Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: - (1993)

Heft: 1

Artikel: Le détour scientifique de Nietzsche

Autor: Albertelli, Guido

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-870488

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LE DÉTOUR SCIENTIFIQUE DE NIETZSCHE

Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest
non radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque

Lucrèce

But if he has learned from Freud that there is a talking cure, he has also learned that there is no triumph of the therapeutic, only an endless analysis.

G. Hartman

Cette étude tente de rendre compte du moment de l'*Aufklärung* de Nietzsche dans le cadre global de son œuvre, en essayant de mettre en évidence comment ce «détour scientifique» constitue le passage de la «métaphysique artiste» au «gai savoir» — du tragique au tragique. Partant de la condamnation de la science dans *La Naissance de la tragédie*, on suivra l'inversion de cette évaluation au moment de la rupture avec Wagner, et enfin le glissement qui conduit Nietzsche à se défaire du «pathos de la chose en soi», qui détermine la philosophie comme science, et à découvrir la possibilité d'un «gai savoir» non plus réactif, mais affirmatif.

Dans les derniers paragraphes de la préface à la réédition (1886) de *La Naissance de la tragédie* (1871) — intitulée de façon significative «Essai d'autocritique» — Nietzsche donne la parole à un intervenant fictif qui relève, citation à l'appui, tout ce que cette œuvre charrie de *romantisme* — par quoi il faut comprendre «haine du présent», nostalgie d'un ailleurs, d'un idéal perdu, besoin de consolation, de calmant, de «narcotique» —, c'est-à-dire de «métaphysique», ce qui est maintenant, pour Nietzsche, à «dépasser»:

> N'est-ce pas la pure et authentique profession de foi romantique de 1830 sous le masque du pessimisme des années 50? Derrière quoi prélude déjà l'habituel final romantique, — rupture, effondrement, retour et chute aux pieds de l'ancienne croyance, de l'ancien dieu... Quoi? Votre livre pessimiste ne serait-il pas lui-même un morceau d'antihellénisme et de romantisme, quelque chose qui «enivre et embrume à la fois», un narcotique de toute façon, voire un morceau de musique, de musique *allemande*? Ecoutez plutôt:
>
> Représentons-nous la montée d'une génération qui ait cette intrépidité du regard, cette manière héroïque d'affronter l'horrible, imaginons le pas téméraire de ces tueurs de dragons, l'audace fière avec laquelle ils tournent le dos à toutes les doctrines débilitantes de l'optimisme afin de «vivre résolument» d'une vie pleine et entière: *ne serait-il pas nécessaire* que l'homme tragique d'une telle civilisation, après s'être éduqué au sérieux et à la peur, désirât comme l'Hélène qui lui est due un art nouveau, *l'art de la consolation métaphysique*, la tragédie...
>
> *EA*, 7[1]

Nietzsche ne cherche pas ici à réfuter ces critiques. Au contraire, il répond — et ce sera la conclusion de l'«auto-critique» — en corrigeant le passage de son propre texte qui a été cité. Nietzsche ne conteste pas, semble-t-il, le romantisme qu'on lui attribue; ce qu'il conteste, quinze ans plus tard, c'est le caractère *inévitable* de la «consolation métaphysique», c'est sa propre affirmation qu'on ne peut pas se soustraire à un certain «romantisme» — même s'il se montre amèrement pessimiste sur la possibilité que certains y échappent effectivement, en fin de compte (il faut certainement voir là une marque du traumatisme laissé par la «conversion» de Wagner):

> Ne serait-il pas *nécessaire*? ... Non, trois fois non, jeunes romantiques! Cela n'avait *rien* de nécessaire! Mais selon toute vraisemblance, cela *finira* ainsi, *vous* finirez ainsi — c'est-à-

---

1. Les textes de Nietzsche seront presque toujours cités dans la traduction de la *Kritische Gesamtausgabe (KGW)*, texte et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Paris: Gallimard, 1967–. Abréviations utilisées: *A*: *Aurore* (*KGW*, IV); *CoI* II: *Seconde considération inactuelle* (*KGW* II, 1); *EA*: *Essai d'autocritique* (*KGW*, I); *EH*: *Ecce homo* (*KGW*, VIII, 1); *GS*: *Le Gai Savoir* (*KGW*, V); *HTH* I et II: *Humain, trop humain* (*KGW* III, 1 et 2); *NT*: *La Naissance de la tragédie* (*KGW*, I); *VO*: *Le Voyageur et son ombre* (*KGW*, III, 2).

> dire «consolés», comme il est écrit, et malgré toute votre éducation au sérieux et à la peur, «métaphysiquement consolés»; bref, comme finissent tous les romantiques, *chrétiennement*...
>
> *EA*, 7

C'est que, entre temps, Nietzsche a «découvert» une voie différente de celle qu'a suivie Wagner — et où le conduisait tout droit le pathos fondamental de *La Naissance de la tragédie*, à savoir le pathos, métaphysique, de la rédemption, de la consolation — un chemin étroit qui s'écarte résolument, et joyeusement (c'est-à-dire sans ressentiment), de toute «consolation métaphysique», de tous les secours d'un ailleurs ; ce chemin, c'est bien sûr celui sur lequel danse Zarathoustra :

> Non ! Vous devriez d'abord apprendre la consolation de l'*ici-bas*, — Vous devriez apprendre à *rire*, mes jeunes amis, si toutefois vous tenez absolument à rester pessimistes. Ainsi, peut-être qu'un jour, en riant, vous enverrez au diable toute cette consolation métaphysique — à commencer par la métaphysique elle-même ! Ou, pour le dire dans le langage de ce démon dionysiaque qui a nom Zarathoustra :
>
> Haut les cœurs, mes frères ! Haut, toujours plus haut ! [...] J'ai sanctifié le rire : ô vous, hommes supérieurs, *apprenez* donc — à rire !
>
> *EA*, 7

Ainsi, ce que Nietzsche oppose à la «consolation métaphysique» que constituait à ses yeux la tragédie en 1871, c'est ce qu'il appelle ailleurs le «gai savoir»; le pathos de la justification (esthétique) du monde, de l'existence, a cédé la place au rire et à la danse ; l'artiste tragique, Wagner, est remplacé par Zarathoustra, le prophète de la grande affirmation, par-delà toute justification. Mais en même temps, dans ce texte, Nietzsche escamote le passage, qu'il a dû emprunter lui-même, qui conduit de la «consolation métaphysique» à la «consolation terrestre». Il s'agira donc dans ce qui suit de repérer ce passage, et d'en suivre, autant que possible, le détour. Car c'est bien comme un détour qu'il apparaît ; un détour bien visible si l'on considère l'ensemble de l'œuvre de Nietzsche, et qui se confond avec ce qu'on a appelé l'*Aufklärung* de Nietzsche. Cette période, on le sait, s'ouvre avec *Humain, trop humain* (1878), qui rompt nettement avec *La Naissance de la tragédie* et les autres textes de la première partie des années 1870. Elle s'infléchit ensuite, c'est

notre hypothèse, vers Zarathoustra et le «thème» du gai savoir[2]. On tâchera donc ici de préciser la place de ce «détour scientifique», voire positiviste ou scientiste, dans l'économie de l'œuvre de Nietzsche dans son ensemble.

*

Ce qui frappe d'emblée celui qui ouvre *Humain, trop humain* (et encore plus s'il vient de refermer *La Naissance de la tragédie*), c'est la place éminente accordée ici par Nietzsche à la *science*. Le projet n'est plus celui d'une justification esthétique de l'existence, il s'agit maintenant de «philosophie historique»: «C'est [...] la *philosophie historique* qui nous est dorénavant nécessaire» (*HTH* I, 2). Et cette philosophie historique est mise au nombre des sciences naturelles : «La philosophie historique, [...] la plus récente de toutes les méthodes philosophiques, [...] ne peut plus se concevoir du tout séparée des sciences de la nature» (*HTH* I, 1). Le projet d'*Humain, trop humain* peut ainsi être présenté dans le titre même du premier aphorisme comme une «*Chimie des idées et sentiments*»: «Tout ce dont nous avons besoin, et que nous ne saurions tenir que du niveau actuel de chacune des sciences, c'est une chimie des représentations et sentiments moraux, religieux, esthétiques ...» (*HTH* I, 1).

Un tel programme contraste très fortement avec le rejet explicite de la «science historique» dans la *Seconde considération inactuelle* (1874), au nom de «la contradiction entre la science et la vie». Cette science est néfaste pour la vie, parce qu'elle dissout la stabilité dont la vie a besoin :

> La *science* [...] voit dans cette faculté [d'oublier], dans ces puissances [l'art et la religion], des forces hostiles ; car la seule conception vraie et correcte, c'est-à-dire scientifique, est pour elle celle qui fait de toute chose le résultat d'une évolution, une réalité historique et non un éternel étant; elle vit dans une contradiction interne avec ces puissances dispensatrices d'éternité que sont l'art et la religion, de même qu'elle hait l'oubli,

2. Il ne s'agit pas cependant d'une courbe régulière qui se déploierait à travers la seconde partie de *Humain, trop humain, Aurore* et *Le Gai Savoir*. On y verra plutôt un travail — avec ce que cela suppose de tourments, de soubresauts, de résistances, de retours en arrière, de mouvements désordonnés — qui opère dans cette pensée.

> qui est la mort du savoir, et qu'elle cherche à supprimer tout ce qui limite l'horizon de l'homme, pour jeter celui-ci dans l'infinie mer de lumière du devenir dévoilé.
>
> *CoI*, II, 10

La vie doit être protégée de ce déchaînement du devenir dans lequel elle risque toujours de sombrer, désespérée. Elle exige le repos, un port abrité de ces tempêtes, quel qu'il soit : «Voici enfin que se dessine un rivage : quel qu'il soit, nous devons y aborder, et il vaudra toujours mieux s'abriter dans quelque havre de fortune, si imparfait soit-il, que de retourner à l'infini du désespoir et du scepticisme» (*CoI*, II, 10). Et au-delà de la seule «science historique», c'est toute la «science», dans un sens global, que Nietzsche rejette. A cette époque, en effet, la pensée de Nietzsche est dominée par la problématique (qui est un des thèmes les plus apparents de *La Naissance de la tragédie*) de la «rédemption par l'apparence»: la vie a besoin de l'illusion, de l'apparence tissée par l'art (et aussi, dans certains textes, par la religion) pour masquer la vérité, «l'être véritable, l'un originaire, en tant qu'éternelle souffrance et contradiction» (*NT*, 4), dont la vision serait insupportable[3]. Cette valorisation de l'apparence nécessaire à la vie conduit inévitablement à la dévalorisation de la science, comprise comme entreprise de dissipation de l'illusion, et conduisant donc à la mort : «L'humanité a dans la connaissance un beau moyen pour périr.» La science n'est donc pas condamnée au nom de la vérité. L'art ne lui est pas supérieur parce qu'il est plus «vrai»; c'est plutôt justement parce que la science, la connaissance, révèle effectivement la vérité que la vie doit en être protégée.

---

3. Cf.: «...cet homme qui a percé d'un regard infaillible l'effrayante impulsion destructrice de ce qu'on appelle l'histoire universelle aussi bien que la cruauté de la nature, et qui court le danger d'aspirer à une négation bouddhique du vouloir, l'art le sauve, mais par l'art, c'est la *vie* qui le sauve à son profit. [...] La connaissance tue l'action, parce que l'action exige qu'on se voile dans l'illusion. [...] C'est ici, dans cet extrême danger qui menace la volonté que survient l'*art*, tel un magicien qui sauve et qui guérit. Car lui seul est à même de plier ce dégoût pour l'horreur et l'absurdité de l'existence à se transformer en représentations capables de rendre la vie possible» (*NT*, 7). La «science» (historique), telle qu'elle intervient ici, est donc à ranger plutôt du côté de la «connaissance tragique» que de la «science socratique», telle qu'elle est présentée dans *La Naissance de la tragédie* (comme un produit apollinien, et donc une «puissance dispensatrice d'éternité», mais excessive, si bien qu'elle finit par «tuer la vie»).

Cette position repose, comme cela apparaît clairement, sur le fond de la distinction entre être, ou vérité, et apparence, illusion — distinction qui constitue la philosophie en méta-physique, et qui détermine sa conception de la «science»: la science — le savoir, la connaissance — c'est cette entreprise qui consiste à arracher à la réalité le masque des apparences pour en rendre visible la vérité, la «chose en soi» derrière le phénomène. La philosophie valorise ce projet, dont elle se considère elle-même comme le degré supérieur : la science (et avant tout la philosophie, science des principes ultimes) nous met à l'abri, nous sauve de l'apparence trompeuse où nous nous égarons. C'est cette attitude envers la science que Nietzsche stigmatise dans *La Naissance de la tragédie* comme «optimisme socratique».

Il faut donc remarquer que la pensée de Nietzsche se meut toujours, à cette époque, dans le cadre de ces structures métaphysiques (dans le cadre du platonisme), mais telles qu'elles ont été réinterprétées, et *inversées* (Nietzsche lui-même comprend alors sa philosophie comme un «platonisme inversé»), par le pessimisme de Schopenhauer. Conformément à cette «inversion du platonisme», la connaissance de la vérité, de l'être, de la chose en soi, comme on l'a vu, ne constitue plus du tout le bien pour l'homme.

*

L'élément décisif dans le passage de cette époque «romantique» à une époque d'*Aufklärung* qui s'ouvre avec *Humain, trop humain* (passage qui implique un renversement radical de l'évaluation de la science) est constitué par la rupture avec Wagner — à qui, il faut le rappeler, était dédiée *La Naissance de la tragédie* et dont l'œuvre était placée au même rang (suprême) que la tragédie grecque classique. Cette rupture est consommée, du moins pour Nietzsche, durant l'été 1876, avec la profonde déception éprouvée à Bayreuth. Quelques jours à peine après son arrivée, Nietzsche fuit la ville ; de son refuge il écrit à sa sœur (le 6 août 1876) : «Je dois rassembler toutes mes forces pour supporter l'immense déception de cet été. Je ne verrai pas non plus mes amis ; il n'y a là pour moi que ruine et poison[4].» En 1886, dans la

4. Plus tard, dans une lettre à Mathilde Maier du 15 juillet 1878, Nietzsche parle de l'art de Wagner comme «un art baroque de l'exaltation et de la déme-

préface à la deuxième partie de *Humain, trop humain*, Nietzsche revient sur cette rupture, qui entraîne ce qu'il appelle alors une «mue»:

> Il était en fait grand temps cette fois-là de *prendre congé*: j'en eus la preuve aussitôt. Richard Wagner apparemment au plus haut de son triomphe, en réalité romantique désespéré et pourrissant, s'effondra soudain, impuissant, brisé, au pied de la croix chrétienne [...]. Quand je repris seul ma route, je tremblais ; encore un peu de temps, et j'étais malade, plus que malade, je veux dire las, las de l'invincible déception causée par tout ce qu'il nous restait, hommes modernes, de raisons d'enthousiasme, par tant de force, de travail, d'espoir, de jeunesse, d'amour partout *gaspillés*; las de dégoût pour le côté féminin et l'exaltation effrénée de ce romantisme, pour tout cet idéalisme mensonger et ce relâchement de la conscience qui avaient encore une fois triomphé ici de l'un des plus valeureux ; las enfin, et non pas au moindre degré, de l'implacable soupçon qui me rongeait, condamné peut-être, après cette déception, à vivre dans une méfiance, dans un mépris, dans une solitude plus profonds que jamais.
>
> *HTH* II, préf. 3

Le diagnostic est sans appel... Il semble bien que c'est à ce moment-là que Nietzsche prend conscience de tout le romantisme latent — devenu patent chez Wagner — de son projet de «civilisation tragique», de «rédemption par l'apparence». Si l'on n'y prend garde, on succombe, en suivant ces chemins, à l'«idéalisme mensonger» — c'est-à-dire à une forme de renoncement qui est tout le contraire du dionysisme tragique.

*

Le problème central va donc devenir, pour Nietzsche, de trouver un remède contre cette «maladie» à laquelle lui-même a succombé, et dont il constate chez Wagner l'issue fatale. Les

---

sure glorifiée [...] ce fut là ce qui me rendit finalement malade et de plus en plus malade [...]. J'en pris pleinement conscience au cours de l'été passé à Bayreuth : je battis en retraite...». Parlant de «Humain, trop humain», il écrira dans *Ecce homo*: «L'ébauche de ce livre remonte aux semaines où le premier festival de Bayreuth battait son plein. Ce qui a contribué à lui donner naissance, c'est un sentiment de profond éloignement pour tout ce qui m'y entourait» (*EH*, «Humain, trop humain», 1).

illusions sont peut-être nécessaires à la vie — mais il faut veiller soigneusement à ne pas les laisser «dégénérer»; cette vigilance, c'est la science qui en est capable. La science servira donc de «régulateur», comme le dit Nietzsche dans un texte sur lequel nous aurons à revenir : «il faut chauffer aux illusions, aux idées bornées, aux passions, et se servir de la science clairvoyante pour prévenir les suites malignes et dangereuses d'une chauffe trop poussée» (*HTH* I, 251). Le remède consiste en ce que Nietzsche appelle, dans une formule qui tranche très fortement avec ce que nous avons lu dans la *Seconde considération inactuelle,* «le dévouement à la vérité sous toutes ses formes» (*HTH* I, 146). *Humain, trop humain* est ainsi présenté par Nietzsche comme «une cure intellectuelle, un traitement *antiromantique* spontané que [son] instinct [lui] avait lui-même prescrit, l'ayant inventé lui-même, contre une atteinte momentanée de romantisme sous sa forme la plus pernicieuse» (*HTH* II, préf, 2). Dans ce sens, il faut parler de ce livre — et donc du «détour scientifique» — comme d'un moment tout d'abord essentiellement *réactif.* Ce qui signifie avant tout que si Nietzsche y opère à bien des égards — et en particulier en ce qui concerne la science[5] — un renversement des positions de *La Naissance de la tragédie*, ce renversement ne remet toutefois pas en question son cadre pessimiste (schopenhauérien) — la réaction reste dans la dimension de ce contre quoi elle réagit. Nietzsche reste donc enfermé dans la problématique platonico-kantienne (reprise de Schopenhauer) de la distinction entre la chose en soi et l'apparence ; il reste pris dans le «pathos de la chose en soi[6]».

C'est dire que la science n'est pas pensée, fondamentalement, de manière différente. En donnant maintenant la primauté à la

---

5. On peut ainsi noter que le rapport de «régulation» entre la science et la vie est déjà posé dans la *Seconde considération inactuelle*, mais inversé — la vie est le régulateur de la science : «La vie doit-elle dominer la connaissance, la science, ou bien la connaissance doit-elle régner sur la vie ? Laquelle de ces deux puissances est supérieure à l'autre, laquelle doit l'emporter ? Personne ne doutera que c'est la vie, car un savoir qui détruirait la vie se détruirait aussi lui-même. [...] Ainsi, la science a besoin d'être surveillée et contrôlée par une instance supérieure : il faut étroitement associer à la science une *hygiène de la vie.*» (*Col*, II, 10)

6. J'emprunte l'expression à Gianni VATTIMO, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano : Bompiani, 1990 (1974), p. 26 : «... il pathos per la cosa in sé, la tensione ascetica verso l'uno, che Schopenhauer aveva ereditato da Kant e, prima, da Platone.»

science sur l'art, Nietzsche ne se rallie donc pas à l'optimisme socratique vilipendé dans *La Naissance de la tragédie*. Il est certainement excessif de dire que «le protecteur et le gardien du nouveau temple de la vérité, ce n'est plus Dionysos, mais Socrate[7]». La science dont se réclame *Humain, trop humain* est bien plutôt ce qui distingue une forme de pessimisme «viril» du pessimisme romantique, «efféminé», avide de «consolations métaphysiques». Ce qui est opposé au romantisme de *La Naissance de la tragédie*, ce n'est pas l'optimisme socratique, mais un «pessimisme vaillant qui est le contraire de tout le mensonge romantique»: «Je voudrais pour finir donner encore une formule de mon opposition au *pessimisme romantique*, c'est-à-dire au pessimisme des frustrés, des malvenus, des vaincus : il existe une volonté de tragique et de pessimisme qui est la marque aussi bien de la rigueur que de la force de l'intelligence (du goût, du sentiment, de la conscience). Cette volonté au cœur, on ne redoute point ce qu'il y a de redoutable et de douteux dans toute existence ; on le recherche même» (*HTH* II, préf. 7).

Ainsi, la «contradiction entre la science et la vie» n'est aucunement dépassée (alors que l'optimisme socratique, lui, est une conciliation de la science et de la vie); la science, la connaissance, restent douloureuses, voire hostiles à la vie. Mais la contradiction est maintenant affrontée froidement, sans s'en détourner, alors qu'auparavant l'art venait apporter son secours à la vie. Nietzsche en effet se méfie trop désormais, on l'a vu, de toutes les «consolations métaphysiques» et de leurs effets pervers (quiétisme, christianisme, romantisme). Tout en restant dans le cadre schopenhauérien, le problème n'est plus désormais de «justifier l'existence»; il s'agit simplement de connaître[8], parce que connaître, c'est précisément *démasquer* les illusions métaphysiques, combattre toutes les consolations. Nietzsche parle ainsi de «science philosophique réellement libératrice» (*HTH* I, 27) — tout d'abord dans un sens *réactif*: la science libère *de*, combat

---

7. Lou ANDREAS SALOMÉ, *Frédéric Nietzsche*, Paris / Londres : Gordon and Breach, 1970, p. 123.

8. «[la philosophie] veut la même chose que l'art, donner le plus de profondeur et de sens possible à la vie et à l'action ; dans [les domaines scientifiques] on cherche la connaissance et rien de plus, — quoi qu'il puisse en sortir» (*HTH* I, 6 ; voir aussi *HTH* I, 7).

contre l'illusion, qui était «vénérée» dans *La Naissance de la tragédie*[9].

La science semblerait donc retrouver, pour résumer, sa «fonction purificatrice» (*HTH* I, 34) traditionnelle (celle qui lui est attribuée depuis Platon). Mais, sur le fond pessimiste du platonisme inversé, la réalité dévoilée, démasquée par la connaissance, est terrible, et au fond insoutenable. C'est pourquoi Nietzsche insiste tant sur la force, la dureté nécessaires au «philosophe scientifique[10]» — à celui qui découvre que tout ce qui donnerait un sens supérieur à l'existence n'est en fait qu'une illusion trompeuse, «trop humaine», dont il faut se détourner. A la fuite romantique, Nietzsche oppose le courage du scientifique qui regarde la réalité en face, loin de tout souci de «rédemption». Après la désillusion de l'été 1876, il semble en effet que la vérité vaut mieux que le mensonge[11] — même s'il faut en périr. Selon Lou Salomé, Nietzsche aurait forgé au cours de cette période la devise «*Fiat veritas, pereat vita*». De fait, il écrit dans *Aurore* que «pour [la connaissance de la vérité], aucun sacrifice n'est trop grand» (*A*, 45); ou encore: «La connaissance s'est transformée chez nous en passion qui ne redoute aucun sacrifice et ne craint rien, au fond, sinon sa propre extinction; nous croyons sincèrement que toute l'humanité, soumise à l'oppression et aux douleurs de *cette* passion, devrait se sentir plus noble et plus confiante qu'auparavant, alors qu'elle n'avait pas encore surmonté son envie pour ce bien-être grossier qui accompagne la barbarie. Peut-être même l'humanité périra-t-elle à cause de cette passion de connaissance! — mais cette pensée aussi n'a aucun pouvoir sur nous!» (*A*, 429).

---

9. Cf. *HTH* II, préf. 4: «C'est ainsi [...] que, non sans ressentiment, je pris parti *contre* moi-même et *pour* tout ce qui me faisait mal, juste à moi, et m'affectait durement.» Dans *Ecce homo*, Nietzsche présente *Humain trop humain* comme «ce monument d'une stricte autodiscipline, par laquelle je mis brusquement un terme à tout ce qui s'était glissé en moi d'"escroquerie supérieure", d'"idéalisme", de "beaux sentiments", et autres "féminités"...» (*EH*, «Humain, trop humain», 5).

10. Plus tard, Nietzsche parlera à propos de l'«esprit libre» — c'est le nom qu'il donne au philosophe libéré par la science, par la connaissance — de «sa dureté et son aliénation de soi, ses vols d'oiseau et ses regards d'aigle dans le froid des hauteurs» (*HTH* I, Préf. 5).

11. Ce qui ne constitue au fond qu'une réaction positiviste, peu originale, au romantisme. Il faut lire dans la même perspective les passages de *Humain, trop humain* où l'art est rapporté à une «période primitive» de l'humanité, période dépassée dans la science (cf. p. ex. *HTH* I, 13).

Il faut ici encore relever que Nietzsche ne se retrouve pas sur cette voie, après Bayreuth, aussi seul qu'il le dira dans la préface de 1886 à *Humain, trop humain* (voir ci-dessus). La déception de se sentir abandonné par Wagner, l'«ami vénéré», trouve tout de même une compensation dans une sorte de nouvelle âme sœur en la personne de Paul Rée[12]. C'est avec Rée que Nietzsche passe à Sorrente l'hiver 1876-77 — durant lequel il écrit *Humain, trop humain*. Or, Rée travaille à ce moment-là à son *Origine des sentiments moraux*, (qui paraît en 1877), livre dans lequel il s'efforce de faire une histoire de la morale d'inspiration explicitement darwinienne : «Aujourd'hui cependant, depuis que Lamarck et Darwin ont écrit leurs œuvres, les phénomènes moraux peuvent, tout comme les phénomènes physiques, être ramenés à leurs causes naturelles : l'homme moral n'est pas plus proche du monde intelligible que l'homme physique[13].» Il ne faut pas négliger ici, pour la compréhension du «détour scientifique», l'enthousiasme de Nietzsche (du moins à la fin des années 1870) pour ce qu'il appelle lui-même le «Réealisme», dans lequel il trouve à partir de l'automne 1876 quelque chose comme un «antidote à Wagner» (l'expression est de P.-L. Assoun).

*

Le point le plus avancé où Nietzsche accompagne Rée dans *Humain, trop humain* trouve son expression dans l'un des premiers paragraphes du livre :

> Il est vrai qu'il pourrait y avoir un monde métaphysique ; la possibilité absolue n'en est guère contestable. Toutes les choses que nous regardons passent par notre tête d'homme, et nous ne saurions trancher cette tête ; la question n'en demeure pas moins de savoir ce qu'il resterait du monde une fois qu'on l'aurait cependant tranchée. C'est là un problème purement scientifique, et fort peu fait pour mettre les hommes en souci ;

---

12. Ce n'est cependant pas ici le lieu de s'étendre sur les rapports entre Nietzsche et Rée. On trouvera une étude approfondie de cette question dans : Paul-Laurent ASSOUN, «Nietzsche et le Réealisme», préface à : Paul RÉE, *De l'origine des sentiments moraux (Der Ursprung der moralischen Empfindungen)*, trad. M.-F. Demel, Paris : PUF, 1982.

13. P. Rée, *De l'origine*, p. 72-73.

> mais tout ce qui leur a rendu jusqu'ici les hypothèses métaphysiques précieuses, redoutables, plaisantes, ce qui les a enfantées, c'est la passion, l'erreur, l'art de se tromper soi-même ; ce sont, non pas les meilleures, mais bien les pires méthodes de connaissance qui ont enseigné à y croire. Découvrir dans ces méthodes le fondement de toutes les religions et métaphysiques existantes, c'est les réfuter du même coup.
>
> *HTH* I, 9

La science tend donc vers le dépassement de l'anthropocentrisme de la connaissance, qui est dénoncé comme le «fondement» de toute métaphysique — entendue comme projection d'un monde, «idéal», de la vérité. Ailleurs, la métaphysique est interprétée comme produit du *rêve*, c'est-à-dire comme illusion anthropocentrique : «Aux tout premiers âges d'une civilisation encore rudimentaire, l'homme a cru découvrir dans le rêve un *second monde réel*; c'est là l'origine de toute métaphysique. Sans le rêve, on n'aurait pas trouvé le moindre motif de couper le monde en deux» (*HTH* I, 5. cp 12 et 13). Par rapport au rêve, la science constitue ainsi le moment de l'éveil (et donc aussi un stade plus avancé de la civilisation), c'est-à-dire le moment où la *réalité* proprement dite se dévoile. La science — sous la forme de la «science historique», de la «généalogie» — nous fournit un point de vue, qui n'est plus anthropocentrique, qui nous permet de rapporter nos représentations à leur fondement véritable, originel («naturel» — c'est-à-dire physiologique — selon l'expression de Rée). De ce point de vue extérieur, toutes ces représentations (la métaphysique, la religion, la morale, et, corrélativement, le monde comme représentation) apparaissent alors comme des productions humaines. Elles sont dès lors réfutées dans leur prétention à la vérité, c'est-à-dire annulées (elles ne peuvent se maintenir que comme vérité) :

> Depuis des millénaires, nous avons regardé le monde avec des prétentions morales, esthétiques, religieuses, avec un aveuglement d'inclination, de passion ou de crainte, nous nous y sommes livrés par une vraie débauche aux mauvaises manières de la pensée illogique, et c'est pourquoi ce monde est *devenu* peu à peu si merveilleusement bigarré, terrifiant, riche d'âme et de significations profondes, c'est cela qui lui a donné sa couleur, — mais c'est nous qui en avons été les coloristes : c'est l'intellect humain qui a fait apparaître le phénomène et introduit dans les choses ses conceptions de base erronées. [...] La science exacte [...] peut très progressivement et graduel-

> lement éclairer l'histoire de la genèse de ce monde comme représentation — et pour quelques instants au moins nous élever au-dessus de son déroulement tout entier.
>
> *HTH* I, 16

*

Dans ce même texte, Nietzsche introduit toutefois une très importante restriction, que Rée ne pourra pas accepter, ni même véritablement comprendre : bien qu'il soit possible que la science nous «délivre», dans une certaine mesure, «*ce n'est pas chose souhaitable*» (*HTH* I, 16, nous soulignons). C'est ici que dans le «détour scientifique» s'opère quelque chose comme un «retour»: «il est aussi nécessaire ici qu'à l'hippodrome de tourner à l'extrémité de la piste» (*HTH* I, 20). Par certains aspects, il peut sembler qu'il s'agit d'un retour aux positions de *La Naissance de la tragédie*, dont le parti pris pour la vérité s'était détourné ; c'est ainsi qu'on lit, à côté des textes proclamant l'exigence de la vérité : «*L'erreur sur la vie nécessaire à la vie*» (titre de *HTH* I, 33).

Une première explication réside dans le fait que Nietzsche reconnaît d'une part les effets «destructeurs» de la «science historique» — qu'il affirme par ailleurs, on l'a vu, en en appelant à la dureté et au courage du philosophe. Dans le dernier paragraphe du premier livre de *Humain, trop humain* — dont le titre, «En guise de consolation», atteste bien de préoccupations qui étaient plutôt celles de *La Naissance de la tragédie* et que Nietzsche, en particulier dans les préfaces à *Humain, trop humain* voudrait avoir rejetées —, le risque que la voie de la science ne conduise qu'au désespoir et à une «philosophie de la destruction» (au cynisme comme seule alternative au romantisme) est clairement exposé :

> La connaissance ne peut laisser subsister de mobiles que le plaisir et le déplaisir, l'utilité et le détriment : mais comment ces mobiles vont-ils s'arranger du sens de la vérité ? Eux aussi confinent en effet à des erreurs (dans la mesure, on l'a dit, où c'est l'inclination et l'aversion, avec leurs évaluations fort injustes, qui déterminent pour l'essentiel plaisir et déplaisir). Toute la vie humaine est tombée au fond du mensonge ; l'individu ne peut la tirer de ce puits sans avoir la plus profonde raison de prendre en haine son passé, sans trouver absurdes ses mobiles actuels, comme celui de l'honneur, et opposer raillerie

> et mépris aux passions qui poussent dans le sens de l'avenir et d'un bonheur futur. Est-il vrai qu'il ne resterait plus qu'une seule manière de penser qui aurait pour conséquence personnelle le désespoir et pour conclusion théorique une philosophie de la destruction ?
>
> *HTH* I, 34

D'autre part, outre cette prise en compte des effets négatifs possibles de la «science historique», Nietzsche ne perd pas non plus de vue, alors même qu'il dénonce l'erreur et l'illusion, les effets positifs de celles-ci : «ce que nous appelons actuellement le monde est le résultat d'une foule d'erreurs et de fantasmes qui ont pris progressivement naissance au cours de l'évolution globale des êtres organisés, se sont accrus en s'enchevêtrant et nous sont maintenant légués à titre de trésor accumulé de tout le passé, — oui, trésor : car la *valeur* de notre humanité repose là-dessus» (*HTH* I, 16). C'est pourquoi on ne saurait en rester simplement au stade «scientifique», au moment où les illusions sont démasquées comme telles, où la métaphysique est reconduite à son origine humaine. La libération que la «science historique» apporte n'est que libération *de*, qui reste parfaitement stérile pour la vie. C'est pourquoi, au nom de la vie, il faut revenir en arrière, retourner de la vérité aux illusions, «reculer de quelques échelons»:

> Un degré assurément très élevé de culture est atteint quand l'homme surmonte ses terreurs, ses idées superstitieuses et religieuses, et cesse par exemple de croire aux anges gardiens ou au péché originel, ne sait même plus parler du salut des âmes : une fois parvenu à ce stade de libération, il lui reste à fournir son plus intense effort de réflexion pour triompher encore de la métaphysique. *Après quoi* cependant un *mouvement rétrograde* est nécessaire : il lui faut, de ces représentations, comprendre la justification historique autant que psychologique, il lui faut reconnaître que les plus grands progrès de l'humanité sont venus de là, et que faute de ce mouvement rétrograde, on se priverait du meilleur de ce que l'humanité a réalisé jusqu'à présent. [...] il convient [...] de franchir du regard le dernier degré de l'échelle, sans doute, mais non pas de vouloir s'y tenir.
>
> *HTH* I, 20

On comprend bien néanmoins qu'il ne s'agit pas là de revenir purement et simplement aux positions de la période de *La Naissance de la tragédie*, en abandonnant les exigences «scienti-

fiques» que nous avons tenté de mettre en évidence — le «détour scientifique» ne ramène pas tout bonnement au point de départ. Il semble bien plutôt que Nietzsche en appelle à une synthèse entre illusion et prise de conscience de la vérité par une démarche scientifique, à une sorte d'*Aufhebung* de l'illusion dans la connaissance, faisant de la connaissance le «régulateur» (comme nous l'avons déjà vu) de l'illusion nécessaire :

> Si donc la science donne de moins en moins de plaisir par elle-même et en ôte toujours davantage en jetant la suspicion sur la métaphysique, la religion et l'art qui consolent, voilà appauvrie cette source de plaisir, de toutes la plus grande, à laquelle les hommes doivent à peu près toute leur humanité. Aussi une civilisation supérieure devra-t-elle donner un cerveau double à l'homme, quelque chose comme deux compartiments cérébraux, l'un pour être sensible à la science, l'autre à ce qui n'est pas la science : juxtaposés, sans empiètement, séparables, étanches ; c'est là ce qu'exige la santé. La source d'énergie se trouve dans une sphère, dans l'autre le régulateur : il faut chauffer aux illusions, aux idées bornées, aux passions, et se servir de la raison clairvoyante pour prévenir les suites malignes et dangereuses d'une chauffe trop poussée.
>
> *HTH* I, 251

*

A ce stade, le risque de «romantisme» est définitivement maîtrisé, jugulé, et donc bien écarté. Il nous faut toutefois esquisser un pas de plus dans l'analyse. Nietzsche, en effet — et c'est par là qu'il prend la direction du «gai savoir» —, ne néglige pas (même s'il ne thématise pas expressément ce point — mais est-ce seulement possible ?...) la *nécessité* que la machine qu'il décrit s'emballe, s'emporte. C'est-à-dire que la science, conduite par la volonté de démasquer, va nécessairement se retourner sur elle-même, chercher à démasquer sa propre volonté de démasquer — et s'abîmer. L'opération généalogique fait elle-même partie de l'histoire à laquelle elle s'applique. Dès lors, elle s'emballe — dans cette histoire. Elle s'y trouve impliquée, compliquée — complice. Cela n'est évidemment pas sans conséquences sur la machine :

> Le penseur considère toute chose comme résultant d'une évolution et tout résultat comme discutable, il est donc l'homme sans devoir, — tant qu'il n'est que penseur. En tant que tel, il

> ne reconnaîtrait donc pas non plus le devoir de trouver et de dire la vérité, n'éprouverait pas ce sentiment; il se pose des questions: d'où vient-il? où tend-il? Mais ces questions mêmes lui paraîtront devoir être mises en question. Mais la conséquence n'en serait-elle pas que la machine du penseur ne tournerait plus rond, du moment qu'il pourrait se sentir vraiment *libre de tout devoir* dans l'acte même de connaître? Ainsi, l'élément nécessaire à la chauffe semble être le même qu'il s'agit d'étudier au moyen de la machine.
>
> *VO*, 43

La distinction entre apparence et vérité, dont l'étanchéité devait garantir le bon fonctionnement de la machine, est ainsi rendue perméable. Il n'y a par conséquent plus de point de vue extérieur qui permette la maîtrise, le contrôle de la machine. Le «gai savoir» ne cherche donc plus à «sortir» de l'«illusion»; mais l'«illusion» n'est plus une «condamnation» qui engendre le désespoir — puisqu'il n'y a d'illusion que dans la distinction étanche d'avec une vérité... «Gai savoir» désigne dès lors le «savoir» entendu comme un coup tenté avec ironie — ce qui ne revient pas au cynisme — «à l'intérieur» (mais la distinction intérieur-extérieur est elle-même devenue perméable) du jeu de la vérité et de l'apparence.

Si nous avions suivi, dans ce long détour, la métaphore du rêve (en y ajoutant l'oubli et le narcotique), à laquelle Nietzsche recourt régulièrement, dès *La Naissance de la tragédie*, pour exprimer les rapports être/apparence, nous aurions ainsi été conduits jusqu'au rêve dont on ne s'éveille pas, dans lequel être et apparence dansent le même pas :

> *La conscience de l'apparence.* Quelle position merveilleuse et nouvelle en même temps qu'horrible et ironique je me sens tenir face à l'existence, avec ma connaissance! J'ai découvert pour ma part que la vieille humaine animalité, voire la totalité des temps originels et du passé de tout être sensible continuaient à poétiser, à aimer, à conclure en moi, — je me suis brusquement réveillé au milieu de ce rêve, mais rien que pour prendre conscience que je ne faisais que rêver et qu'il me *faudra* continuer de rêver encore pour ne point périr: comme il faut que le somnambule continue de rêver pour ne pas faire de chute. Qu'est-ce que pour moi que l'«apparence»! Non pas en vérité le contraire d'un être quelconque — et que puis-je dire d'un être quelconque, qui ne revienne à énoncer les attributs de son apparence! Ce n'est certainement pas un masque inerte que l'on pourrait appliquer et sans doute aussi retirer à quel-

que X inconnu ! L'apparence pour moi, c'est la réalité agissante et vivante elle-même qui, dans sa façon de se moquer d'elle-même, va jusqu'à me faire sentir qu'il n'y a là qu'apparence, feu follet et danse des elfes, et rien de plus — que parmi tous ces rêveurs moi aussi, en tant que «connaissant», je danse ma propre danse ; que le «connaissant» n'est destiné qu'à traîner en longueur la danse terrestre, et que dans ce sens il figure parmi les organisateurs de fêtes de l'existence, et que la conséquence et le lien ineffables de toutes les connaissances constituent et constitueront peut-être le moyen suprême d'assurer l'universalité de la rêverie et la compréhension mutuelle de tous ces rêveurs, et par conséquent *d'entretenir la durée du rêve.*

GS, 54

Guido ALBERTELLI