si elle n'est pas interprétée dans le cadre d'une dogmatique instituée ? Mais la conversion de qui ? Quel est le sujet convoqué à ses propres possibilités extrêmes ? Qui est ce soi ? La question peut sembler oiseuse ; on a déjà répondu : « chacun ». Mais c'est une manière de dire « personne », car l'universalité indéterminée du chacun renvoie chacun à l'autre.
- 25 Il faudrait pouvoir passer de l'énoncé général à la nomination personnelle, à l'adresse : « Hypocrite lecteur, mon semblable, mon frère », pourquoi feins-tu de ne pas comprendre que c'est de toi qu'il s'agit ? De te fabula narratur. Mais c'est le propre de tout écrit de ne pas savoir à qui il s'adresse ⁷³. Le « tu » introduit une dramatisation rhétorique, mais reste en réalité aussi indéterminé que le « chacun ». L'auteur peut changer de technique et se mettre lui-même en avant, sur le mode du témoignage ou de la confession. Je vais vous raconter comment j'ai été guéri par le « oui » rédempteur. Qui moi ? Vous ne me connaissez pas plus que je ne vous connais, en quoi pourrais-je vous intéresser ? La décence m'interdit aussi bien de vous interpellier que de me confier à vous. C'est ainsi qu'on en vient à l'histoire de la philosophie, pour ne jamais atteindre le sujet en personne. On parle de Nietzsche.
- 26 Revenons à Nietzsche et acceptons la convention universitaire qui veut qu'on ne parle de l'ipséité qu'en se cachant derrière un auteur. Nietzsche renvoie chaque pensée à son expérience vécue, au Versuch, qu'il doit à sa solitude ⁷⁴ ; celle-ci n'est pas une simple circonstance, biographique, psychologique ou sociale ; c'est de la réalité même qu'il s'agit à travers elle ⁷⁵. Le terme de solitude est celui qu'utilise l'écrivain pour désigner ce qui ne peut être désigné dans l'écrit. Ce paradoxe inhérent à l'art d'écrire peut être formulé à partir de l'alternative entre la l'immanence et la transcendance : soit l'excès par rapport à l'écriture est un effet de l'écriture, qui marque par un signe sa propre limite, soit cet excès est compris comme l'annulation de l'écriture par un assignable qui lui est extérieur. Si ce paradoxe est appliqué à la solitude de la décision, cela donne : soit la décision qui tranche entre le « oui » et le « non » se pose dans les termes où des textes la décrivent, mais on ne voit pas en quoi elle pourrait jamais être prise par un sujet quelconque ; soit la

décision est ce qui ne peut avoir le moindre rapport avec ce qui s'écrit, dans ce cas on ne voit pas bien quelle utilité pourrait avoir, en vue de la décision, un quelconque écrit qui l'évoque. Autrement dit, soit l'écrit qui parle de la décision (et de tout ce qui lui est lié, c'est-à-dire à peu près tout) a la valeur d'un récit, d'une fable, d'un mythe – mais la décision mythique ne concerne aucun sujet réel ; soit la décision est l'affaire de chacun – mais l'écrit peut seulement avouer son impuissance à en parler. L'une et l'autre branche de l'alternative reviennent au même : un texte qui parle d'une conversion (guérison) ne prépare à aucune conversion (guérison). On ne voit pas comment un livre pourrait sauver. Le monde du livre est un monde apparent – même dans un livre de philosophie ; mais c'est dans le monde réel qu'on attend la guérison. Ce ne sont pas les recettes qui agissent, ce sont les remèdes préparés à partir d'elles. Cela suppose un passage de lire à faire.

- 27 Pourquoi écrire ? On comprend que ce soit une vraie question, du moins si l'on ne se contente pas de la valeur de fable de l'écrit (qui la plupart du temps suffit) – ce qui est le propre du philosophe. L'art d'écrire est un problème philosophique ⁷⁶. C'est à lui que reconduit le problème de l'attente (de la vie). La nature du livre n'est pas matérielle : ni papier, ni encre ne font le livre ; sa nature est le croisement de deux attentes qui accompagnent les deux actes fondamentaux, ou les deux événements, lire, écrire. Le livre (et jusqu'à un certain point l'auteur) est en attente, indéfinie, du lecteur (qui comprenne) ⁷⁷ ; le lecteur est en attente, elle aussi indéfinie, du sens. Dans ces deux attentes, le livre et le lecteur ne se rencontrent jamais : le livre appelle un lecteur qui comprenne toujours mieux ; le lecteur demande un livre qui lui en dise toujours plus. L'écrivain n'a jamais fini de s'expliquer ; le lecteur n'a jamais fini de chercher le bon livre, l'équivalent du monde. Le livre est donc, pour l'écrivain comme pour le lecteur, à venir, voué à l'ajournement par la distance infranchissable entre l'écrit réel et la plénitude idéale. Celui qui écrit, celui qui lit, remettent la vie à plus tard. À peine un livre est-il terminé qu'un autre prend la relève. Cette attente, qui peut conduire une forme pathologique de frénésie ⁷⁸, est de nature obsessionnelle. Nietzsche dit en avoir été délivré par la maladie de 1876 ⁷⁹ ; or ce retour à soi est le commencement d'une période de grande création. De lecteur, Nietzsche devient écrivain ⁸⁰. Cette re-conversion correspond au dire « oui » qui libère les forces créatrices ⁸¹.
- 28 Écrire n'est pas une activité secondaire par rapport à une expérience originale dans laquelle s'affirmerait la volonté de puissance. C'est la pratique même de l'excès. Elle devient créatrice au moment où l'écrivain, abandonnant l'illusion de capter, par les voies conformistes de la séduction, un improbable lecteur, décide, malgré l'échec de toute communication authentique, de prendre le risque d'un énoncé dont le sens est indéfiniment différé ⁸². Pour surmonter l'excès de l'ajournement, qui voue à la solitude dans la plus grande proximité à un autre insaisissable, il faut un excès de force, la vertu du don. La guérison qui ouvre à la grande santé, « cet événement inespéré entre tous » ⁸³, est le moment où la maladie cesse d'être un argument contre la vie. Non pas qu'il faille vivre par devoir dans les conditions les plus insupportables, et se cuirasser stoïquement contre tous les affects qui accompagnent le sentiment de la vie ; mais la maladie n'est pas fondamentalement différente de la santé ⁸⁴ ; il n'est donc pas indispensable d'être en « bonne » santé, d'être heureux selon la norme commune, pour vivre. La grande santé s'oppose à la bonne santé ; elle appelle parfois la maladie comme stimulant ⁸⁵.
- 29 La création advient, en rupture avec la répétition qui est la norme en laquelle chacun se retrouve ⁸⁶, lorsque l'écrivain renonce à deux illusions symétriques qui font obstacle à

l'inspiration⁸⁷ : celle de faire de l'écriture une manifestation de bonne santé, et donc de normalisation (il n'en résulte que des livres qui n'ont rien à dire) ; celle d'attendre la bonne santé pour se mettre à écrire (si elle devait venir, c'en serait fini de la création). L'écriture n'est ni une thérapie ni l'effet d'une thérapie, elle est la grande santé elle-même. Nul livre ne lui doit plus que Zarathoustra ; dans *Ecce homo* Nietzsche réinterprète l'ensemble de son œuvre comme gravitant autour de cet axe central⁸⁸. Nul livre, depuis les Dialogues de Platon, n'a aussi étroitement assujéti les contenus philosophiques à l'art d'écrire. Zarathoustra est la conjonction exceptionnelle d'un événement personnel⁸⁹, d'une doctrine, dont il est le messenger (éternel Retour, Surhomme, volonté de puissance), d'un personnage littéraire, dont le type⁹⁰ est exposé par un déploiement de la métaphore originelle du langage⁹¹, et d'un livre, puisque Nietzsche utilise le nom de Zarathoustra tantôt pour désigner le personnage, tantôt pour désigner son ouvrage ; à quoi il faudrait ajouter, ce qui excède l'auteur mais n'est pas étranger à son attente, l'événement qu'est pour les lecteurs la rencontre de ce livre. Cette conjonction créatrice procède directement de Dionysos : « [...] peut-être n'est-il rien qui soit issu d'une telle surabondance de force. Mon concept du dionysiaque s'est fait acte suprême »⁹². Si, en Zarathoustra, « c'est l'idée même de Dionysos qui se répète »⁹³, c'est que la praxis associée à ce que Dionysos signifie, n'a trouvé chez Nietzsche d'autre forme que l'écriture, qui pourrait être pour lui, malgré la persistance de l'intention musicale jusque dans le Zarathoustra⁹⁴ et l'évocation insistante de la danse, l'art de l'avenir.

- 30 Avec Zarathoustra, « soudain, amie ! Un devint Deux ». Ce Deux n'est aucun autre auquel on pourrait s'adresser dans la présence ; il n'est que de dédoublement de l'Un, son fantôme, son illusion, sa folie. Mais le solitaire n'en est pas dupe puisque le double n'enseigne pas autre chose que la solitude⁹⁵. La dualité ne change rien à l'absence, puisqu'elle se produit dans le « soudain » de l'instant qui laisse le monde en l'état. L'instant est inattendu, hors des projets tissés par l'araignée de l'attente, mais la création qui en découle ouvre à une nouvelle attente : ce n'est plus, après la coupure, le même ne-rien-attendre que celui d'avant, qui avait rendu possible l'accueil de l'événement. L'élargissement de l'Un au Deux a déporté le solitaire hors de soi ; l'excès de son transport, l'écriture, est la dissémination de l'événement inaugural, sa répétition. L'événement doit faire des petits ; Zarathoustra attend ses enfants. Ce ne sont pas ses disciples. Ceux-ci le suivent, ce sont des hommes supérieurs qui font de sa doctrine un nouvel idéalisme, répétition de l'ancien. Rien n'empêchera jamais cette répétition qui annule toute nouveauté. Ses enfants, les êtres neufs qui auront une oreille pour entendre⁹⁶, dans les mots ressassés des livres usés, l'inouï du sens, il les attend.

NOTES

1.. Hegel associe la maturité personnelle du penseur à celle des temps qui rendent enfin possible l'accès de la philosophie au savoir absolu. À l'éternel adolescent qui refuse la détermination qui l'inscrirait dans le monde (cf. *Encyclopédie*, « Philosophie de l'esprit », Add. § 396, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 434-439), comme à l'interminable

propédeutique qui ne débouche sur aucun système (cf. *Phénoménologie de l'esprit*, Introduction, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1997, p. 179-187), Hegel oppose l'avènement déjà effectif de la rationalité dans le monde. Il n'y a rien à attendre pour commencer, puisque la totalité du sens est achevée.

2.. L'obsessionnel, esclave, « peut accepter de travailler pour le maître et de renoncer à la jouissance entre-temps : et, dans l'incertitude du moment où arrivera la mort du maître, il attend », LACAN, *Écrits*, Paris, Seuil, p. 314.

3.. Hébreux, 9, 16-18.

4.. BLANCHOT, *L'Attente l'oubli*, Paris, Gallimard, 1962, réédition dans la collection « l'Imaginaire », 2000, p. 36.

5.. *Ibid.*, p. 38.

6.. On se gardera d'identifier sans plus cet idéalisme avec une quelconque philosophie auquel ce nom est traditionnellement attribué. Le terme d'idéaliste est pris ici au sens où il intervient chez Nietzsche, comme un type : non pas simplement le défenseur d'un idéal – car les idéaux sont multiples, certains renforcent, d'autres diminuent le sentiment vital (cf. FP, novembre 1887-mars 1888 ; 11, [138], OPC, XIII, p. 256-257) –, mais plus particulièrement le « visionnaire de l'au-delà » qui exalte un autre monde, « cet autre monde, ce monde inhumain et déshumanisé, ce néant céleste » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, 1^{ère} partie, « des visionnaires de l'au-delà »), au détriment de celui-ci, et donc au mépris du corps. L'idéaliste est donc le type de l'homme pris dans les filets de ce que la *Généalogie de la morale* thématise sous le nom d'idéal ascétique ; et des fragments posthumes sous celui de castratisme moral (FP, automne 1887 ; 10, [157], OPC, XIII, p. 181-184). Le type de l'idéaliste peut fort bien coïncider avec un philosophe réaliste ; c'est le cas de Spinoza : « Ne voyez-vous pas le drame qui se joue ici, cette pâleur qui augmente sans cesse –, la désensualisation interprétée de manière toujours plus idéaliste ? » (GS, 372, trad. p. 337-338).

Nous utiliserons les abréviations suivantes pour nos références aux textes de Nietzsche :

A = *Antéchrist*

EH = *Ecce Homo*

FP = *Fragments posthumes*, cités d'après la numérotation de l'édition Colli et Montinari.

GM = *Généalogie de la morale*, citée dans la traduction de P. Wotling, Paris, Le Livre de poche, 2000.

GS = *Le Gai Savoir*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 1997.

OPC = *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard ; suivi du tome (nous citerons principalement les tomes VIII, XIII et XIV) et de la page.

Z = *Ainsi parlait Zarathoustra*, suivi de l'indication de la partie et du titre du chant dont la citation est extraite.

7.. BLANCHOT, *L'Attente l'oubli*, *op. cit.*, p. 39.

8.. « L'attente n'attend rien », *ibid.*

9.. « *In summa* : tout idéalisme philosophique fut jusqu'à présent quelque chose comme une maladie [...] », (GS, Aph. 372) « [...] et aujourd'hui encore l'humanité risque de périr d'une idéalité contraire à la vie. » (FP, novembre 1887-mars 1888 ; 11, [122] ; OP, XIII, p. 253).

10.. NIETZSCHE, Z, I, Des prédicateurs de mort.

11.. Non seulement l'obsessionnel attend la mort du maître, mais « il est dans le moment anticipé de la mort du maître, à partir de quoi il vivra, mais en attendant quoi il s'identifie à lui comme mort, et ce moyennant quoi il est lui-même déjà mort », LACAN, *loc. cit.* note 2.

- 12.. Au type de l'idéaliste on ne peut faire correspondre, dans l'immanence, le « réaliste ». C'est que l'affirmation de la réalité, la croyance dans son existence, l'étude scientifique de ses lois, le matérialisme même, sont idéalistes (cf. note 6, la remarque sur Spinoza) ; cf. GS, 57, 344, 373.
- 13.. GM, III, 1.
- 14.. Cette cohérence s'est-elle exprimée ailleurs qu'en Chine ? L'ouvrage de François JULLIEN, *Traité de l'efficacité*, Paris, Grasset, 1996, tend à prouver le contraire.
- 15.. Ce que montre François Roustang, en résonance avec la pensée chinoise, dans *La Fin de la plainte*, Paris, éditions Odile Jacob, 2000.
- 16.. GS, Aph. 127.
- 17.. « J'ai déclaré la guerre à l'idéal anémique du christianisme (ainsi qu'à ce qui le touche de près), non point avec l'intention de l'anéantir, mais seulement pour mettre fin à sa tyrannie, et déblayer le terrain en vue d'un nouvel idéal, d'un idéal plus robuste » (FP ; automne 1887, [10] 117 ; OPC XIII, p. 163).
- 18.. « Je suis plein de défiance et de méchanceté à l'égard de ce que l'on nomme "Idéal" : c'est là mon pessimisme que d'avoir reconnu en quel sens les "sentiments élevés" sont une source de malheur c'est-à-dire du rapetissement et de l'abaissement de la valeur de l'homme.
- l'on se trompe chaque fois que l'on attend quelque "progrès" d'un idéal : jusqu'à maintenant le triomphe d'un idéal était à chaque fois un mouvement rétrograde. » (FP, novembre 1887-mars1888 ; 11, [118] ; OPC XIII, p. 255).
- 19.. Z, II, Des grands événements.
- 20.. FP ; automne 1887, [10] 42 ; OPC XIII, p. 126.
- 21.. *Ibid.*
- 22.. « Ce que je raconte est l'histoire des deux siècles prochains. Je décris ce qui vient, ce qui ne peut plus venir d'une autre manière : l'avènement du nihilisme. Cette histoire peut être relatée dès maintenant : car c'est la nécessité elle-même qui est ici à l'œuvre. Cet avenir parle déjà par mille signes, ce destin s'annonce partout : pour cette musique de l'avenir toutes les oreilles se sont d'ores et déjà affinées. » (FP, novembre 1887-mars1888 ; 11, [411] ; OPC XIII, p. 255).
- 23.. Cf. « Essai sur les données immédiates de la conscience », in *Œuvres*, Paris, PUF, Édition du centenaire, 1959, p. 66-70.
- 24.. Z, II, De la rédemption.
- 25.. Sur ce point la pensée de Bergson fait écho à celle de Nietzsche, lorsqu'il dit de la vie, dans *l'Évolution créatrice*, qu'elle est « invention comme l'activité consciente, création incessante comme elle » (éd. du centenaire, p. 513), « création continue d'imprévisible forme » (p. 519), « imprévisible création de forme » (p. 533), « jaillissement ininterrompu de nouveautés » (p. 534).
- 26.. Z, II, De la rédemption.
- 27.. *Ibid.*
- 28.. GM, I, 8, trad. p. 80.
- 29.. GM, Préface, 7, trad. p. 57.
- 30.. « L'homme tragique acquiesce même à la souffrance la plus âpre : il est fort, plein, divinisant, pour cela » (FP, Printemps 1888, 14 [89], OPC, XIV, p. 63).
- 31.. Z, II, Von Selbstüberwindung.
- 32.. *Ibid.*
- 33.. Z, III, Des anciennes et des nouvelles tables, 3.
- 34.. Z, I, De la vertu qui offre.

- 35.. « [...] ceux qui souffrent de la *surabondance de la vie* [...] veulent un art dionysiaque et également une vision et une compréhension tragique de la vie [...]. » (GS, aph. 370, trad. p. 333).
- 36.. « [...] surabondance de forces génératrices et fécondantes capables de transformer tout désert en pays fertile et luxuriant » (*ibid.*, p. 334).
- 37.. « Je cherche une conception du monde qui rende justice à ce fait : le devenir doit être expliqué sans avoir recours à ce genre d'intentions finalistes : il faut que le devenir apparaisse justifié à tout instant (ou *inévaluable* : ce qui revient au même) : le présent ne doit absolument pas être justifié en raison d'un avenir ou le passé en raison du présent. » (FP, novembre 1887-mars 1888 ; 11, [72] ; OP, XIII, p. 233).
- 38.. FP, Printemps-été 1883, 7 [6] ; OPC, IX, p. 249.
- 39.. « [...] il me manque la notion de "futur" : je vois devant moi comme au-delà d'une surface lisse : sans aucun souhait, sans le moindre petit vœu, sans faire de projets, ni vouloir que les choses aillent autrement. » (FP, Printemps-été 1888, 16 [43], OPC, XIV, p. 251).
- 40.. « Deviner les conditions dans lesquelles vivront les hommes de l'avenir – car *deviner* ainsi et *anticiper* ont la **force** d'un motif [...]. » (*ibid.*)
- 41.. Antéchrist, 58. Cf. aussi : « Dionysos mis en pièces est une *promesse* d'accès à la vie : il renaîtra éternellement et réchappera à la destruction. » (FP, Printemps 1888, 14 [89], OPC, XIV, p. 63).
- 42.. Z, III, Des anciennes et des nouvelles tables, 5.
- 43.. Cf. GM, II, 1-4.
- 44.. GM, II, 16, trad. (modifiée), p. 165.
- 45.. Formule associée à l'annonce du Surhomme, cf. le Prologue de Z.
- 46.. GM, III, 27, trad. (modifiée), p. 268 (nous soulignons).
- 47.. Z, I, Prologue.
- 48.. Z, II, de la rédemption. La formule est appliquée à Zarathoustra, mais les hommes sont dits « fragments d'avenir » quelques lignes plus loin. Par ailleurs Nietzsche dit à plusieurs reprises, en particulier dans le prologue, que l'homme est un pont.
- 49.. « La troisième partie est le surmontement de soi de Zarathoustra, comme *modèle* de le surmontement de soi de l'humanité – au profit du surhomme » (FP, automne 1883, 16 [65], OPC, IX, p. 542).
- 50.. « Celui qui prend ici la parole n'a en revanche rien fait d'autre jusqu'à présent que de *revenir à soi* : [...] en tant qu'esprit augural, qui regarde en arrière lorsqu'il raconte ce qui va venir ; en tant que le premier parfait nihiliste de l'Europe mais qui a déjà vécu en lui-même le nihilisme jusqu'à son terme – qui l'a derrière lui, dessous lui, hors de lui... » (FP, Nov. 1887 – Mars 1888 11 [411] ; OPC, XIII, p. 363).
- 51.. Z, III, La vision et l'énigme.
- 52.. « Et toutes les choses ne sont-elles pas si étroitement nouées les unes aux autres que cet instant tire après lui *toutes* les choses qui vont venir ? *Par conséquent* – lui-même aussi. » (*ibid.*)
- 53.. GM, II, 24, trad. p. 179.
- 54.. « Il faut soutenir ceux qui souffrent par une espérance qui ne puisse être démentie par aucune réalité – qui ne puisse être anéantie par aucun accomplissement : bref, une espérance d'au-delà. » (A, 23).
- 55.. « Le mot même de christianisme repose sur un malentendu : au fond, il n'y a jamais eu qu'un chrétien, et il est mort sur la croix. » (A, 39).

- 56.. Ou du moins celle que Nietzsche développe la plupart du temps, car il parle aussi d'un « christianisme authentique », d'un « christianisme originel », qui est opposé à ce que le christianisme historique a cru être (cf. A, 39).
- 57.. « En réalité toute grande croissance entraîne un *effritement* et une disparition dans des proportions non moins énormes : la souffrance, les symptômes du déclin *appartiennent* aux époques d'un énorme aller de l'avant. Tout mouvement fructueux et puissant de l'humanité a simultanément *provoqué* un mouvement nihiliste. » (FP, automne 1887, 10 [22] ; OPC XIII, p. 120) « [...] Toute extension, incorporation, croissance est une aspiration contre quelque chose de résistant, le mouvement est quelque chose d'essentiellement lié à des états de déplaisir. » (FP, Nov. 1887-Mars 1888, 11 [111] ; OPC XIII, p. 247).
- 58.. FP, Printemps 1888, 14 [89] ; OPC XIV, p. 63.
- 59.. « La vie droite ne veut pas le bonheur, elle se détourne du bonheur » (FP, Printemps 1888, 14 [99] ; OPC XIV, p. 72). Cette formule conclut un fragment consacré à Pyrrhon, auquel est associé Épicure (et le bouddhisme). La doctrine du bonheur à laquelle ces deux figures s'opposent est celle qui fait du bonheur le fruit d'une vertu fondée sur la connaissance ; elle est considérée par Nietzsche comme une dénaturation due au socratisme (cf. *Crépuscule des idoles*, Le problème de Socrate, 4 : « cette équation socratique : raison = vertu = bonheur, la plus bizarre des équations possibles » ; OPC VIII, p. 71).
- 60.. « [...] l'instinct en voie de dégénérescence qui se dresse contre la vie dans une rancune souterraine (le christianisme, la philosophie de Schopenhauer, et, en un sens, déjà celle de Platon, l'idéalisme tout entier en sont des formes typiques)... » (EH, « Naissance de la tragédie », 2, OPC, VIII, p. 287).
- 61.. « Dans le christianisme on peut entendre aussi une grande protestation populaire contre la philosophie : la raison des vieux sages avait déconseillé aux hommes les affects, le christianisme voulait les leur restituer. » (*Aurore*, 58).
- 62.. Cf. FP, Nov. 1887-Mars 1888, 11 [55] ; OPC, XIII, p. 228.
- 63.. FP, Printemps 1888, 14 [89] ; OPC, XIV, p. 63.
- 64.. GS, 382, trad. p. 351.
- 65.. GS, Préface, 1, trad. p. 26.
- 66.. Z, Prologue, 5.
- 67.. Z, II, Des grands événements.
- 68.. GS, Chansons du prince Vogelfrei, Sils Maria, trad. p. 365. Je remercie Benoît Goetz d'avoir évoqué ce texte pour illustrer mon propos.
- 69.. Z, I, Des prédicateurs de mort.
- 70.. « En vérité moi aussi j'ai appris à attendre et de fond en comble – mais seulement à m'attendre moi-même. » (Z, III, De l'esprit de pesanteur, 2).
- 71.. Cf. *supra*, note 5.
- 72.. « Seul, je m'en vais donc, mes disciples ! Vous aussi allez-vous-en, et seuls ! Ainsi je le veux. » (Z, I, De la vertu qui offre, 3).
- 73.. PLATON, *Phèdre*, 275d-e.
- 74.. « Celui qui prend ici la parole n'a [...] rien fait d'autre jusqu'à présent que de *revenir à soi* : en tant que philosophe et ermite d'instinct, qui trouvait son avantage dans le fait d'être à l'écart, dans l'en-dehors, dans la patience, dans l'ajournement et le retardement [...] » (FP, Nov.1887 - Mars 1888 11 [411] ; OPC, XIII, p. 363).
- 75.. « [...] elle n'est que son immersion, son enfouissement, sa plongée profonde *au sein de* la réalité. » (GM, II, 24, trad. p. 179) Heidegger donne comme sous-titre à son cours de 1929-1930 (*Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. D. Panis, Paris, Gallimard,

1992) : Monde-finitude-solitude. La solitude (*Einsamkeit*), ou plutôt esseulement (*Vereinzelung*), est « l'isolement en lequel tout homme parvient pour la première fois dans la proximité à l'essentiel de toute chose, dans la proximité au monde. » (p. 22). Ce rapport interne entre le monde, la finitude et la solitude est au cœur du *Versuch* nietzschéen.

76.. Platon est le premier à le poser ; Leo Strauss a montré (entre autres dans *La persécution et l'Art d'écrire*) en quoi il pouvait être considéré comme le problème central de la philosophie. Il vaut mieux pour la philosophie que ce problème soit traité par des philosophes que par des sophistes.

77.. On pourrait appliquer à l'écrit ce que Nietzsche dit de la mort de Dieu : « Cet événement formidable n'est pas encore arrivé jusqu'aux oreilles des hommes. » (GS, 125).

78.. Nietzsche parle de « Bücherwürmerei », la manie du rat de bibliothèque dans EH, Humain, trop humain, 4.

79.. « Ce moi profond, quasi enseveli, quasi réduit au silence par l'obligation constante d'écouter d'autres "moi" (et lire, est-ce autre chose ?), ce moi donc, se réveilla lentement, timidement, douteusement, mais à la fin, il retrouva la parole. » (*ibid.*, OPC, VIII, p. 300).

80.. Il était sans doute déjà écrivain avant, mais son talent était amoindri par des influences étrangères ; de même il est sans doute resté lecteur après ; mais la lecture est devenue un délasserment, incompatible avec la création : « Aux époques de travail intense, on ne trouvera pas de livres près de moi : j'aurais garde de laisser quelqu'un parler, ou même penser en ma présence. » (EH, Pourquoi je suis si avisé, 3, OPC, VIII, p. 263).

81.. « *Aurore* est un livre qui dit oui, profond, mais lumineux et plein de bonté. » (EH, Le Gai Savoir, OPC, VIII, p. 305 [trad. modifiée]).

82.. Zarathoustra, « ...ce livre, dont la voix porte au-delà des millénaires... » (EH, Avant-propos, 4 ; OPC, VIII, p. 241).

83.. GS, Préface à la seconde édition, trad. p. 29.

84.. « *Santé et maladie* ne sont rien d'essentiellement différent [...] » (FP Printemps 1888, 14 [65] ; OPC, XIV, p. 50).

85.. « Se rendre malade, se rendre fou : provoquer les symptômes de l'ébranlement – cela voulait dire devenir plus fort, plus surhumain, plus terrible, plus sage [...] » (FP Printemps 1888, 14 [68] ; OPC, XIV, p. 53).

86.. « À cette époque, mon instinct résolu irrévocablement d'en finir avec cette habitude de céder, de faire-comme-tout-le-monde, de me-prendre-pour-un-autre. » (EH, Humain trop humain ; OPC, VIII, p. 299).

87.. Sur la reprise nietzschéenne du thème traditionnel de l'inspiration, voir EH, Ainsi parlait Zarathoustra, 3 ; OPC, VIII, p. 309-310).

88.. « Parmi mes œuvres, mon *Zarathoustra* occupe une place à part. » (EH, Avant-Propos, 4 ; OPC, XIV, p. 241).

89.. « [...] Il me *tomba dessus*... » (EH, Ainsi parlait Zarathoustra, 1 ; OPC, VIII, p. 308) ; cf. le poème *Sils Maria* cité plus haut : « Et Zarathoustra passa devant moi ».

90.. « Zarathoustra lui-même, en tant que type » (EH, Ainsi parlait Zarathoustra, 1 ; OPC, VIII, p. 308). Ce type, Nietzsche s'en explique plus loin, incarne le problème psychologique de la transmutation du "non" en "oui", de la pesanteur en légèreté, de la destruction en création : « [...] comment celui qui, à un degré inouï, dit non, *fait* non, à tout ce à quoi l'on a toujours dit oui jusqu'alors, peut être en même temps le contraire d'un esprit négateur » (EH, Ainsi parlait Zarathoustra, 6 ; OPC, VIII, p. 314). C'est sans doute à partir de ce type que Nietzsche peut penser sa propre personnalité ; mais Zarathoustra lui permet de communiquer son expérience psychologique.

91.. « La plus puissante invention symbolique connue jusqu'alors est pauvre et enfantine, comparée à ce retour de la langue au naturel du langage imagé. » (EH, Ainsi parlait Zarathoustra, 6 ; OPC, VIII, p. 313).

92.. EH, Ainsi parlait Zarathoustra, 6.

93.. *Ibid.*

94.. « L'éloquence faite musique » [*ibid.*] conserve à la musique une fonction d'évaluation de l'œuvre d'art ; mais signifie aussi bien la relève de la musique par l'art du verbe, c'est-à-dire l'art d'écrire.

95.. « Tout mon *Zarathoustra* est un dithyrambe en faveur de la solitude, ou, si l'on m'a compris, de la pureté » (EH, Pourquoi je suis si sage, 8).

96.. « Il faut avant tout savoir *entendre* l'accent qui sort de cette bouche, cet accent alcyonien, pour ne pas se méprendre piteusement sur le sens de sa sagesse. » (EH, Avant-Propos, 4 ; OPC, XIV, p. 241). Si le sens original vient de la voix du texte, donc d'un au-delà des signes invisible – ce qu'on appelle le style – l'intelligence passe par les oreilles.

RÉSUMÉS

Le médecin de la civilisation déchiffre dans l'attente le symptôme d'une volonté malade (idéalisme, nihilisme), qui renonce à l'affirmation présente pour le néant de l'avenir, l'au-delà transcendant. Mais guérir, dans l'immanence du devenir, n'est pas se délivrer de l'attente, c'est la transformer en une pratique désespérée : pour Nietzsche, écrire.

Waiting for something that never occurs, the beyond, the transcendent, may be considered, from a medical point of view, as a symptom of sickness (idealism or nihilism). But the cure, in the immanence of becoming, does not mean to get rid of waiting, it means to turn it into a desperate practice, such as writing.