

Article

« Maladie du sens et gai savoir, chez Nietzsche »

Paul Valadier

Laval théologique et philosophique, vol. 52, n° 2, 1996, p. 425-432.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/401001ar>

DOI: 10.7202/401001ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

MALADIE DU SENS ET GAI SAVOIR, CHEZ NIETZSCHE

Paul VALADIER

Par rapport au thème de ce colloque, « Sens et Savoir », on peut soutenir que Nietzsche ouvre une perspective paradoxale : selon lui, en effet, c'est l'excès de sens ou l'acharnement à donner sens à la vie qui est source de maladie, et d'une maladie si grave et si permanente dans l'humanité qu'elle est à ses yeux l'état normal et constant dans l'histoire ; mais ce lien si fort posé entre sens et maladie n'entraîne pour autant le solitaire de Sils-Maria ni dans une exaltation de l'irrationnel, ni dans une thérapie par le culte du non-sens, ni dans un refus délibéré de l'exercice de la raison. Tout au contraire, selon le titre d'un de ses ouvrages majeurs, il propose d'accéder à un « gai savoir » (*fröhliche Wissenschaft*, *Gaya Scienza* en provençal), à une connaissance enfin vraie parce que débarrassée de l'obsession du sens, qui permettrait l'exercice d'une « raison restaurée », selon l'expression souvent passée sous silence du *Crépuscule des idoles* (« Les quatre grandes erreurs », § 2, « *meine wiederhergestellte Vernunft* »). Comment est-il possible de condamner si radicalement la recherche de sens et de proposer en même temps la quête d'un gai savoir ? Est-ce là l'une des ces contradictions qui condamnerait Nietzsche à être un génial provocateur, mais un piètre philosophe ?

LA MALADIE DU SENS

Chacun sait à quel point la maladie occupe dans l'univers nietzschéen une place centrale ; Nietzsche lui-même fut un perpétuel malade et il n'a jamais caché les liens existants entre son expérience philosophique et son expérience existentielle d'homme brisé par toutes sortes de maux, maux tels qu'ils finiront par l'engloutir dans la folie. — Mais nous savons aussi que la maladie a constitué pour lui comme une sorte de principe herméneutique permettant de lire l'histoire de la philosophie et d'interpréter les systèmes philosophiques ; à cet égard, l'avant-propos du *Gai savoir* (1886) pose un lien tout à fait net entre rapport au corps malade et systématisation philosophique au point d'affirmer que les philosophes n'ont jamais fait que penser leur propre maladie, mais sans le dire ni toujours le savoir ; en vertu de ce lien, l'histoire de la philo-

sophie ne serait qu'une longue histoire de la maladie ou d'un rapport faussé au corps. — Poussant encore plus loin dans cette même ligne, Nietzsche définira même l'homme dans *La Généalogie de la morale* comme « l'animal malade » par excellence (das *kranke Tier*), celui de tous les animaux que « la blessure elle-même contraint à vivre », au point donc que la maladie lui est si essentielle qu'elle devient part constitutive de son être : il a besoin de souffrir pour exister ou pour éprouver le sentiment de son existence. La seconde dissertation de ce même livre raconte l'histoire proprement infernale que les hommes se sont infligée à eux-mêmes par le moyen de leurs institutions sociales, politiques ou religieuses, comme si les civilisations n'étaient au fond que d'immenses systèmes carcéraux ou des espaces de tortures subtiles et raffinées...

On devine sans peine que la maladie dont il s'agit ici n'a guère à voir avec une simple douleur physique ou avec des maux de nature essentiellement corporelle ; il s'agit bien plutôt de tourments que l'homme s'inflige, dans une sorte de retournement de la vie contre elle-même, un déchirement de soi qui dresse l'homme contre lui-même, une contradiction qui retourne la vie contre soi et noue ainsi une tension proprement mortelle. En réalité la souffrance où s'exprime la maladie humaine trouve sa source dans l'incapacité où est l'homme de se supporter lui-même, ou de porter la vie telle qu'elle est en ce qu'elle a en effet d'insupportable, de problématique, de mystérieux et finalement d'insaisissable. C'est justement cette souffrance à vivre qui conduit à chercher le pourquoi de cet état de choses, et porte donc à une volonté de déchiffrement et de sens de ce qui est (la souffrance) et qui, pense-t-on, ne devrait pas être. Les « idéaux ascétiques », comme Nietzsche les dénomme dans *La Généalogie de la morale*, trouvent audience et crédit auprès de l'animal malade, parce qu'ils offrent à la fois un sens à la souffrance et un remède à ce qu'elle a d'insupportable. Ils proposent une explication ou une raison, bref un sens, à ce qui de soi n'en a pas (pourquoi souffrir, pourquoi la violence, pourquoi la mort ?), et par là même ils apportent une thérapeutique, car ils rassurent, ils confortent, ils écartent la souffrance la plus insupportable de toutes : ne pas comprendre, rester livré sans prise à ce qui arrive sans qu'on puisse le dominer, même illusoirement par une réponse quelconque apportée à un événement dépourvu de signification.

De tels idéaux n'en imposent pas d'abord par la cohérence de leurs contenus, par la sublimité de leurs conceptions du monde, par la « vérité » de leurs propositions : ils séduisent parce qu'ils offrent tout simplement un sens, ils permettent de porter la souffrance de la vie (qu'est la vie) car ils justifient cette souffrance en rendant compte de sa nécessité inéluctable. Par là ils fortifient la volonté de vivre en lui fournissant la force nécessaire à supporter la vie dans sa contradiction même. Le problème n'est donc pas la souffrance, mais « l'absence de réponse au cri dont il interrogeait : "pourquoi souffrir ?" L'homme, l'animal le plus courageux et le plus habile à souffrir, ne refuse pas la souffrance en elle-même : il la veut, il la cherche même, pourvu qu'on lui montre le sens, le pourquoi de la souffrance. Le non-sens de la souffrance, et non la souffrance, est la malédiction qui a pesé jusqu'à présent sur l'humanité, — et l'idéal ascétique lui donnait un sens. » Ce fut jusqu'à présent son seul sens ; un sens quelconque vaut mieux que pas de sens du tout ; jusqu'à présent l'idéal ascétique a été à tous égards le « *faute de mieux* » par excellence » (GM, III, § 28). La maladie

est donc désir de sens, et l'idéal ascétique tire sa force de conviction de l'aptitude à donner sens à une souffrance à vivre qui, comme telle, n'a pas de sens, et donc est insupportable. Telle est l'origine de ce que Nietzsche appelle la « volonté de vérité à tout prix » ou la « volonté de croyance » : l'intelligibilité de cette expression suppose qu'on insiste à la fois sur « la volonté » et sur le « à tout prix » plus que sur la « vérité » ; c'est la volonté malade et défaite, affolée par son incapacité à vivre qui veut, et son désir ou son impuissance à vivre la pousse à s'accrocher à n'importe quelle issue qui donne sens, à la limite indépendamment de la plausibilité des contenus ; c'est pourquoi elle veut « à tout prix » se défaire de son mal à être, ce qui veut dire qu'elle ne mesure pas le coût, et même que plus le coût est élevé, plus la vérité ou la croyance proposées seront crédibles. La « vérité » trouve donc sa plausibilité à satisfaire le désarroi de la volonté et elle est mesurée encore par le degré de coût ou de sacrifice qu'elle entraîne. Elle n'intéresse pas pour elle-même, mais seulement en tant qu'elle comble une volonté défaillante quel que soit le prix à payer.

L'adhésion à l'idéal ascétique aboutit donc à un paradoxe : l'homme malade adopte un sens, et n'importe quel sens plutôt que pas de sens du tout, pour sortir de la souffrance ; mais l'idéal est d'autant plus admis, on tient d'autant plus à lui qu'il en coûte et qu'il entraîne lui-même de la souffrance ou des sacrifices ; la différence entre la situation nue et la situation humaine « comprise » provient de ce que désormais la souffrance fait sens, et donc peut être supportée, quoique redoublée... Le sens n'élimine donc pas la maladie ; il la multiplie plutôt ; il permet en tout cas de la porter ; mais il est lui-même complice de la maladie à un double titre : d'abord parce qu'il trouve en elle sa crédibilité, et l'on comprend pourquoi aux yeux de Nietzsche la philosophie depuis ses origines a eu affaire avec la détresse humaine et en a tiré parti ; ensuite parce que le sens fourni n'est évidemment qu'une fiction de sens, une « illusion », n'importe quel sens plutôt que rien, par conséquent aussi un sens qui a à voir avec la volonté d'échapper à l'apparence, à l'incohérence, à la mort, au désir même, sens exténuant donc le désir ou l'apaisant, le confortant, le narcotisant, ce qui révèle donc un complicité intrinsèque entre volonté de sens (volonté de vérité à tout prix) et volonté de mort, donc entre sens et néant : « tout cela signifie, osons le comprendre, une *volonté de néant*, une anti-volonté de la vie, une révolte contre les conditions fondamentales de la vie [...]. L'homme aime mieux vouloir *le néant* que *ne pas vouloir* » (GM, III, § 28).

On voit sans doute mieux maintenant pourquoi aux yeux de Nietzsche la volonté de sens est malade et même folle, du moins (précisons-le aussitôt) la volonté de sens ascétique, celle qui est dominée par le « à tout prix ». Elle est selon lui à la source du rationalisme socratique. Il active le moteur de la dialectique qui prétend dévoiler les moyens d'accéder au vrai, donc de sortir des contradictions du sensible, des erreurs des sens, de la mouvance contradictoire des apparences pour accéder à un univers d'où les contradictions sensibles et les tourments de la vie auraient disparu ou seraient atténués (ainsi dans le *Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate ») ; elle est à la base du dualisme des morales qui prétendent fournir les critères de distinction assurée pour discriminer le vice de la vertu, le mal du bien et ouvrir le chemin vers un bien qui n'est que bien, vers un univers de devoir-être qui ne devrait rien

à l'être mobile et incertain de l'action humaine (ainsi au début de *Par-delà bien et mal*) ; elle est aussi la source puissante des religions, qui proposent un salut et les moyens d'échapper aux incertitudes de la destinée humaine en ouvrant aux prescriptions dogmatiques et éthiques des « améliorateurs de l'humanité ».

BASES D'UN DIAGNOSTIC

Il convient cependant d'aller plus loin afin de saisir les enjeux de cette volonté de sens, volonté folle et proprement insensée et, surtout, afin d'entrevoir dans quelle mesure Nietzsche propose lui-même les voies d'une nouvelle « santé » par rapport à la maladie ou s'il désespère de jamais sortir l'humanité de ses illusions dévastatrices.

Pourquoi la volonté insensée de sens, sinon parce que l'homme ne se supporte pas lui-même, parce qu'il renie toute une part de lui-même qu'il estime inavouable, mauvaise, indigne de lui, parce qu'il prend peur en réalité devant les profondeurs troublantes de ses pulsions et de ses désirs, parce qu'il redoute de ne pas pouvoir maîtriser les forces qui l'habitent et l'inquiètent par leur puissance même. « Il est absolument impossible, lit-on encore à la fin de *La Généalogie de la morale*, de se cacher *ce qui s'exprime en vérité dans ce vouloir*, qui tient de l'idéal ascétique sa direction : cette haine de l'humain, plus encore de l'animalité, plus encore de la matérialité, cette horreur des sens, de la raison même, cette peur du bonheur et de la beauté, ce désir d'échapper à l'apparence, au changement, au devenir, à la mort, à tout projet, au désir même [...] ». Notons bien que la haine porte selon ce passage tout autant sur la sensibilité que sur la raison : l'homme a peur de lui-même en la totalité de son être, et pas seulement des sens (ce à quoi on réduit souvent le diagnostic nietzschéen). Ce point est capital : il indique qu'en effet l'homme ne veut pas et ne peut pas affirmer ce qui le trouble le plus, à savoir le caractère changeant, insaisissable, troublant du monde sensible et de sa propre sensibilité ; mais il indique aussi que cette fuite subvertit la raison elle-même, portée dès lors à nier une part de la réalité, la part estimée trompeuse et illusoire, pour en considérer comme vraie et certaine que la part idéale, suprasensible, intelligible.

L'incapacité à se porter soi n'est d'ailleurs qu'un aspect d'une impuissance bien plus fondamentale à laquelle elle a sa part. C'est la vie même en sa luxuriance inquiétante qui est refusée ; c'est la vie qui est condamnée comme mauvaise, comme ne devant pas être telle qu'elle est, et qu'il s'agit donc de corriger ou d'améliorer, de réduire à du bien connu et à du saisissable ; c'est tout ce qui trouble en sa profondeur inaccessible qu'il faut écarter, et donc c'est ce que Nietzsche appelle aussi « le monde », « la réalité » qu'il faut remettre sur ses pieds en gommant tout ce qui ne peut pas être voulu par la volonté faible. Pour désigner l'étrangeté insupportable, Nietzsche parle parfois de « la distance » : le faible ne peut pas vouloir la différence, celle qu'il porte en lui-même, mais aussi bien la différence d'autrui ou celle du réel en son étrangeté. « Différence engendre haine », et donc le ressentiment, plus fondamentalement la « vengeance » devant la vie, consiste à détruire ce qui diffère, ce qui est distant, ce qui est noble ou qui domine souverainement. L'égalitarisme moderne trouve là son aliment essentiel, et la décadence n'est rien d'autre finalement que cette

entreprise multiforme d'éliminer la distance entre sexes, classes sociales, entre soi et soi, par rapport à la nature ou au pouvoir sous ses différentes formes, pour construire un univers familier où l'identique règne et donc où la distance ne constitue plus une menace. Mais ce règne du même est évidemment règne de la mort, puisqu'il est ruine de la différence, constitutive du réel.

Cherchant à se retrouver partout lui-même en éliminant la différence ou la distance, le faible tente donc aussi de « simplifier » le monde, de le réduire à du bien connu et à du familier. On comprend donc aussi pourquoi Nietzsche caractérise cette volonté comme ridicule anthropocentrisme : l'homme faible ne supportant pas le réel en son troublant mystère prétend le « corriger », en éliminer toute la part qui diffère de lui, il prétend donc mieux savoir ce qu'il en est des choses et prononcer avec assurance leur vérité. Un tel anthropocentrisme est au cœur de la métaphysique occidentale, aussi bien que du christianisme paulinien (mais sous une autre forme). Ramener l'autre au même, telle l'ambition de la dialectique socratique, comme de tout rationalisme qui prétend rendre la raison adéquate au réel et au vrai, ou (ce qui revient au même) réduire le réel à ce qu'on en saisit et comprend, donc supprimer la différence ou l'acclimater. À ce titre encore la fonction de l'idéal ascétique, présent dans la métaphysique, revient à combler l'immense vide qui entoure l'homme (*GM*, III, § 18) ou à apaiser son « *horror vacui* » (*GM*, III, § 1) ; il en va de même du christianisme paulinien qui propose un Dieu rassurant dans la mesure où l'on connaît sa volonté ainsi que les moyens d'y répondre, Dieu si humanisé d'ailleurs qu'il perd tout caractère proprement divin et qu'il finit par devenir ce vieillard dont Zarathoustra prend pitié et qui en vient à mourir d'épuisement et d'insignifiance. Car l'appropriation humaine du réel le rend monotone et toujours identique à l'homme, lui fait perdre son altérité : et voilà pourquoi Nietzsche parle ironiquement du « monoto-théisme »...

Or à travers la volonté de ramener l'altérité à soi, l'homme n'a jamais fait que se vouloir lui, par peur de s'abandonner à un réel troublant, à une vie indifférente à ses attentes et à sa tranquillité. Le philosophe, dit Nietzsche (*GM*, III, § 7), ne cherche à nier le monde en sa différence que pour s'affirmer soi : le monde peut périr pourvu que le philosophe trouve l'assurance d'un sens, trouve donc à se sauver du non-sens ; « que signifie l'idéal ascétique chez un philosophe ? [...] en lui le philosophe *ne nie pas* "l'existence", il affirme au contraire *son* existence, il *n'affirme que* son existence ». L'idéal n'est donc pour lui qu'un moyen pour s'assurer dans la vie et s'assurer de la vie elle-même... Très généralement donc, et telle est la maladie humaine, l'homme n'a jamais fait que se vouloir soi et, à travers la recherche du sens (philosophique ou religieux), il a tenté de rapporter le monde à soi, de le rendre familier en lui faisant perdre sa distance et son caractère infini. Que cette tentative soit une folie et une quête proprement impossible apparaît en toute clarté : la prétention de corriger le monde est évidemment grotesque ; elle n'entraîne qu'en un cycle indéfini et épuisant de négations ; non seulement elle enferme sur soi, mais elle a un caractère destructeur puisqu'elle cherche à éliminer tout ce qui diffère, donc à tuer la vie — et tel est le nihilisme en tant que volonté de se donner un monde rassurant, d'écarter de la vie tout ce qui trouble, en un mot de tuer dans la vie ce qui fait la vie. Volonté de mort ou de néant...

VERS LE « GAI SAVOIR »

Ce diagnostic nietzschéen est si constant dans toute l'œuvre, si ferme dans ses attendus, si radical dans ses conclusions qu'on peut s'interroger : y a-t-il une issue à cet enfermement de l'homme en soi, à cet anthropomorphisme qui nie la luxuriance de la vie du réel ; peut-on entrevoir une fin au règne multiforme et toujours renouvelé des volontés ascétiques, dont l'athéisme moderne serait, selon *La Généalogie de la morale* (III, § 27), le dernier avatar en tant que certitude de savoir ce qu'il en est du fond des choses, ou faut-il estimer que l'humanité est à jamais vouée à la maladie et au règne du nihilisme ?

Les interprètes de la déconstruction ou de la postmodernité qui s'attachent de préférence et presque exclusivement à la part critique de la pensée nietzschéenne ne voient en effet d'autre perspective ici que de tirer Nietzsche vers l'irrationalisme et l'exaltation du non-sens : puisque l'homme est malade d'excès de sens, seule l'affirmation de l'irrationnel et de l'insensé peut constituer un antidote à des siècles de culte rationaliste. Mais c'est ignorer tout un pan essentiel de la pensée nietzschéenne, celle du « dire-oui », de la bénédiction, de l'appel à l'acquiescement à la luxuriance du réel et même du divin, c'est oublier que Nietzsche s'est lui-même mis dans les rangs de « ceux qui connaissent » (*wir erkennenden* : avant-propos de *La Généalogie de la morale*) et qu'il a voulu « restaurer la raison », non point l'ignorer ou encore moins l'humilier. Mais il est vrai que Nietzsche est d'une extrême prudence à proposer ses propres voies positives : il craint surtout que sa « doctrine » elle-même soit à nouveau comprise comme un autre « idéal ascétique », et serve de prétexte à la volonté faible ; il voit aussi à quel point le moderne tient à sa faiblesse et qu'on ne peut pas l'en détacher sans aboutir à des conséquences funestes et catastrophiques. Il sait trop bien l'utilité de l'idéal ascétique puisqu'« il fermait la porte au nihilisme suicidaire » ; par lui « l'homme était sauvé, il cessait d'être comme une feuille dans le vent, jouet de l'absurde, de la privation de sens » (*GM*, III, § 28). Il ne propose donc pas ses propres solutions comme une alternative disponible ou une option intellectuelle offerte entre autres sur l'étal philosophique contemporain. Mais il est clair cependant que Nietzsche propose les perspectives d'un gai savoir et d'une restauration de la raison. Par quelles voies ?

S'il est vrai que la maladie s'enracine dans une volonté faible incapable d'accueillir le réel dans sa troublante complexité et dans son infinie mouvance, c'est donc la volonté même qu'il s'agit de guérir, ou, comme dit Zarathoustra, de « métamorphoser » ; cette transmutation de la volonté ne peut pas être le travail d'un jour, l'affaire d'une conversion à des idées lues dans des livres, le fruit d'un exercice de l'entendement. La métamorphose suppose un travail d'éducation lent, risqué, rude qui peut plus ou moins réussir pour tel individu, mais qui peut demander des siècles à l'échelle de l'humanité. Car de quoi s'agit-il ? Rien de plus ni rien de moins que de ce qui paraît extrêmement simple : cela suppose d'abord qu'au lieu de se chercher frileusement dans le monde de manière anthropocentrée, l'homme se veuille lui-même dans la totalité de ce qu'il est sans renier une part de soi jugée « mauvaise » et donc qu'il s'affirme sans se faire centre, mais comme un être de transition, acceptant

ainsi cette situation sans prétendre y substituer une existence d'éternité ou de permanence ; cela suppose aussi, et dans le même mouvement, qu'il apprenne à dire-oui à ce qui est tel que c'est, apprendre à regarder toute chose et tout événement comme une grâce familière (selon le vœu du nouvel an formulé dans *Le Gai Savoir*, § 276) ou à ne plus avoir peur devant la profondeur des choses (selon la pratique toute concrète de Jésus vivant la familiarité paternelle de toute chose, mais dans une trop grande innocence naïve). Métamorphose très profonde tant l'attitude négative devant le monde est inculquée dans le regard et les jugements, aussi bien par la religion que par la morale et la philosophie, au point que le projet sera presque inévitablement mal compris ou déformé en message simpliste. Cela rend compte de l'aspect ésotérique ou masqué de la pensée de Nietzsche, tant il est vrai qu'il est quelquefois plus dangereux d'être compris trop vite que de ne pas être compris du tout, mais cela rend compte aussi du style poétique (ainsi dans le *Zarathoustra*) apte à entraîner le lecteur dans la bénédiction, le chant, l'enthousiasme, l'admiration devant ce qui est et ainsi à l'arracher aux sortilèges de l'emprise avaricieuse sur le monde.

Cette métamorphose de la volonté doit aboutir à une *dire* oui : elle n'est donc pas délire dionysiaque, embrasement des sens, irrationalisme exalté, culte du non-sens ou de la dérision, silence de la jouissance possessive. Elle seule permet un exercice décentré de la raison, libéré de la peur devant le réel qui conduit à chercher à la réduire à soi, donc à le déformer et à déformer tout autant la raison à qui il est demandé ce qu'elle ne peut pas et ne doit pas donner. Car le dire-oui implique avec lui un « savoir », une connaissance, une intelligibilité des choses, mais un savoir « gai » parce qu'il ne ramène pas à soi le monde ; il tente non de se l'approprier dans les rets de l'entendement, mais de le désigner comme autre ; il en chante la plénitude et l'exubérance, il en dit la beauté car il ne cherche pas d'abord la condamnation et la dénonciation qui replie l'homme sur une attitude agressive et peureuse. Quand la volonté parvient en effet à se délivrer des « arrière-mondes », elle se rend disponible à l'accueil du plus simple comme du plus troublant : elle découvre que le sens est moins à chercher qu'à accueillir dans la présence, sans prétendre rapporter le monde à soi. Mais elle n'y parvient qu'en se délivrant de sa faiblesse, ce qui suppose une « volonté de puissance » extrême, laquelle n'est pas domination ou maîtrise du réel, mais au contraire difficile aptitude à dire-oui à ce qui est, et à ce qui est le plus ténébreux et le plus mystérieux, à ce qui n'est pas l'homme et est irréductible à ses prises. Le monde est en effet à jamais insaisissable en sa profondeur abyssale, mais c'est cela même qui se trouve à la source de l'idéal ascétique qui peut aussi devenir le point de départ du chant de l'enfant de la troisième métamorphose d'*Ainsi parlait Zarathoustra*.

On comprend que rien n'assure cet accès au « gai savoir », à cette attitude dans laquelle, comme dit Nietzsche, on ne cherche plus avaricieusement ou peureusement, mais où l'on trouve parce qu'on accueille, et que cela même fait sens. Le « surhomme » serait celui qui aurait à dépasser l'univers douillet et clos de l'« homme supérieur », c'est-à-dire en réalité de l'esclave ou du faible, pour vivre « le *pathos* de la distance ». Mais Nietzsche connaît trop bien les pièges de la volonté faible pour imaginer que le surhomme puisse jamais être une posture dans laquelle on s'installe. Il

faut apprendre à constamment dire oui, et à le dire à nouveau (éternel retour du même), parce qu'il faut sans cesse aider la volonté à ne pas succomber à ses faiblesses, à ses peurs, à son goût de la mort et du néant. Travail jamais achevé, mais qu'on peut plus ou moins réussir ou dont on peut entrevoir le succès, au moins par instant : car « si une seule fois notre âme a, comme une corde, vibré et résonné de félicité, toutes les éternités étaient nécessaires pour conditionner cet unique événement, — et toute l'éternité était, dans ce seul instant de notre dire-oui, approuvée, rachetée, justifiée, affirmée » (*OPC*, tome XII, VIII, 1, 7 (38)).

Au terme, nous retrouvons notre point de départ. Nietzsche ne promet pas un accès facile à « la grande santé » ; il se sait lui-même trop bien atteint par la maladie de l'anthropocentrisme pour supposer qu'on puisse jamais échapper totalement à ses sortilèges ; il connaît assez aussi la complexité de la volonté humaine pour imaginer qu'elle puisse jamais échapper au jeu subtil et contradictoire des pulsions ; tout au moins peut-elle se vouloir plus affirmatrice que négative, plus noble que servile, plus portée au dire-oui et au chant qu'au refus et au ressentiment. Rien n'assure d'une totale victoire, car tout est affaire de degrés et de nuances (termes éminemment nietzschéens). Mais l'homme peut désirer le sens, et découvrir qu'il y a plus de sens à dire-oui et à accueillir qu'à s'enfermer dans le non et dans la dénonciation permanente. Certes le dire-oui ne va pas sans repousser tout ce qui s'oppose à lui, y compris dans la volonté faible ou dans les pièges d'une raison dévoyée. Mais c'est une autre façon de dire que la métamorphose de soi n'est jamais achevée, parce qu'on n'en a jamais fini de bénir ce qui est tel que ce qui s'offre à nos sens, à notre volonté, à notre raison. Encore faut-il avoir fait, comme Nietzsche à Sils-Maria, la découverte bouleversante de la surabondance de la vie et de l'exubérante richesse des choses pour être alors provoqué à sortir de sa pauvreté de regard et à son avarice intellectuelle. La raison restaurée peut alors chanter et bénir plutôt que de se replier dans la peur et le refus nihiliste.

Faut-il insister ? Le diagnostic nietzschéen porte à plein contre un style de rationalisme qui a marqué la modernité dans certains présupposés des sciences, dans l'approche des rapports sociaux, dans l'attente d'une politique porteuse d'un univers de réconciliation où l'homme serait pleinement réconcilié avec lui-même et avec la nature. Nietzsche a eu la prémonition de la folie dévastatrice de ces ambitions ; il a entrevu qu'elles étaient porteuses de mort, ce que bien des aspects de l'actualité internationale confirmeraient. Il a voulu par contre indiquer que l'exercice authentique de la raison passe par une acceptation de la finitude humaine, de ce qu'il appelle le « perspectivisme », sans prétendre se faire centre et se prononcer souverainement sur le tout des choses. Il ne s'agit pas de donner congé à la quête de sens, mais de désirer le sens en sachant qu'il faut toujours le vouloir encore et que l'homme n'en a jamais fini de transmuier ce qui est, à moins que par fatigue, lassitude et peur, il ne s'abandonne aux folies des sens préétablis et mortifères...