

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 52 (2002)  
**Heft:** 1

**Artikel:** Lire Nietzsche  
**Autor:** Gasser, Peter  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381640>

### **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:** 31.01.2026

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

## LIRE NIETZSCHE

PETER GASSER

### Résumé

*De Platon à Kant, la philosophie ne pose guère la question de l'écriture, en laquelle elle voit généralement un simple moyen d'expression. L'œuvre de Nietzsche marque un tournant à cet égard : en proposant une réflexion à la fois philologique et philosophique sur «l'artisanat du style» (Roland Barthes), elle interroge tout particulièrement l'acte d'écrire en lui-même et, par suite, l'acte de lire. Une étude généalogique de quelques textes paradigmatiques concernant l'Éternel Retour peut contribuer à élucider les implications de l'écriture nietzschéenne qui transgresse une lisibilité et une compréhensibilité inconditionnelles.*

*«– et c'est pourquoi il s'écoulera encore du temps avant que mes écrits soient 'lisibles' –»*

F. NIETZSCHE,  
*La généalogie de la morale*

La philosophie de Nietzsche n'a pas fini de déranger. L'étrangeté de l'écriture nietzschéenne (aphoristique, métaphorique, dithyrambique, etc.) force à une attention particulière à son «style», à *ses styles* plutôt. Elle demande, corrélativement, un art singulier de la lecture que j'esquisserai ici tout en interrogeant les prérogatives de cette lecture. Trois remarques préliminaires peuvent situer l'enjeu de cette entreprise <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> La nécessité d'un nouvel art de la lecture face à l'écriture originale de Nietzsche n'a pas échappé à la critique. Cf. S. KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Payot, 1972, p. 147-171 ; R. ROOS, *Règles pour une lecture philologique de Nietzsche*, in *Nietzsche aujourd'hui ?*, Paris, U. G. E., 1973, t. II, p. 283-318 ; M. MONTINARI, *Nietzsche lesen*, Berlin-New York, de Gruyter, 1982 ; P. HELLER, «Multiperspektivisches Interpretieren. Bemerkungen zum Thema 'Nietzsche lesen'», *Nietzsche-Studien* 13 (1984), p. 624-642 ; G. VATTIMO, *Friedrich Nietzsche*, trad. de l'italien par K. Laermann, Stuttgart, Metzler, 1992, p. 1-5.

*Remarques préliminaires*

1. En 1884 paraissent à Breslau les *Fondements de l'arithmétique*. La même année est achevée et publiée la troisième partie de *Ainsi parlait Zarathoustra*. Frege et Nietzsche donc, deux philosophes allemands : qu'est-ce que la philosophie, est-on tenté de demander (et on l'a déjà fait), qu'est-ce que la philosophie «pour que ces deux œuvres puissent être considérées comme relevant de la même 'discipline'»<sup>2</sup> ? La question est d'autant plus pertinente lorsqu'on se rend compte qu'au XX<sup>e</sup> siècle, chacun de ces deux penseurs allait être considéré comme l'inventeur d'un nouveau paradigme philosophique. La révolution frégeenne, à l'origine de la logique moderne, aura pour postérité Russell, Wittgenstein, Carnap, entre autres. Le philosophe de *Par delà le bien et le mal*, qui envisageait d'écrire un «Prélude d'une philosophie de l'avenir», servira de point de repère à la philosophie heideggerienne ainsi qu'à la «pensée française» des années soixante-soixante-dix, liée à des noms comme Foucault, Deleuze ou Derrida. Il est certain que Nietzsche a ignoré l'œuvre de Frege, il est fort incertain que Frege ait lu et pris au sérieux les écrits nietzschéens. Ce constat ne fait que refléter le clivage actuel entre ces deux courants philosophiques (si le terme de courant est vraiment approprié) et amène celui qui pose la question «qu'est-ce que la philosophie ?» à la conclusion provisoire que la philosophie parle un langage pour le moins pluriel.

2. Malgré la Babel philosophique<sup>3</sup>, malgré la conscience donc de la perte d'un langage philosophique unifié, les historiens de la fin du XX<sup>e</sup> siècle arrivent à un étonnant consensus dans l'évaluation de la philosophie nietzschéenne (qui seule nous intéresse ici) : «Pour tout philosophe de notre temps, la confrontation avec Nietzsche est une tâche nécessaire», écrit André Comte-Sponville dans le volume portant le titre significatif *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*<sup>4</sup>. Dans ses cours sur Nietzsche à l'Université de Heidelberg, Georg Picht soutient la thèse que le temps présent de la philosophie commence avec Nietzsche<sup>5</sup>. Jürgen Habermas, dans son livre *Le discours philosophique de la modernité*, voit dans Nietzsche la plaque tournante (*Drehscheibe*) du passage de la philosophie moderne à la philosophie postmoderne<sup>6</sup>. Ces prises de position, comme celles du néostructuralisme français, s'inscrivent dans une

<sup>2</sup> A. BOYER, *Hierarchie et vérité*, in A. BOYER ET ALII, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset, 1991, p. 9.

<sup>3</sup> Cf. R. BARTHES, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973, p. 9 sq.

<sup>4</sup> A. COMTE-SPONVILLE, *La brute, le sophiste et l'esthète : «l'art au service de l'illusion»*, in *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, p. 39 ; cf. aussi G. FIGAL, «Was Philosophie heute sein kann, versteht man nicht ohne ihn [Nietzsche]», in *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart, Reclam, 1999, p. 9.

<sup>5</sup> G. PICTH, *Nietzsche*, Stuttgart, Klett Cotta, 1988, p. 5 («daß mit Nietzsche unsere philosophische Gegenwart beginnt»).

<sup>6</sup> J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 102.

longue tradition d'interprétations qu'on pourrait qualifier avec Ernst Behler d'«apocalyptiques»<sup>7</sup>. Elles découvrent dans le discours philosophique de Nietzsche, et plus spécifiquement dans son intention d'opérer un renversement de toutes les valeurs, un potentiel de retournement historique, le franchissement d'un paradigme vers une nouvelle conscience de la modernité ou de la postmodernité<sup>8</sup>. Ces approches d'un style apocalyptique trouvent en Heidegger et Derrida les représentants les plus connus – avec des résultats contradictoires cependant. Tandis que Heidegger – pour faire vite – voit dans la philosophie de Nietzsche la forme d'un platonisme renversé (le terme est de Nietzsche lui-même) qui achèverait la métaphysique occidentale, Derrida, de son côté, perçoit le rôle historico-philosophique de Nietzsche dans son écartement radical et dans son dépassement total de la métaphysique<sup>9</sup>. Cette contradiction des interprétations (qui ne peut être discutée ici) se reflète encore dans l'ouvrage cité de Habermas qui est prêt à voir en Nietzsche le précurseur d'une pensée postmétaphysique se joignant ainsi à Derrida, mais qui refuse toutefois d'abandonner, comme le fait la théorie derridienne du texte, la distinction entre le texte philosophique et le texte littéraire, la différence de genre entre philosophie et littérature<sup>10</sup>.

3. Le statut controversé de la pensée nietzschéenne dans l'histoire de la philosophie (visible ponctuellement dans le différend qui oppose Habermas à Derrida) semble être lié en grande partie au statut ambigu du philosophe lui-même et de son œuvre. Nietzsche, souvent désigné comme «philosophe-artiste»<sup>11</sup> ou philosophe littéraire<sup>12</sup>, mélangeant indifféremment réflexion et poésie, partage le sort d'autres penseurs comme Montaigne, Rousseau, Walter Benjamin ou Maurice Blanchot : son œuvre ne peut être classée dans un genre discursif déterminé (philosophique, scientifique, poétique, etc.). Son «discours impur»<sup>13</sup> et inqualifiable, qui transgresse les frontières entre philosophie et littérature, n'est souvent reçu par la critique qu'au prix fort d'une série de dichotomies

<sup>7</sup> E. BEHLER, «Apokalyptische Nietzsche-Interpretationen : Heidegger und Derrida», in *Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1968*, éd. S. Bauschinger, S. L. Cocalis et S. Lennox, Bern/Stuttgart, Francke, 1988, p. 105-128.

<sup>8</sup> Nietzsche lui-même a d'ailleurs largement contribué à ces interprétations apocalyptiques à travers la mise en scène de sa vie et de son œuvre, notamment dans ses écrits autobiographiques et dans sa correspondance. Cf. à ce propos : P. GASSER, «Columbus novus – Zum rhetorischen Impetus von Nietzsches Philosophie», *Nietzsche-Studien* 24 (1995), p. 137-161.

<sup>9</sup> Cf. l'article déjà cité d'E. Behler (note 7) et sa monographie *Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida*, München, Ferdinand Schöningh, 1988.

<sup>10</sup> Cf. à cet égard P. GASSER, *Rhetorische Philosophie. Leseversuche zum metaphorischen Diskurs in Nietzsches 'Also sprach Zarathustra'*, Bern, Peter Lang, 1992 (chap. X) et M. FRANK, *Stil in der Philosophie*, Stuttgart, Reclam, 1992 (chap. I).

<sup>11</sup> J.-N. VUARNET, *Le philosophe-artiste*, Paris, U.G.E., 1977.

<sup>12</sup> Cf. J. P. STERN, *Nietzsche. Die Moralität der äussersten Anstrengung*, Köln, Maschke, 1982, p. 273.

<sup>13</sup> J.-N. VUARNET, *op. cit.*, p. 104.



qui séparent le poète du philosophe, le style de la pensée, la forme du contenu. Que ce procédé aille à l'encontre de la conception nietzschéenne de l'écriture philosophique, c'est le point de départ de mes réflexions : «*Corriger la pensée. Corriger le style, cela veut dire corriger la pensée, et rien d'autre !*» (O. C., III, p. 237)<sup>14</sup>. Cet aphorisme d'*Humain, trop humain* peut – *pars pro toto* – être considéré comme noyau d'une stylistique philosophique<sup>15</sup> et d'une philosophie pour laquelle la rhétorique n'est pas un détour ou un simple ornement langagier, mais bien son essence même, comme l'a déjà constaté Hans Blumenberg : «la philosophie de Nietzsche est par essence rhétorique»<sup>16</sup>. La rhétorique du *Zarathoustra* en particulier a conduit parfois à lui contester toute portée philosophique. Nietzsche avait déjà anticipé, lors de la rédaction de son œuvre principale, d'éventuelles critiques dans une lettre à Carl von Gersdorff : «Ne te laisse pas tromper par le ton légendaire de cet opusculé : au fond de ses mots étranges et simples j'ai mis mon *plus profond sérieux* et *toute ma philosophie*» (KSB VI, p. 386). Comment et dans quelle mesure le langage figuré est partie intégrante du discours philosophique de Nietzsche, c'est ce qu'il faut montrer dans les trois parties à suivre.

### 1. Lire et écrire

Plus que tout autre philosophe, Nietzsche est animé par le souci d'être lu, d'être bien lu. Paradoxalement, la question de savoir comment il conviendrait de lire ses textes attend toujours une réponse. Thomas Mann, lecteur fasciné et sceptique à la fois de l'auteur du *Zarathoustra*, exige un art de la lecture critique prenant garde à l'ambiguïté discursive : «Celui qui prend Nietzsche au sens propre, au pied de la lettre, celui qui le croit, est perdu<sup>17</sup>.» À l'opposé de lui, Alain Boyer avance qu'«il faut cesser d'*interpréter* Nietzsche, et le prendre au mot»<sup>18</sup>. La divergence des deux modes d'emploi manifeste, au-delà d'une certaine impasse méthodologique, une ambivalence qui apparaît dans les commentaires de Nietzsche lui-même. À propos de la forme aphoristique, on peut lire : «Un aphorisme, si bien frappé soit-il, n'est pas 'déchiffré' du seul

<sup>14</sup> Les textes de Nietzsche sont cités selon *Friedrich Nietzsche. Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1975 sq. (O. C., vol., page), les *Fragments posthumes* selon leur numérotation et les lettres (en attendant la traduction française) selon *Friedrich Nietzsche. Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, éd. G. Colli et M. Montinari, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1986 (KSB, vol., page ; trad. par moi-même).

<sup>15</sup> Cf. M. FRANK, *Stil in der Philosophie*, p. 97 : «Die Philosophie ist ein 'Denkstil' [...]».

<sup>16</sup> H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1979, p. 272.

<sup>17</sup> T. MANN, «Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung», in *Gesammelte Werke*, Frankfurt/M, Fischer, t. IX, *Reden und Aufsätze* 1, p. 708.

<sup>18</sup> A. BOYER, *op. cit.*, p. 12.

fait qu'on le lit ; c'est alors que doit commencer son *interprétation*, ce qui demande un art de l'interprétation.» (O. C., VII, p. 22) L'œuvre tardive note concernant la philologie : «C'est ce que j'appelle le *manque de philologie* : pouvoir lire un texte en tant que texte, sans y glisser une interprétation, c'est la forme la plus tardive de 'l'expérience intérieure' – peut-être une forme à peine possible...» (FP printemps 1888 15 [90]). Je tenterai de faire ressortir le propre de ce nouvel art de lire qui dissocie l'interprétation subjective, et probablement précipitée, de l'art d'interpréter à partir de la logique interne dans laquelle Nietzsche conçoit l'écriture philosophique.

Pratiquer la lecture comme un art, c'est pratiquer une lecture lente : «*bien lire*, c'est-à-dire lentement, profondément, en regardant prudemment derrière et devant soi, avec des arrière-pensées, avec des portes ouvertes, avec des doigts et des yeux subtils...» (O. C., IV, p. 18). C'est ensuite une lecture sans cesse renouvelée pour laquelle «une chose avant toute autre est nécessaire [...], une chose qui nous demanderait presque d'être de la race bovine et certainement *pas* un 'homme moderne', je veux dire : savoir ruminer...» (O. C., VII, p. 22) La conception nietzschéenne de la lecture s'approprie les règles d'une philologie rigoureuse exigeant le retour au texte tel «un art, une connaissance d'orfèvre appliquée au *mot*...» (O. C., IV, p. 18). Si Nietzsche, dans *Ecce homo*, se souhaite un lecteur qui le lise «comme les bons philologues d'autrefois lisaient leur Horace» (O. C., VIII, p. 282), postulant ainsi un lecteur idéal voire idéalisé, il confère à la philosophie une tâche qui dépasse celle qu'elle voulait remplir jusque là : celle de réfléchir *sur* la langue. Dans la mesure où la philosophie n'est pas simplement une architecture de pensées, mais aussi une architexture dans laquelle s'articule la réflexion, le lecteur ne peut oublier la constitution langagière et rhétorique notamment du discours philosophique. *Humain, trop humain* le formule ainsi : «*Erreur des philosophes*. – Le philosophe croit que la valeur de sa philosophie tient à l'ensemble, à la construction ; la postérité la trouve dans la pierre avec laquelle il a construit et avec laquelle, à partir de là, on construit encore souvent et mieux : en somme dans le fait que la première construction peut être détruite et garde *pourtant encore* sa valeur de matériau.» (O. C., III[2], p. 102 sq.)

L'acte de lire est en corrélation étroite avec l'écriture, conditionné même par une écriture qui se situe en dehors des normes du concept. «Il n'est ni convenable ni intelligent de prévenir les moindres objections de son lecteur», écrit Nietzsche dans sa *Théorie du style* et il poursuit : «Il est tout à fait opportun et *très astucieux* de laisser son lecteur exprimer *lui-même* l'ultime quintessence de notre philosophie.» (FP, juillet-août 1882, 1[109]) La forme aphoristique, par sa brièveté et sa densité, revalorise le rôle du lecteur, lui demandant un travail d'actualisation du texte, attentif davantage à ce qui est tu qu'à ce qui est dit : «Une sentence est un maillon d'une chaîne de pensées ; elle demande que le lecteur reconstitue cette chaîne par ses propres moyens ; c'est beaucoup demander.» (O. C., III[1], p. 416) Le style aphoristico-métaphorique s'appuyant sur une écriture discontinue, fragmentaire et fragmentée,

est celui de l'œuvre ouverte (terme forgé par Umberto Eco <sup>19</sup>), qui transforme le lecteur en co-créditeur <sup>20</sup>, la lecture en «création dirigée» <sup>21</sup> dont le rôle est surtout de récupérer le non-dit. En faisant appel à la liberté du lecteur, la stratégie d'écriture nietzschéenne invite au pluralisme des interprétations et à leur renouvellement. Elle comporte aussi, il est vrai, le risque du malentendu et de la mauvaise compréhension, dans la mesure où «toute philosophie *dis-simule* aussi une philosophie ; toute opinion est aussi une cachette, toute parole aussi un masque.» (O. C., VII, p. 204)

En effet, c'est au niveau de la réflexion sur la compréhension que réside le plus grand défi pour le lecteur de Nietzsche : «*À propos de la compréhension.* – Quand on écrit, c'est non seulement pour être compris, mais encore pour ne l'être pas. Ce n'est nullement une objection suffisante contre un livre qu'un quelconque individu le trouve incompréhensible : peut-être cela entraînerait-il dans les intentions de l'auteur ; il ne voulait pas être compris de 'n'importe qui'.» (O. C., V., p. 289 sq.) On peut lire bien évidemment cet aphorisme comme le réflexe d'une conscience élitiste qui, suivant les vers d'Horace 'Je hais la foule des profanes et la tiens écartée', se distancie du lecteur commun pour viser celui qui possède «l'art d'écouter» (O. C., VIII, p. 306), d'une conscience élitiste aussi de l'auteur qui, «né posthume» (ainsi dans *Ecce homo*, «Pourquoi j'écris de si bons livres»), n'écrit que pour le lecteur futur. Il faut ajouter à cette lecture <sup>22</sup> une remarque plus fondamentale. Cet aphorisme, mis dans un contexte plus large, esquisse, contre Schleiermacher, le début d'une herméneutique qui ne procède plus de la compréhension, mais de l'impuissance de comprendre <sup>23</sup> : «Il est difficile d'être compris. [...] Il faut accorder à ses amis une forte marge d'incompréhension. Il me paraît préférable d'être mal compris plutôt qu'incompris : il y a quelque chose d'offensant à être compris. Être compris ? Vous savez bien ce que cela signifie ? – Comprendre c'est égarer.» (FP, aut. 1885 – print. 1886, 1 [182])

La provocation de l'herméneutique nietzschéenne va bien au-delà d'un goût aristocratique au service d'une idée de la modernité qui, comme le formulait Baudelaire à propos de la poésie, implique «une certaine gloire à ne pas être compris» <sup>24</sup>. L'obscurité de Nietzsche, préméditée comme celle de la poésie baudelairienne, est liée au discernement philosophique que l'acte de

<sup>19</sup> U. Eco, *L'œuvre ouverte*, trad. de l'italien par C. Roux de Bézieux, Paris, Seuil, 1979.

<sup>20</sup> U. Eco, *Lector in fabula. Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, trad. de l'italien par M. Bouzaher, Paris, Grasset, 1990.

<sup>21</sup> J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 1970, p. 57.

<sup>22</sup> Cf. surtout S. KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, p. 168 sq.

<sup>23</sup> Ces réflexions suivent en grande partie l'interprétation de W. STEGMAIER, *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche*, Stuttgart, Reclam, 1997, p. 405.

<sup>24</sup> Cité dans : H. FRIEDRICH, *Structures de la poésie moderne*, trad. de l'allemand par M.-F. Demet, Paris, Denoël/Gonthier, 1976, p. 10.

comprendre présuppose toujours une compréhension inachevée, jamais aboutie. «*Comprendre* est une façon étonnamment rapide et opportune d'*imaginer* et de *conclure*.» (FP, print.-aut. 1881, 11 [13]) Si Nietzsche, dans le passage cité, privilégie le malentendu par rapport à la compréhension, il s'en prend à une herméneutique dogmatique qui, dans l'acte de comprendre, néglige la production d'éventuels malentendus ou manques de compréhension : «Qu'on le pardonne au vieux philologue que je suis et qui ne peut renoncer au malin plaisir de mettre le doigt sur les mauvaises interprétations ; mais ces 'lois de la nature' dont, vous, physiciens, parlez avec tant d'orgueil, ces 'lois' où tout se passe 'comme si' n'existent qu'en vertu de vos interprétations et de votre mauvaise 'philologie'. Elles n'ont aucun contenu réel, elles ne correspondent à aucun 'texte' ; ce sont bien plutôt des arrangements et des falsifications naïvement humanitaires [...].» (O. C., VII, p. 40) S'il n'y a pas de faits, comme prétend Nietzsche contre le positivisme, et seulement des interprétations, il faut au moins que la raison interprétante reconnaisse les limites de l'interprétation, distinguant texte et interprétation de texte. Nietzsche qui se range volontiers dans la «nouvelle race de philosophes [...] appelés des tentateurs», dont la nature est «de vouloir rester des énigmes sur quelques points» (O.C., VII, p. 59), rapproche la notion de lire bien plus de l'étymologie du mot anglais 'to read' (deviner, all. *raten*) que du mot latin 'legere' (assembler, rassembler). L'herméneutique nietzschéenne rejette l'inférence (all. *erschliessen*) au profit d'une recherche divinatoire (all. *erraten*)<sup>25</sup>. La lecture, toujours plurielle et provisoire, s'assimile les règles mêmes de l'écriture qui se veut résolument ouverte. L'acte de comprendre répète ainsi l'acte d'écrire, le procédé de la compréhension reflète le procédé de l'écriture.

## 2. Les versions de l'Éternel Retour

Une lecture plurielle, propédeutique certes, de quelques textes concernant l'Éternel Retour pourra dégager comment philosophie et philologie s'interpénètrent de façon organique. Nietzsche a maintes fois souligné l'importance capitale de ce philosophème dans son œuvre. Depuis son apparition dans les fragments posthumes en 1881, l'Éternel Retour est caractérisé comme «la forme la plus haute d'acquiescement» (O. C., VIII, p. 306), comme «la plus puissante pensée» (FP, print.-aut. 1881, 11 [148]), comme «loi originelle» (*Urgesetz*, FP, print.-aut. 1881, 11 [157]) appelée à fonder une «nouvelle conception du monde» (FP, print. 1888, 14 [188]). En même temps, c'est aussi

<sup>25</sup> Cf. à cet égard S. BROTBECK, «Nietzsche erraten», *Nietzsche-Studien* 19 (1990), p. 143-175. – L'écriture nietzschéenne pose bien évidemment de nombreux problèmes de traduction. On trouve des réflexions abondantes et remarquables à ce propos dans l'ouvrage d'A. PHILONENKO, *Nietzsche. Le Rire et le Tragique*, Paris, Librairie Générale Française, 1995.

«la pensée la plus grave» (FP, été-aut. 1884, 26 [284]), «la plus paralysante» (FP, été 1886-aut. 1887, 5[71]) et «abyssale» (O. C., VI, p. 177), la pensée sélective (FP, print. 1884, 25 [211]) par excellence. L'Éternel Retour est sans doute la pensée la plus énigmatique et la plus controversée de Nietzsche.

Les controverses commencent avec les interprètes qui aimeraient réduire la pensée de l'Éternel Retour à une théorie, voire à une théorie unique et unitaire. Il y a, en effet, au moins deux conceptions du Retour qui surgissent plus ou moins simultanément, deux conceptions parallèles dont l'une serait difficile à écarter au profit de l'autre<sup>26</sup>. L'une peut être appelée la variante *cosmologique*, formulant selon Karl Löwith un fait relevant des sciences physiques et naturelles (*naturwissenschaftliche Tatsache*) et ayant valeur de «métaphysique physique» (*physikalische Metaphysik*) ; l'autre est la version *éthique*, articulant un impératif éthique (*ethischer Imperativ*) servant de «substitut athée de religion» (*atheistischer Religionsersatz*)<sup>27</sup>. Voici un fragment représentatif de la première :

#### Philosophie

5) Si le monde *peut* être pensé comme une grandeur déterminée de force et comme un nombre déterminé de foyers de forces – et toute autre représentation reste imprécise, et par conséquent *inutilisable* –, il en résulte qu'il doit passer par un nombre calculable de combinaisons, dans le grand jeu de dés de son existence. Dans un temps infini, toute combinaison possible serait obtenue à un moment ou à un autre ; mieux même : elle serait obtenue un nombre infini de fois. Et comme, entre chaque 'combinaison' et son 'retour' suivant, toutes les autres combinaisons possibles devraient s'être présentées, et que chacune de ces combinaisons détermine toute la suite des combinaisons dans la même série, ainsi se trouverait prouvé un cycle de séries exactement identiques : le monde en tant que cycle qui s'est répété un nombre infini de fois et qui joue son jeu *in infinitum*. (FP, print. 1888, 14 [188])

Ce texte de 1888 est la formulation récapitulative d'une série de fragments posthumes qui, à partir de 1881, cernent, avec peu de variations, la doctrine cosmologique. Il ne peut, comme hypothèse théorique et spéculative, être évalué que s'il est situé historiquement «à l'intérieur du débat philosophique et cosmologique de la seconde moitié du dix-neuvième siècle. Dans la période où Nietzsche élabore son hypothèse, les savants et les philosophes s'interrogent sur la possibilité d'une extension cosmologique des deux principes de la thermodynamique. Il s'agit du débat sur la dissipation de l'énergie et sur la mort thermique de l'Univers, qui s'ouvre en Angleterre et en Allemagne dans les années cinquante et soixante et s'intègre ensuite dans le cadre des spéculations sur les limites de l'univers à la lumière des antinomies kantienne de

<sup>26</sup> A. NEHAMAS, même s'il mentionne les deux versions, écarte finalement la théorie cosmologique (Nietzsche. *La vie comme littérature*, trad. de l'anglais par V. Béghain, Paris, P.U.F., 1994, cf. p. 192 et 196).

<sup>27</sup> K. LÖWITH, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, trad. de l'allemand par A.-S. Astrup, Paris, Calmann-Lévy, 1991, p. 116.



la raison pure»<sup>28</sup>. L'intérêt de Nietzsche pour les questions cosmologiques a été suscité par la lecture (à Sils Maria pendant l'été 1881) d'un livre d'Otto Caspari (*Der Zusammenhang der Dinge. Gesammelte philosophische Aufsätze*, Breslau, 1881) à qui Nietzsche emprunte ses termes et ses arguments.

Une discussion de la scientificité de l'hypothèse cosmologique nietzschéenne n'est pas mon propos. Il faut en dégager l'enjeu : contre la supposition d'un état final du monde et d'un état d'équilibre de ses forces, Nietzsche postule l'infinité du temps et la mutation permanente du monde. Car si le monde poursuivait une fin, respectivement un état final, ou si le monde pouvait atteindre un équilibre des forces, respectivement un état de repos, il faudrait que ce point final ou de repos soit déjà atteint. Tandis que l'antithèse à la conception téléologique d'un état final du monde semble être de nature a priori, la deuxième antithèse cherche, dans le texte cité, des preuves empiriques empruntées justement à Caspari. Nietzsche attribue à l'énergie dans l'univers une existence (*Bestand*) infinie, tout en admettant que la somme totale de cette énergie est finie et que la quantité énergétique se conserve. Il s'ensuit que le nombre des combinaisons énergétiques est fini et que la répétition d'une et même constellation énergétique doit se produire dans un temps conçu comme infini<sup>29</sup>. Il est évident que cette conception d'un monde sans début ni fin, d'un devenir cyclique qui a toujours existé et ne cessera d'exister, est à la base de la philosophie antimétaphysique de Nietzsche. Il réfute non seulement la possibilité d'un premier moteur et tout genre d'intentions finalistes, mais nie aussi une virtuelle «conscience globale du devenir» (FP, nov. 1887-mars 1888, 11 [72]), appelée 'Dieu' : «Qui ne croit au *processus cyclique du Tout*, il lui faut croire au Dieu *arbitraire* – [...]» (FP, print.-aut. 1881, 11 [312])

La deuxième version de l'Éternel Retour, la version éthique, se trouve notamment dans un aphorisme fameux de la quatrième partie du *Gai savoir* qui précède chronologiquement le *Zarathoustra* :

Le poids le plus lourd. – Que dirais-tu si un jour, si une nuit, un démon se glissait jusque dans ta solitude la plus reculée et te dise : «Cette vie telle que tu la vis maintenant et que tu l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois ; et il n'y aura rien de nouveau en elle, si ce n'est que chaque douleur et chaque plaisir, chaque pensée et chaque gémissement et tout ce qu'il y a d'indiciblement petit et grand dans ta vie devront revenir pour toi, et le tout dans le même ordre et la même succession – cette araignée-là également, et ce clair de lune entre les arbres, et cet instant-ci et moi-même. L'éternel sablier de l'existence ne cesse d'être renversé à nouveau – et toi avec lui, ô grain de poussière de la poussière !» – Ne te jetterais-tu pas sur le sol, grinçant des dents et maudissant le démon qui te parlerait de la sorte ? Ou bien te serait-il arrivé de vivre un instant formidable où tu aurais

<sup>28</sup> P. D'IORIO, «Cosmologie de l'Éternel Retour», *Nietzsche-Studien* 24 (1995), p. 63.

<sup>29</sup> Voir sur ce point l'analyse plus détaillée de A. C. DANTO, *Friedrich Nietzsche, in Klassiker des philosophischen Denkens*, éd. par N. Hoerster, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1982, t. II, particulièrement p. 268 sq.

pu lui répondre : «Tu es un dieu, et jamais je n'entendis choses plus divines !» Si cette pensée exerçait sur toi son empire, elle te transformerait, faisant de toi, tel que tu es, un autre, te broyant peut-être : la question posée à propos de tout, et de chaque chose : «Voudrais-tu de ceci encore une fois et d'innombrables fois ?» pèserait comme le poids le plus lourd sur ton action ! Ou combien ne te faudrait-il pas témoigner de bienveillance envers toi-même et la vie, pour ne désirer plus rien que cette dernière, éternelle confirmation, cette dernière, éternelle sanction ? (GS, p. 341 ; O. C., V, p. 232)

Cette version, fort différente de la première à divers niveaux, n'ébauche plus une théorie du monde, mais une vision du moi. Elle ne s'intéresse pas non plus à l'Eternel Retour en tant que tel, mais aux conséquences psychologiques et à l'application de ces conséquences à la vie. Il faut constater justement le caractère tout à fait hypothétique de cette version qui, en forme d'expérimentation réflexive, aboutit à un impératif éthique (comparable à ceux de Kant) que Nietzsche formule dans les fragments posthumes comme suit : «Ma doctrine enseigne : 'Vis de telle sorte que tu doives *souhaiter* de revivre [cette vie d'innombrables fois], c'est ta tâche' [...]» (FP, print.-aut. 1881, 11 [163]) Il est essentiel de remarquer que Nietzsche n'envisage que deux attitudes devant la question du démon : «le désespoir absolu» et «l'ivresse totale»<sup>30</sup>. Il exclut en particulier la possibilité de l'indifférence à l'idée du Retour, comme, dans ce même aphorisme, il ne présuppose pas la vérité de l'idée selon laquelle le monde ou même notre propre vie se répète éternellement. Nietzsche ne s'intéresse en fait qu'à l'effet de cette idée, quand bien même elle ne serait que vraisemblable, voire fausse. Car, comme l'articulent plusieurs fragments posthumes, même la pensée d'une possibilité peut nous «ébranler et nous transfigurer.» (cf. FP, print.-aut. 1881, 11 [203]) Que la seule virtualité de l'idée du Retour ait un effet incisif, fait de lui «le poids le plus lourd» qui pèse sur l'homme et la forme la plus extrême du nihilisme.

Le style poétique et métaphorique de cet aphorisme du *Gai savoir* semble être entièrement au service de son intention philosophique : la question posée, en plus au conditionnel («Que dirais-tu si...»), laisse bien prévoir une réponse de la part de celui qui est impliqué ici dans un dialogue fictif. Mais poser le problème du Retour en forme interrogative le soustrait en même temps à toute discussion ou critique éventuelles. Il en serait autrement dans le cas, par exemple, d'une présentation de cette idée sous forme d'enseignement auquel est destiné *Zarathoustra*<sup>31</sup>. La rhétorique interrogative contient le paradoxe qu'elle engage à une réponse virtuelle, mais qu'elle engendre aussi de nouvelles questions qui restent ouvertes. Ainsi, la perspective d'une vie qui se répète éternellement ne peut convenir qu'à un être heureux. Le fait que «l'éternel sablier de l'existence» fasse revenir aussi «douleur» et «gémissement» fait du Retour, sous l'auspice de ses effets, un principe sélectif au service de la

<sup>30</sup> A. NEHAMAS, *op. cit.*, p. 194.

<sup>31</sup> Je suis ici le raisonnement de G. FIGAL, *Nietzsche*, p. 262.



force de celui qui l'assume. Gianni Vattimo a voulu résoudre cette ambiguïté en rattachant l'hypothèse éthique à l'hypothèse cosmologique. L'Éternel Retour ne peut être désiré que par un homme heureux, mais il ne peut y avoir de bonheur complet que dans un univers qui n'est plus pensé dans le cadre d'une temporalité linéaire. Dans la temporalité linéaire qui se présente sous les trois dimensions du présent, du passé et du futur, chaque moment ne peut prendre son sens que d'un autre moment sur l'axe temporel. Toujours selon Vattimo (et je traduis moi-même) : « Sur l'axe du temps, chaque moment apparaît comme un fils qui dévore son père, donc le moment précédent, et il subira lui-même le sort d'être dévoré<sup>32</sup>. » Dans cette constellation linéaire que Vattimo désigne comme « structure œdipienne du temps », il ne peut exister de bonheur dans la mesure où aucun moment vécu ne peut contenir en soi un sens plein. C'est pourquoi la version éthique qui conçoit des moments existentiels si accomplis que leur retour est souhaitable nécessiterait la version cosmologique, qui justement décrit le monde à travers une structure temporelle cyclique.

On peut se demander si cette proposition ouvre vraiment une possibilité réelle d'associer les deux versions de l'Éternel Retour et si elle ne se fonde pas sur un raisonnement circulaire (« L'Éternel Retour ne peut être désiré que par un homme heureux – et – il ne peut y avoir d'homme heureux que dans un monde conçu comme monde cyclique »). Il subsiste évidemment bien d'autres questions. Nietzsche lui-même était probablement insatisfait de sa version cosmologique (d'où les essais répétés de redéfinir le texte cosmologique dans les fragments posthumes). De même, il ne semble pas non plus avoir pu clarifier définitivement le lien de cette version avec la version éthique<sup>33</sup>. Il serait encore plus important d'interroger la compatibilité du Retour avec les autres philosophèmes dans le contexte de l'œuvre globale, particulièrement la relation entre le Retour et le Surhomme. Car quel sens faut-il donner au dépassement de l'homme par lui-même si ce qui a été dépassé revient sans cesse et à l'infini ? Finalement il faudrait examiner la cohérence des thèses nietzschéennes entre elles : « Justement il n'y a pas de faits, seulement des interprétations. » (FP, fin 1886-print. 1887, 7[60]) Si tel était le cas, le devenir cyclique du monde ne serait pas un fait. À cet égard, *Ainsi parlait Zarathoustra* doit retenir tout particulièrement notre attention. L'Éternel Retour y apparaît dans un récit philosophique qui se constitue essentiellement de discours, de dialogues et de monologues, et qui s'articule entièrement autour du maître penseur, alter ego dont Nietzsche se différencie ostensiblement (cf. KSB VII, 48). Le texte, dans sa forme délibérément narrative, se sert d'une sémiotique qui semble exclure d'avance une lecture littérale, attribuant les idées pronon-

<sup>32</sup> G. VATTIMO, *op. cit.*, p. 71.

<sup>33</sup> Il est intéressant à cet égard que seul le tout premier essai de définir l'Éternel Retour semble réunir les deux hypothèses cosmologique et éthique (FP, print.-aut.1881, 11 [148]).

cées à l'auteur même. L'art de lire implique par conséquent un véritable travail d'*interprétation* qui porte sur des signes et que le lecteur seul devra assumer.

### 3. Zarathoustra et l'Éternel Retour

Cet art de l'interprétation est tributaire des différents procédés d'écriture que Nietzsche emploie. Nous avons déjà constaté l'étonnante différence de style dans l'expression des deux hypothèses du Retour : un style conceptuel dans le cas de la version cosmologique (peu habituel pour Nietzsche, mais explicable par ses emprunts aux sciences naturelles de son temps), un style poétique en forme de dialogue fictif dans le cas de la version éthique. Leur lisibilité, apparemment concluante pour chacune des deux versions, pose problème pour le lecteur qui aimerait comprendre leur coexistence. Comme la première surgit presque exclusivement dans les fragments posthumes, la deuxième par contre surtout dans les textes publiés, on doit se poser la question du style. Est-ce que l'articulation de l'Éternel Retour nécessite un certain type de langage que Nietzsche n'aurait trouvé que dans le *Zarathoustra* qui, seul, juxtapose les deux versions ? La question est doublement justifiable dans la mesure où le Retour est, selon Nietzsche, «la conception fondamentale de l'œuvre» (O. C., VIII, p. 306) et son idée majeure. (O. C., VIII, p. 307) En plus, l'Éternel Retour disparaît complètement des œuvres publiées après le *Zarathoustra*, sauf dans l'*Ecce homo*. Il ne s'agira pas ici de commenter exhaustivement les passages concernés, mais d'en analyser les particularités stylistiques.

Dans le chapitre *De la vision et de l'énigme* est énoncée pour la première fois l'idée de l'Éternel Retour. Zarathoustra raconte aux matelots une énigme – «la vision du plus solitaire». On peut distinguer trois épisodes dans ce chapitre, le dialogue avec le nain, l'allégorie du chemin et la séquence du jeune pâtre.

Un sentier effronté, parmi les éboulis grimpant, cruel et solitaire, que n'encourageait plus ni herbe ni taillis, un sentier de montagne crissait sous le défi de mon pied. Avancant, muet, sur le crissement sarcastique des cailloux, foulant la pierre qui le faisait glisser, ainsi de force tendait mon pied vers le haut. Vers le haut : – défiant l'esprit qui vers le bas le tirait, vers l'abîme le tirait, l'esprit de pesanteur, mon diable et mon ennemi mortel. Vers le haut : – encore que sur moi il fût assis, mi-nain, mi-taube ; paralysé, paralysant ; dans l'oreille me coulant du plomb, dans le cerveau des pensées qui étaient gouttes de plomb. «Ô Zarathoustra, murmurait-il sarcastiquement, syllabe après syllabe, toi pierre de sagesse ! Haut tu t'es lancé, – mais il n'est pierre lancée – qui ne retombe ! Ô Zarathoustra, toi pierre de sagesse, toi pierre de catapulte, toi fracasseur d'étoiles ! Bien haut tu t'es lancé toi-même, mais il n'est pierre lancée – qui ne retombe ! À toi seul condamné, et à toi-même te lapider, ô Zarathoustra, loin certes tu lanças la pierre, mais c'est sur *toi* qu'elle retombera !» (ZA III, p. 2 ; O. C., VI, p. 175 sq.)

Le concret du récit, la montée sur la montagne, a dès le départ une valeur métaphorique. La montée de Zarathoustra est la montée de l'homme vers le surhomme. Le chemin est le chemin du créateur, de celui qui pratique par

excellence le dépassement de l'homme par lui-même. La fonction du nain, esprit de pesanteur, est de rappeler au maître les limites de cette montée. Le passage tient son unicité du fait qu'il tente de penser la coexistence de la théorie du surhomme et de l'idée de l'Éternel Retour. Celle-ci n'est supportable qu'avec la perspective du surhomme, la montée vers le surhomme est restreinte par le cours cyclique de l'existence. Ce premier passage qui esquisse le chemin de la vie humaine ressemble par là à la version éthique de l'Éternel Retour avec la réserve que Zarathoustra réfute l'interprétation que le nain en donne : «Arrête, nain !, dis-je. À nous deux ! Mais de nous deux je suis le plus fort ; – tu ne connais mon abyssale pensée !» (O. C., IV, p. 177)

Le deuxième épisode, l'allégorie du chemin, nous donne une image de la notion du temps :

Vois ce portique, ô nain, repris-je. Il a deux faces. Deux voies ici se joignent, que ne suivit personne jusqu'au bout. Cette longue voie derrière dure une éternité. Et cette longue voie devant – est une seconde éternité. Elles se contredisent, ces voies, se heurtent de plein front ; – et c'est ici, sous ce portique, qu'elles se joignent. Le nom de ce portique est là-haut inscrit : 'Instant !' – Mais suivra-t-on plus loin l'une des deux – et toujours davantage et plus loin toujours, crois-tu, ô nain, que toujours ces voies se contredisent ?» – «Toujours menteuse est ligne droite, chuchota dédaigneusement le nain. Courbe est toute vérité, le temps même est un cercle». «Esprit de pesanteur, dis-je irrité, ne te fais trop légère la tâche ! Sinon je te laisse croupir, pied-bot, là où tu t'es accroupi, – et *haut* je t'ai porté ! Vois, dis-je, cet instant ! De ce portique Instant court *en arrière* une longue, une éternelle voie ; derrière nous s'étend une éternité. Ce qui de toutes choses *peut* courir, ne faut-il que cela, une fois déjà, ait suivi cette voie ? Ne faut-il que de toutes choses ce qui *peut* advenir une fois déjà soit advenu, se soit une fois accompli, écoulé ? Et si toute chose déjà eut existence, que penses-tu, ô nain, de cet instant ? Ne faut-il donc que ce portail aussi, une fois déjà, ait – existé ? Et ne sont toutes choses si fermement nouées que vers lui cet instant entraîne toute chose à venir ? *Par conséquent*, lui-même aussi ? Car ce qui de toutes choses *peut* courir, sur cette longue voie *devant nous*, – cela nécessairement court ! (ZA, III, p. 2 ; O. C., VI, p. 177 sq.)

Le lieu dont il est question ici a la fonction d'un paramètre temporel<sup>34</sup>. Les deux voies qui se joignent et se contredisent ont la valeur du passé et du futur qui sont les deux éternels. La distinction entre ces deux dimensions est seulement possible grâce à l'arrêt sous le portique, appelé «instant». Le portique, moment du présent, qui n'est ni passé ni futur, est une césure, une marque temporelle, par laquelle seule est engendré ce que nous appelons «temps». La question de Zarathoustra, de savoir si les deux voies se contredisent éternellement, introduit un tournant dans le dialogue qui jusqu'alors semblait présupposer une conception du temps linéaire : «Toujours menteuse est ligne droite, [...]. Courbe est toute vérité, le temps même est un cercle». Zarathoustra ne contredit pas la réponse du nain, mais la souhaiterait plus nuancée. Rien n'est comme il semble. C'est pourquoi les deux éternités, le

<sup>34</sup> Mon commentaire suit ici de près l'interprétation de G. FIGAL, *op. cit.*, p. 269 sq.

passé et le futur, ne peuvent se contredire éternellement. Seul l'arrêt rend la différenciation possible. Si donc la supposition de deux voies qui mènent éternellement dans des directions opposées est fausse, il ne reste que l'option d'un temps circulaire qui est celui de la version cosmologique de l'Éternel Retour.

Le troisième épisode, la parabole du pâtre avec le serpent, nous mène au cœur de la problématique :

Et ce que je vis, en vérité jamais je n'avais vu rien de pareil. Je vis un jeune pâtre qui se tordait, râlant, le visage convulsé ; à sa bouche pendait un noir et lourd serpent. Vis-je jamais sur une seule face telle nausée et blême épouvante ? Il s'était sans doute endormi ; lors dans sa gorge s'était glissé le serpent et – durement l'avait mordu. [...] Ô vous, les hardis autour de moi ! Ô vous les chercheurs et chercheurs et quiconque de vous qui vers des mers inexplorées fit astucieusement voile ! Ô vous qu'éjouissent les énigmes ! De l'énigme qui lors à ma vue s'offrait, ô vous, me trouvez donc le mot ; de la vision qu'eut le plus solitaire, soyez les herméneutes ! Car bien vision ce fut, et prévision. En image *que* vis-je alors ? Et *qui* est donc celui qui quelque jour encore nécessairement viendra ? Qui est le *pâtre* en la gorge de qui le serpent s'est de la sorte glissé ? *Quel* est cet homme en la gorge de qui de la sorte se glissera toute plus pesante, toute plus noire chose ? – Mais le pâtre mordit, comme mon cri lui en donnait conseil, de bonne morsure mordit ! La tête du serpent, bien loin il la recracha, – et d'un bond il fut debout. – Non plus un pâtre, non plus un homme, – un métamorphosé, un transfiguré, un être qui *ria*it ! Jamais encore sur Terre n'a ri personne comme *celui-là* riait ! (ZA III, p. 2 ; O. C., VI, p. 178 sq.)

Le serpent en tant qu'anneau est la métaphore principale de l'Éternel Retour. La nausée sur la face du pâtre préfigure les conséquences psychologiques de celui qui, confronté au phénomène du Retour, ne peut voir dans le dépassement de l'homme qu'une entreprise vaine. Surmonter l'homme est dénué de sens dans la certitude que le passé revient tel un futur potentiel. L'avenir serait alors déjà prédestiné. À cette interprétation du Retour comme forme extrême du fatalisme, Eugen Fink en a rajouté – à juste titre – une deuxième envisageable : comme nous disposons librement de notre présent, ce présent peut, sous les auspices du Retour, garantir un futur plus optimiste <sup>35</sup>. Autrement que dans le mythe de Sisyphe, Nietzsche ouvre dans la parabole une perspective permettant d'interrompre la roue du destin. Le pâtre, qui «de bonne morsure mordit», semble interrompre l'éternel cours circulaire de l'être dont l'expression est sa métamorphose et son rire cathartique.

Ce commentaire très fragmentaire des trois passages-clés nous donne les bases pour tirer quelques conclusions provisoires. Nietzsche nous présente dans ce discours les versions éthique et cosmologique de l'Éternel Retour et les conséquences psychologiques qui en découlent sous une forme métaphorique et parabolique. Ce constat est encore renforcé par le fait que le discours imagé oscille entre la réalité et le rêve (O.C., IV, p. 176 et 178). La dernière séquence

<sup>35</sup> E. FINK, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1979, p. 89.

du pâtre que les deux autres préparent apparaît en forme d'énigme que Zarathoustra raconte, non pas par hasard, aux matelots qui sont de «hardis chercheurs» et qui préfèrent «deviner» plutôt qu'«inférer» (O.C., IV, p. 175). Ces formes discursives – la métaphore, la parabole, le récit de rêve – exigent toutes un art de la découverte qui correspond bien plus à une incertaine compréhension hypothétique qu'à une compréhension certaine et déductive. Étonnamment cela est également valable pour l'énigme, «la vision du plus solitaire», puisque Nietzsche évite soigneusement de nous en donner la solution. Depuis la philosophie antique, qui a utilisé le jeu d'énigmes comme épreuve de culture<sup>36</sup>, jusqu'à Ludwig Wittgenstein, l'énigme est liée à une réponse univoque : «Une réponse qui ne peut être exprimée suppose une question qui elle non plus ne peut être exprimée. L'énigme n'existe pas. Si une question se peut absolument poser, elle peut aussi trouver sa réponse<sup>37</sup>.» L'écriture énigmatique de Nietzsche montre par contre que les questions vont au-delà des réponses. Elles ouvrent une marge du possible et du virtuel. La parabole du pâtre préfigure bien la convalescence ultérieure de Zarathoustra, mais reste ambiguë, puisque l'énigme reste non résolue. Le lecteur du langage figuré, à qui on peut souhaiter avec Nietzsche «l'inquiétude de la découverte, de la solution devinée» (O. C., IV, p. 233), semble devoir se résigner à une lisibilité qui exclut une compréhension achevée ou, comme disait Adorno : «Même la compréhension est, en regard du caractère énigmatique, une catégorie problématique<sup>38</sup>.»

L'articulation de l'Éternel Retour se ferme hermétiquement au langage conceptuel et semble même toucher, comme le relevait Eugen Fink, à l'indicible<sup>39</sup>. L'acceptation de «l'abyssale pensée» ne se manifeste pas au niveau verbal, mais au niveau corporel seulement. Le pâtre surmonte la terrible vision en mordant et en recrachant la tête du serpent. De même, dans le dernier chapitre que j'aborderai maintenant, l'acceptation du Retour se manifeste comme processus corporel d'une convalescence :

Monte, abyssale pensée, depuis ma profondeur ! Je suis ton coq et ton aube, ô sommeillant dragon ! Debout ! Debout ! Ma voix déjà doit éveiller comme un clairon ! [...] Tu t'agites, t'étires, grognes ? Debout, Debout ! grogner ne doit – mais me parler ! Zarathoustra t'appelle, le sans-dieu ! Moi, Zarathoustra, le porte-parole de la vie, le porte-parole de la souffrance, le porte-parole du cercle, – c'est toi que j'appelle, ô mon abyssale pensée ! Me viens en aide ! Tu arrives – m'atteint ta voix ! C'est mon abîme qui discourt, mon ultime profondeur qu'au jour ai retournée ! Me viens en aide ! Courage ! Me donne la main – ah ! Laisse ! ah ! ah ! – nausée, nausée, nausée ! – malheur à moi ! (ZA III, 13 ; O. C., VI, p. 237 sq.)

<sup>36</sup> Cf. J. HUIZINGA, *Homo ludens*, trad. du néerlandais par C. Seresia, Paris, Gallimard, 1988.

<sup>37</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de l'allemand par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961, p. 173 sq.

<sup>38</sup> T. W. ADORNO, *Théorie esthétique*, trad. de l'allemand par M. Jimenez, Paris, Klincksieck, 1974, p. 165.

<sup>39</sup> E. FINK, *op. cit.*, p. 91.



La scène se présente comme un dialogue de Zarathoustra avec l'abyssale pensée, avec celui qui occupe physiquement son interlocuteur. Au lieu d'assister à un discours raisonnable sur le Retour ou à son enseignement, le lecteur est exposé à la ruse du maître qui aimerait faire parler son abîme. Au moment précis où celui-ci devrait commencer à discourir, les tirets remplacent le texte virtuel. Ces tirets qui signifient d'habitude des points de suspension semblent ici plutôt biffer toute possibilité de lire le texte qui devrait formuler ce qu'est «l'abyssale pensée» (la signification du mot allemand *Gedanken-strich* est bien plus parlante par rapport à cette interprétation). La création du Retour à laquelle font allusion les sept jours magiques de la période de souffrance que vit Zarathoustra par la suite est l'événement muet et corporel d'une naissance. L'expérience du Retour s'accomplit comme double processus d'un effort et d'une libération, d'une souffrance et d'une convalescence <sup>40</sup>.

Si l'Éternel Retour du même se soustrait à toute compréhension rationnelle, son accomplissement ne peut se réaliser qu'à travers l'expérience subjective et corporelle. Ce qu'on comprend, on le comprend seulement par l'intermédiaire de son propre vécu. Si tel était le message de Nietzsche, la citation suivante des fragments posthumes ne serait juste qu'à moitié : «*Nous enseignons la doctrine – c'est le moyen le plus puissant de nous l'incorporer à nous-même.*» (FP, print.-aut. 1881, 11[141]) En vérité, l'abyssale pensée ne fait jamais l'objet d'un enseignement, même pas par Zarathoustra qui est «le porte-parole du cercle» (O. C., VI, p. 237). On peut supposer avec Werner Stegmaier que pour Nietzsche, dans ce livre des livres, l'enseignement de doctrines justement fait problème <sup>41</sup>. À plusieurs reprises, le texte évoque le problème de la compréhension, du malentendu et de la non-compréhension. Le nain en était un exemple dans le discours précédent *De la vision et de l'énigme*, les animaux dans celui-ci. L'Éternel Retour tout particulièrement serait alors une anti-doctrine dans le sens qu'elle ne peut être enseignée. Si Zarathoustra annonce la mort de Dieu à tous, le surhomme et la volonté de puissance à quelques-uns, l'abyssale pensée reste strictement liée au vécu, et non aux discours du maître penseur de Nietzsche.

Ce sont les animaux, seuls témoins de la convalescence, qui vont remplir ce vide de paroles. Ils sont spécialement destinés à assumer cette fonction, parce qu'ils sont immergés dans le flux du temps, enlacés dans le devenir et ses changements :

Tout part, tout revient ; éternellement roule la roue de l'être. Tout meurt, tout refléurit, à tout jamais court l'an de l'être.

Tout se brise, tout se remet en place ; éternellement se rebâtit la même maison de l'être. Tout se sépare, tout à nouveau se salue ; éternellement fidèle reste à lui-même l'anneau de l'être.

<sup>40</sup> Pour une analyse plus détaillée du discours «Le convalescent», cf. P. GASSER, *op. cit.*, chap. V.

<sup>41</sup> W. STEGMAIER, *op. cit.*, p. 405 sq.

À chaque instant l'être commence ; autour de chaque ici roule la sphère Là-bas. Le centre est partout. Courbe est la sente de l'éternité». (ZA III, p. 13 ; O. C., VI, p. 239)

Zarathoustra admet sous réserve l'énigmatique discours des bêtes qui, en diverses métaphores, décrivent la structure circulaire du devenir cosmique : «Ô plaisantins que vous êtes, et orgues de Barbarie !, répondit Zarathoustra, et de nouveau il souriait, comme vous savez bien – ce qui en sept jours ne pouvait que s'accomplir ! –» (O. C., IV, p. 239). La réserve tient au fait que l'homme qui est également dans le flux du temps est aussi, autrement que les animaux, confronté à lui, ayant ses propres buts, ses propres projets et une tâche propre à lui : le surhomme<sup>42</sup>. À voir de près, il faudrait rajouter une deuxième réserve, cette fois-ci de la part du lecteur. Le texte qui semble cerner l'idée du Retour est lui-même structuré comme une ritournelle.

Ce que Zarathoustra appellera plus tard une «rengaine» (O. C., VI, p. 239 et 241) a toutes les qualités stylistiques d'un chant. Les quatre premières périodes ont une construction syntaxique tout à fait identique, marquée par l'anaphore, la parataxe et une ponctuation parallèle. Chaque phrase contient trois mesures et désigne trois périodicités. À un anéantissement correspond un renouveau, les deux processus contraires s'annulant à chaque fois dans un mouvement circulaire. Ce jeu rythmique est encore visible, du moins dans le texte allemand, dans la correspondance des voyelles verbales claires et sombres. La dernière sentence, caractérisée par un changement de rythme syntaxique, synthétise la pérennité de ce devenir cyclique en interprétant chaque moment comme «centre» d'un mouvement circulaire déjà commencé. Le Retour Éternel du monde que les animaux prononcent ici s'avère être un monde verbal qui progresse en phrasés et métaphores circulaires (la roue, l'anneau, la sphère) à la manière d'un orgue de Barbarie. La musique derrière les paroles et la danse rythmée des mots n'expriment pas ce qu'est l'Éternel Retour, mais le créent à travers un jeu rhétorique propre au chant.

La fonction de cette rhétorique est sans doute de combler le vide argumentatif d'un concept qui ne se laisse point définir en forme de thèse philosophique. Le paradoxe de l'écriture nietzschéenne consiste à recourir à un langage qui se soustrait intentionnellement aux contraintes référentielles, au profit de la seule tonalité musicale de la poésie pour rendre *compréhensible* l'Éternel Retour : «Ce qui est le plus intelligible [*das Verständlichste*] dans le langage n'est pas le mot lui-même, mais le ton, la puissance, la modulation, le tempo avec lesquels une série de mots est prononcée – bref, la musique derrière les mots, [...]» (FP, été-aut. 1882, 3 [1] 296) Les chants qui succèdent précisément au discours *Le convalescent* (notamment *Le Deuxième Chant de danse*, *Les Sept Sceaux*, *Le Chant du marcheur de nuit*) réitèrent ce texte musical qui, construit sur le mode de 'tema con variazioni', métamorphose le monde en son et rythme dont la structure répétitive miroite

<sup>42</sup> Cf. E. FINK, *op. cit.*, p. 98 sq.



le temps cyclique. Cette rhétorique se légitime si on est prêt à concéder à la poésie, comme le souhaite Wittgenstein, une portée philosophique : «La philosophie, on devrait, pour bien l'écrire, ne l'écrire que dans un langage poétique<sup>43</sup>.»

### Épilogue

Comment lire Nietzsche ? Comment lire les textes de l'Éternel Retour ? Heidegger les lit comme «une profession de foi personnelle»<sup>44</sup>, Fink y voit une «prophétie sombre»<sup>45</sup>, pour Sartre le Retour est une ruse<sup>46</sup>. Nietzsche lui-même affirme dans les fragments posthumes qu'elle est «la plus scientifique de toutes les hypothèses possibles» (FP, été 1886-automne 1887, 5 [71]) de l'existence, tout en spéculant aussi sur la possible non-existence du Retour (FP, automne 1883, 16 [63]). La pratique de l'auto-contradiction, de même que le discours métaphorique ou ironique, le commentaire auto-interprétatif après coup, sont autant de stratégies d'écriture (parmi d'autres) qui octroient au lecteur une méthode d'approche interdisant toute réduction sémantique du texte.

Une lecture plurielle qui s'intéresse à la genèse des concepts et qui en analyse la généalogie ne s'arrêtera pas à constater une simple duplicité des versions de l'Éternel Retour, cosmologique et éthique. L'impasse de leur médiation (pour Nietzsche et ses interprètes) et de leur définition conceptuelle amène Nietzsche à un dépassement qui s'opère dans le *Zarathoustra*. La place centrale qu'il faut attribuer à cette œuvre depuis la démystification de la *Volonté de puissance*<sup>47</sup> lui revient également par son écriture rhétorique qui, effaçant l'opposition entre la forme et le contenu, révèle la vérité de l'Éternel Retour dans le texte poétique et musical. La philosophie du Retour située aux confins de la poésie et de la musique ouvre non seulement la philosophie à d'autres formes d'expression, mais fait appel à des moyens de réception supplémentaires. La lecture philosophique se double d'une lecture non philosophique, l'intuition rationnelle de l'intuition sensible. Le *Zarathoustra* que Nietzsche classe rétrospectivement sous la «musique» (O. C., VIII, p. 306) et qu'il désigne plusieurs fois comme «symphonie» (KSB VI, p. 353 ; p. 475 ; p. 491) pratique sans doute, pour parler dans les termes de Roland Barthes,

<sup>43</sup> L. WITTGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1987, p. 53.

<sup>44</sup> M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, t. I, p. 324 sq.

<sup>45</sup> E. FINK, *op. cit.*, p. 91.

<sup>46</sup> J.-P. SARTRE, *Saint Genet. Comédien et martyr*, in *Œuvres complètes de Jean Genet*, t. I, Paris, Gallimard, 1952, p. 385-390.

<sup>47</sup> Cf. H. G. GADAMER, *Nietzsche – der Antipode. Das Drama Zarathustras in Gesammelte Werke*, t. IV, Tübingen, Mohr, 1987, p. 452.

«l'écriture vocale»<sup>48</sup> qui s'adresse indifféremment aux yeux comme à la «troisième oreille» (O. C., VII, p. 166) du lecteur.

L'œuvre majeure de Nietzsche, au carrefour de la philosophie et de la philologie, de la philosophie et de l'art, est, de plus, conçue en tant que tragédie d'un individu dont elle raconte le «déclin», et non comme traité théorique. L'Éternel Retour tout particulièrement, à la différence des autres concepts comme la mort de Dieu, le surhomme et la volonté de puissance, est lié exclusivement au déclin tragique de la figure de projection. Le refus nietzschéen d'en constituer un théorème et une doctrine n'est pas sans rappeler le principe d'écriture des dialogues platoniciens<sup>49</sup>. Comme Platon s'est servi de Socrate pour présenter sa théorie des Idées, Nietzsche a recours à Zarathoustra pour incarner l'Éternel Retour du même. Les deux explicitent leur philosophie sous une forme rhétorique et mythologique. Le mythe, tout comme la rhétorique, se fait reconnaître en tant que tel, mais ne revendique aucune légitimation<sup>50</sup>. L'une et l'autre des formes de discours refusent le questionnement théorique. En tant que récit mythologique, *Ainsi parlait Zarathoustra* touche aux limites du logos et du rationnel et se soustrait par là à une compréhension achevée et exhaustive. C'est dans sa forme dialoguée que l'acte de comprendre et son corrélat nécessaire, le malentendu, deviennent l'objet même des discours de Zarathoustra – comme pour rappeler les mots, écrits en français d'ailleurs, de *Nietzsche contra Wagner* : «Tout comprendre, c'est tout mépriser» (O. C., VIII, p. 372).

<sup>48</sup> R. BARTHES, *ibidem*, p. 104.

<sup>49</sup> Cf. à cet égard l'excellente analyse de W. STEGMAIER, *ibidem*, p. 410 sq.

<sup>50</sup> Cf. à ce sujet H. BLUMENBERG, *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 124 sq. et FP, 1871 9 [125].