

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

NIETZSCHE ET LE PROBLÈME DU FONDEMENT EN SCIENCES DES  
RELIGIONS

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR  
EMMANUEL ROBILLARD LAMONT

JUILLET 2019

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.03-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

À travers son enseignement, ses écrits et de longues discussions, Jacques Pierre m'a donné des mots me permettant de formuler un problème qui n'était alors qu'une vague intuition. Ces mots sont un don qui me suivra longtemps, car on apprend à penser avec les mots. Je lui suis aussi reconnaissant pour la grande liberté qu'il m'a laissée, que j'ai reçue comme un signe de confiance.

Mon père m'a appris à poser des questions. Il m'a transmis une curiosité intellectuelle et une aptitude critique qui m'ont mené jusqu'à l'écriture de ce mémoire. Celui-ci n'aurait aussi jamais été possible sans son soutien indéfectible dans mes études. Je lui en suis grandement reconnaissant.

Comment remercier mes ami-e-s, qui ont tous et toutes participé, chacun-e à leur manière, aux pensées contenues dans ce mémoire. Je remercie Xavier et Émile pour leur lecture, leurs précieux commentaires et pour les longues discussions; Jonas pour sa force de vivre; Marie pour m'avoir rappelé que j'avais un corps. Finalement, merci à tous ceux et celles qui, par leur présence dans ma vie, m'ont enrichi de tout leur être.

En mémoire de ma mère,  
qui m'a appris qu'une pensée  
n'a réellement de valeur  
que lorsqu'elle est vécue.

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS .....	ii
LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	vi
RÉSUMÉ .....	vii
INTRODUCTION .....	1
0.1 Le contexte.....	1
0.2 Le problème .....	4
0.3 Nietzsche et la création cosmologique .....	6
CHAPITRE I	
LE PROBLÈME DU FONDEMENT EN SCIENCES DES RELIGIONS .....	11
1.1 Cadre théorique.....	11
1.2 Théories du religieux dans la sociologie naissante.....	18
1.2.1 <i>Les formes élémentaires de la vie religieuse</i> .....	19
1.2.2 Le charisme de la parole .....	27
1.3 Le problème du fondement en sciences des religions .....	35
CHAPITRE II	
UN NOUVEAU LANGAGE.....	39
2.1 Critique nietzschéenne du langage.....	39
2.1.1 Le langage comme falsification.....	40
2.1.2 Critique de la volonté de vérité.....	44
2.2 Le grand style .....	50
2.3 L'unité du fond et de la forme .....	57
CHAPITRE III	
NIETZSCHE COSMOLOGUE .....	64
3.1 La terre.....	64
3.1.1 La volonté de puissance.....	66
3.1.2 Terre et mer.....	76

3.1.3	Terre et ciel .....	78
3.1.4	L'éternel retour : interprétation cosmologique .....	81
3.2	Le territoire .....	87
3.2.1	Le haut et le bas .....	90
3.2.2	L'éternel retour : interprétation éthique.....	99
3.3	Le temps.....	101
3.3.1	L'inactualité du présent .....	102
3.3.2	La rédemption du passé .....	104
3.3.3	Visions d'avenir.....	107
	CONCLUSION .....	111
	BIBLIOGRAPHIE .....	115

## LISTE DES ABRÉVIATIONS

<i>APZ</i>	<i>Ainsi parlait Zarathoustra</i>
<i>AC</i>	<i>L'Antéchrist</i>
<i>CI</i>	<i>Le crépuscule des idoles</i>
<i>EH</i>	<i>Ecce Homo</i>
<i>GM</i>	<i>Généalogie de la morale</i>
<i>GS</i>	<i>Le gai savoir</i>
<i>NT</i>	<i>La naissance de la tragédie</i>
<i>PBM</i>	<i>Par-delà bien et mal</i>

## RÉSUMÉ

Cette recherche vise à interroger l'œuvre de Nietzsche, plus particulièrement le livre *Ainsi parlait Zarathoustra*, à partir d'une problématique ancrée en sciences des religions. Cette problématique est d'abord définie dans le premier chapitre à travers la question du fondement. Plusieurs théories en sciences humaines ont conçu le religieux comme étant au fondement du monde intelligible. Le concept de fondement sera ainsi approfondi à travers les théories de Durkheim et Weber pour montrer, à partir d'une pragmatique du langage comme cadre théorique, qu'un discours sur le fondement du monde intelligible tend à devenir lui-même un discours fondateur. C'est à partir de ce problème que j'interroge Nietzsche en abordant dans un premier temps le statut de son langage. L'écriture de Nietzsche montre en acte comment un monde intelligible se constitue par le langage, de sorte que Nietzsche dévoile tout processus fondationnel et se prive lui-même d'un fondement pour son propre discours. Le langage de Nietzsche crée de manière transparente; il assume pleinement une puissance créatrice immanente au langage. Le geste de Nietzsche est ainsi interprété comme une performance cosmologique. Dans un second temps, cette performance est analysée dans l'œuvre d'*Ainsi parlait Zarathoustra* afin de mettre en lumière un monde zarathoustrien caractérisé par une nouvelle hiérarchie de valeurs. Finalement, cette lecture de Nietzsche a pour but de montrer que, tout en prenant acte de l'impossibilité d'un fondement nouveau (la mort de Dieu), le projet du philosophe allemand consiste en une réappropriation de la création cosmologique par une parole vivante.

**MOTS-CLÉS :** Nietzsche, Zarathoustra, fondement, Durkheim, Weber.

## INTRODUCTION

*Il y a dans le fondement du monde  
une ecchymose.<sup>1</sup>*

### 0.1 Le contexte

Les questions à l'origine de cette recherche ont émergé lors d'un événement politique important au Québec. Lors du printemps 2012, les rues de Montréal<sup>2</sup> sont devenues, le temps d'une saison, un lieu de rassemblement dont l'ambiance était autant festive (la joie de la rencontre) que révoltée (la colère contre ce qui nous maintient séparés les uns des autres : le Capital, l'État, les médias, la police). Presque chaque jour, nos corps se sont rencontrés dans les rues pour crier, chanter, discuter, rire, danser, pleurer, bloquer, détruire, courir. De cette rencontre des corps a émergé une puissance collective que plusieurs d'entre nous n'auraient jamais crue possible. Cette puissance débordait (c'est le propre de la puissance que de *déborder*) largement le cadre des revendications officielles des étudiant-e-s, bien que plusieurs voulaient contenir la force collective qui émergeait de nos rencontres à l'intérieur du cadre des revendications ou, autrement dit, du cadre de la représentation.

D'une puissance collective émane une force qui dévoile les mythes légitimant l'exercice du pouvoir. Parmi ces mythes, mentionnons ceux de la « démocratie », que

---

<sup>1</sup> Natasha Kanapé Fontaine, *Manifeste Assi*. (Montréal : Mémoire d'encrier, 2014), 9.

<sup>2</sup> Le récit qui suit s'inspire de mon expérience personnelle. Ainsi, j'ai vécu ces événements à Montréal, mais il va sans dire que les rues se sont aussi animées dans d'autres villes, notamment celles de Québec. Le « nous » utilisé pour rendre compte de ces événements est indéterminé; il signifie seulement que mon expérience personnelle est une expérience collective, même si les contours de cette « collectivité » restent volontairement imprécis.

l'expérience de la violence policière a très rapidement remis en question. Le fait est qu'un mécanisme fondamental du pouvoir consiste à représenter *dans ses termes* tout ce qui s'oppose à lui (et donc de rendre l'opposition inoffensive). Le reste, c'est-à-dire tout ce qui déborde du cadre de la représentation, est inclus dans le discours dominant en tant qu'altérité radicale, comme une menace à la reproduction de l'ordre (les terroristes). Nos désirs, qu'on pourrait qualifier de révolutionnaires si ce terme était actualisé et ne renvoyait pas à un artefact de l'histoire, ne pouvaient s'inscrire dans le cadre dominant de la représentation. Plusieurs d'entre nous n'étions plus dupes : nous faire représenter nous dépossédait de cette puissance dont nous faisons l'expérience. Les rassemblements des corps dans les rues prirent l'allure d'une révolte contre la représentation. Le politique devenait enfin une chose concrète, ancrée dans la matérialité de la ville et de nos corps en mouvement. Nous jouissions d'une réalité retrouvée. Abandonner la jouissance du réel (et donc du possible) contre les abstractions du pouvoir devenait impensable. Dans le langage du pouvoir, nous serions donc définitivement des terroristes.

Certes, cette puissance collective n'a pas seulement eu un effet destructeur à l'égard des mythes dominants. Elle a aussi créé ses propres récits et ses symboles. Elle a donné une consistance éthique et politique à nos relations. Elle a ouvert la possibilité d'expérimenter de nouvelles manières d'être ensemble. Ceci dit, au moment d'écrire ces lignes, sept ans se sont écoulés depuis cet événement, et il me semble clair aujourd'hui que ces créations étaient insuffisantes. Il est de plus en plus évident que le monde dans lequel nous vivons court à sa perte, peut-être parce que ce monde se comprend davantage comme une privation de monde, comme une dépossession de tout ce qui nous fait vivre. Nous vivons déjà dans des ruines,<sup>3</sup> au sens où notre monde est inhabitable, hors d'usage. Nous ne viendrons jamais à bout de ces ruines sans créer de nouveaux mondes dont la consistance pourrait achever la destruction de l'ancien. Seule

---

<sup>3</sup> Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », dans *Œuvres III*. (France : Gallimard, 2000), §IX.

une création peut réellement détruire, nous dit Nietzsche. La question de la création cosmologique découle donc d'une expérience de rupture irrémédiable avec un monde en ruine. Comment une puissance collective peut-elle devenir créatrice? Comment se raconter, se reconnaître dans des symboles, se penser, sans que ces créations soient le reflet d'une dépossession de notre puissance créatrice? Comment développer une pensée artisanale<sup>4</sup> qui s'articule à même la matière vivante, une pensée qui nous fait vivre en produisant des mondes habitables?

Les questions qui ont émergé d'un tel événement local résonnent aussi dans un contexte global. Mentionnons deux éléments qui caractérisent notre contemporanéité : une crise écologique et une montée des extrémismes. La crise écologique nous montre que la fin de notre monde n'est pas seulement le désir de quelques révolutionnaires. La fin de notre monde n'a jamais été objectivement aussi probable.<sup>5</sup> Comme tout mythe de la fin du monde, le nôtre fait intervenir des puissances divines redoutables : Gaïa est devenue une agente politique à part entière que toute vision du monde doit dorénavant prendre en compte.<sup>6</sup> La crise écologique est aussi une crise cosmologique, car nous devons réinventer des mondes viables pour toutes les entités vivantes et non seulement pour les humains. La fin du monde annoncée par la crise écologique appelle de manière impérative la création de nouveaux mondes qui incluent les non-humains en tant que sujets politiques.

La montée des extrémismes – autant l'extrême-droite fascisante que l'extrémisme religieux – nous offre des exemples de réactions dangereuses face à l'état de dépossession caractérisant nos vies. Le climat d'incertitude est fertile pour l'apparition de mondes totalitaires fondés sur des certitudes absolues et mobilisant des affects

---

<sup>4</sup> Dalie Giroux, « Éléments d'artisanat critique ». *Stasis. Revue d'enquête sur le contemporain*, no. 1 (2018) : 28-39.

<sup>5</sup> Deborah Danowski et Eduardo Viveiros de Castro, « L'arrêt de monde », dans *De l'univers clos au monde infini*, sous la dir. de Emilie Hache. (France : Éditions Dehors, 2014), 226-232.

<sup>6</sup> *Ibid*, p. 228-229.

puissants (notamment celui de la peur). Les pouvoirs totalitaires profitent de l'état de déstructuration de l'ancien monde; ils nous indiquent que si nous n'assumons pas la création de nouveaux mondes, d'autres le feront, et le font déjà, à notre place, mais de manière désastreuse, car leur monde est fondé sur la haine de l'autre.

Pour finir, cette brève contextualisation vise à montrer que, même si les réflexions qui vont suivre peuvent paraître abstraites et théoriques, elles répondent néanmoins à une nécessité de penser qui émane de l'événement très réel du présent. La grandeur des questions qui émergent de notre contemporanéité est proportionnelle à l'importance des enjeux. Comment créer de nouveaux mondes? Quelles sont les conditions de possibilité d'une création cosmologique? Quels mondes sont possibles, et surtout souhaitables? Comment penser la coexistence des mondes, ainsi que la guerre des mondes qui semble de plus en plus inévitable? Voilà des questions qui émergent d'une expérience singulièrement située, mais aussi certainement partagée, du contexte contemporain. Cette recherche théorique se veut une participation, aussi humble soit-elle, au développement d'une pensée créatrice, c'est-à-dire d'une pensée ouverte sur l'événement et qui ouvre en retour des possibilités de mondes nouveaux.

## 0.2 Le problème

Si le contexte est celui d'une crise cosmologique et d'une dépossession de la capacité de créer des mondes, l'enjeu est celui de la réappropriation d'une puissance de création cosmologique. Il y a chez Nietzsche des outils importants nous permettant de penser cette réappropriation. C'est ainsi que j'ai orienté mon objet de recherche vers son livre *Ainsi parlait Zarathoustra*. Aussi, Nietzsche sera abordé à partir d'un problème ancré en sciences des religions, ancrage disciplinaire qui donnera une certaine originalité à la lecture de Nietzsche proposée.

Les sciences des religions ont produit des théories qui tentent de répondre à certaines questions précédemment formulées. L'étude du phénomène religieux offre en effet une perspective privilégiée pour comprendre comment les humains se créent un monde commun. Le religieux a même été largement considéré par les sciences humaines comme étant au fondement du monde intelligible. Le premier chapitre sera ainsi dédié à l'éclaircissement de ce que signifie le « fondement » d'un monde et des raisons pour lesquelles le fondement peut être considéré comme un problème.

Dans ce chapitre, deux théories fondatrices des sciences des religions seront explorées : celle de Durkheim et celle de Weber. Ces deux auteurs ont théorisé la production sociale de mondes communs. Cette production tient son origine, chez Durkheim, dans une effervescence collective et, chez Weber, dans le charisme. Nous verrons que ces deux concepts (l'effervescence collective et le charisme) sont des concepts-limites qui pointent vers le dehors de la pensée, vers ce qui excède la représentation. Dans les deux cas, l'institution d'un monde commun est théorisée comme le passage d'un excès de virtualités à un ordre stable pouvant durer dans le temps. Ce passage renvoie à une séparation du monde en sacré/profane chez Durkheim et, chez Weber, à une routinisation du charisme. Ces théories seront ainsi abordées à partir du thème du fondement : le religieux a comme fonction de fonder un monde intelligible en gérant le lien à l'événement fondateur (l'effervescence collective et le charisme du prophète). La gestion de ce lien (par le rituel et le récit) se doit d'actualiser l'événement tout en le maintenant à distance pour ne pas être submergé par un excès de virtualités. Selon ces théories, le fondement d'un monde intelligible implique une dépossession d'une puissance créatrice émergeant de l'événement. Pour Durkheim, cette dépossession est théorisée comme un retrait de l'usage dans une sphère sacrée, tandis que pour Weber, la puissance de la parole prophétique est maîtrisée en autonomisant le discours par rapport au locuteur; le discours n'est ainsi plus lié à une parole vivante.

À partir d'une pragmatique du langage comme cadre théorique, j'interrogerai les effets de ces théories dans leur contexte d'énonciation. Je montrerai ainsi qu'un discours *sur* le fondement du monde tend à devenir lui-même un discours fondateur. La théorie du fondement acquiert ainsi une fonction fondatrice qui la rend semblable aux discours religieux. Cette fonction fondatrice est d'autant plus importante que ces théories du religieux émergent dans un contexte où le fondement des sociétés sécularisées est perçu comme problématique. Ces théories qui conçoivent le religieux comme étant au fondement de la vie sociale seront ainsi comprises comme des manières de répondre activement au problème moderne du fondement. En effet, il se peut que le problème du fondement soit un problème typiquement moderne et que la modernité soit un processus de dévoilement continu qui sape lui-même la possibilité de se fonder. Dans cette perspective, ce qu'on nomme « postmodernité » serait l'acceptation qu'il n'y a rien sous le voile, sinon une méconnaissance constitutive de toute connaissance.

### 0.3 Nietzsche et la création cosmologique

J'interrogerai donc Nietzsche à partir de cette problématique du fondement. La question qui orientera ma lecture pourrait se formuler ainsi : Comment Nietzsche conçoit-il la création cosmologique?

Tout comme Durkheim et Weber, l'écriture de Nietzsche est mue par la nécessité de répondre à l'événement fondamental de son époque, qu'il nommera la mort de Dieu. La mort de Dieu, conçue dans ses conséquences radicales (la fin de tout idéal transcendant), signifie l'impossibilité du fondement. Dans ce contexte où le danger du nihilisme se fait sentir (« tout se vaut, rien n'est vrai, tout est permis »), Nietzsche revient à une parole vivante, une parole qui assume pleinement les virtualités créatrices du langage. Nietzsche est un philosophe-prophète dont la parole a comme effet d'accélérer la destruction de l'ancien monde et, en même temps, d'ouvrir les

possibilités de nouveaux mondes. Mais ce ne sont pas seulement des nouveaux mondes que Nietzsche entrevoit à l'horizon; c'est un nouveau mode de production du monde. En effet, nous verrons que l'enjeu d'une réception de la parole nietzschéenne consiste à reprendre à notre compte une parole créatrice. La surhumanité désirée par Zarathoustra est une humanité qui prend pleinement en charge sa création cosmologique, dans une création toujours ouverte sur la puissance qui l'a rendue possible.

Le deuxième chapitre permettra ainsi de comprendre le statut du langage chez Nietzsche. Celui-ci délaisse un langage-vérité, jusqu'alors dominant dans la tradition philosophique, pour un langage qui montre *en acte* sa puissance créatrice. Cette compréhension du langage nietzschéen est selon moi préalable à toute interprétation du texte, car elle permet d'éviter plusieurs contresens. Nietzsche ne dit rien *sur* le monde, mais sa parole produit activement un monde. Le langage n'est pas séparé de la vie, mais il manifeste en acte la vie, conçue comme puissance de création continue (la volonté de puissance).

En prenant comme objet d'interprétation le livre *Ainsi parlait Zarathoustra*, le troisième chapitre montrera les effets du langage nietzschéen à l'œuvre. En effet, la parole de Zarathoustra crée un monde, ou dans ses propres termes, elle crée une nouvelle hiérarchie de valeurs. J'aborderai cette performance cosmologique à partir de trois éléments : la terre, le territoire et le temps. La terre est présupposée au territoire; elle est un « plan d'immanence » qui pose une matière de l'être et une image de la pensée à partir desquelles pourra s'organiser un territoire.<sup>7</sup> Nous verrons que la terre zarathoustrienne est volonté de puissance, et que cette nouvelle terre offre un critère d'évaluation permettant de juger de la valeur des valeurs, rendant ainsi possible une

---

<sup>7</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (France : Les éditions de Minuit, 1991), 39-62.

nouvelle hiérarchie de valeurs. Celle-ci apparaît dans le *Zarathoustra* en termes d'orientation spatiale. Le territoire de *Zarathoustra* se construit dans une opposition entre le haut et le bas avec des mouvements ascendants et descendants, ainsi que des variations de perspectives entre une vue d'en haut et une vue d'en bas. Finalement, les discours de *Zarathoustra* sont caractérisés par une temporalité prophétique que j'aborderai dans son rapport au présent, au passé et à l'avenir.

Cette lecture du *Zarathoustra* a comme objectif de montrer que Nietzsche fait œuvre de cosmologue. Dans de nombreux aphorismes de son œuvre, Nietzsche nous met en garde contre le langage et nous montre comment celui-ci produit une réalité humaine, trop humaine. Le *Zarathoustra* est probablement l'œuvre maîtresse du philosophe, car il n'y prend plus le langage comme objet, mais comme médium d'une véritable performance cosmologique. Ceci dit, ce livre doit se lire en dialogue avec ses autres écrits, car ceux-ci *disent* explicitement ce que Nietzsche *fait* dans son *Zarathoustra*. Ainsi, l'objet de cette recherche sera bien le livre *Ainsi parlait Zarathoustra*, mais le corpus sera élargi à d'autres œuvres importantes du même auteur : *Le gai savoir*, *Par-delà bien et mal*, la *Généalogie de la morale* et *Ecce Homo*. Ces livres serviront de points d'appuis pour l'interprétation du *Zarathoustra*.

\*

Pour terminer, cette recherche veut rouvrir une question aussi vieille que les sciences des religions : celle de la définition de la religion. Mon hypothèse de lecture est que la pensée nietzschéenne s'apparente sur plusieurs points à une pensée religieuse, mais que cette religiosité ne peut pas se comprendre en termes de fondement. On a abondamment commenté la critique nietzschéenne du christianisme. L'athéisme de Nietzsche est en effet probablement un des plus radicaux de son époque, car le philosophe mène sa critique de la religion et de la métaphysique jusqu'à une critique de la vérité. Ceci dit, les références religieuses ont aussi un rôle affirmatif. Elles n'agissent pas seulement comme repoussoirs. Mentionnons seulement les plus connues : Dionysos, Apollon et le prophète *Zarathoustra*. Le dernier Pape, qui s'y connaît en matière de piété, ne dit-il

pas à Zarathoustra : « tu es plus pieux que tu ne le penses, avec une pareille incroyance. C'est quelque Dieu présent en toi qui t'inspire ton impiété. »<sup>8</sup> Je propose de prendre au sérieux ces références, car elles indiquent que la critique virulente que Nietzsche adresse aux religions s'exerce à partir d'un fond religieux.<sup>9</sup> Autrement dit, Nietzsche mène une guerre des dieux : « M'a-t-on compris? – *Dionysos en face du Crucifié...* ».<sup>10</sup>

En fait, l'air de famille entre la pensée nietzschéenne et une pensée religieuse s'éclaircit lorsque l'on fait voir que Nietzsche remet en question une séparation fondatrice de la philosophie : la séparation entre *muthos* et *logos*.<sup>11</sup> C'est en ce sens que sa pensée renoue avec les présocratiques, et plus particulièrement Héraclite. Le grand projet nietzschéen consiste à prendre en charge la production symbolique de notre monde. La pensée doit donc pleinement assumer son origine mythique et même, pourrait-on dire, créer de nouveaux mythes. La performance cosmologique de Nietzsche renoue ainsi avec une pensée mythique, avec la particularité que la pensée prend conscience d'elle-même en tant que productrice de mythes.

Ceci signifie aussi, pour nous, que la distinction entre la théologie et les sciences des religions doit être remise en question. La théorie n'est pas séparée du monde qu'elle prend pour objet, mais elle participe activement à la production de ce monde. La théorie se construit à partir de présupposés et s'effectue comme un geste ayant des effets sur le monde. Bref, la théorie est une action (un acte de langage) qui repose sur des croyances (des présupposés). Certes, les sciences des religions ne s'inscrivent pas dans une tradition religieuse particulière, mais elles sont autant croyantes que la théologie. L'enjeu n'est pas tant la scientificité de l'étude de la religion, mais plutôt de comprendre, d'un point de vue pragmatique, quels sont les effets d'une théorie sur les

---

<sup>8</sup> APZ, « Hors service ».

<sup>9</sup> Barbara Stiegler, « Réceptions de la mort de Dieu ». *Critique*, no. 704-705 (2006) : 116-128.

<sup>10</sup> EH, « Pourquoi je suis une fatalité », §9.

<sup>11</sup> Serge Botet, *Le Zarathoustra de Nietzsche : une refonte du discours philosophique?* (France : Klincksieck, 2006), 119-127.

mondes possibles. C'est en ce sens que je voudrais rouvrir la question de la définition de la religion. Il ne s'agit plus de se demander quelle définition serait plus adéquate pour l'interprétation de faits religieux, mais plutôt de se demander ce que *pourrait* être le religieux – au conditionnel, c'est-à-dire en tant que possibilité. Cette manière de poser la question fait voir tous les enjeux politiques de l'activité de théorisation. Le réel n'est pas épuisé d'avance et contient des possibilités indéterminées. La théorie a partie liée avec le pouvoir lorsqu'elle cherche à épuiser ces possibles pour rendre compte d'un réel déterminé, fermé sur lui-même. Au contraire, la théorie se doit de développer des outils pour mettre en lumière les possibles qui émergent de l'événement du présent. Ainsi, la question de la définition de la religion implique de se demander : dans quel monde voulons-nous vivre?

## CHAPITRE I

### LE PROBLÈME DU FONDEMENT EN SCIENCES DES RELIGIONS

*Quel travail épuisant que celui  
de soulever le monde par la vertu  
de quelques paroles qu'on a, au  
préalable, vécues!*<sup>12</sup>

#### 1.1 Cadre théorique

La pragmatique du langage est le fil conducteur qui me permettra de voyager dans les univers de pensée de Durkheim, Weber et Nietzsche. Cette recherche ne sera donc pas orientée vers la fonction représentative du langage théorique; je ne m'intéresserai pas à l'application de la théorie à la réalité interprétée. Le choix d'une pragmatique du langage comme cadre théorique implique une certaine conception du langage qui me servira de postulat : la parole produit activement un monde, dans une production *continue* qui implique à la fois la répétition et la variation. Cette production manifeste toujours des rapports de pouvoir et de résistance. « L'unité élémentaire du langage – l'énoncé –, c'est le mot d'ordre. »<sup>13</sup> Dans cette perspective, les langages théoriques seront appréhendés comme des actes de langage qui participent à la production d'un monde. La théorie n'est jamais séparée du monde qu'elle prend pour objet et son langage n'est jamais neutre puisqu'il favorise toujours une certaine vision du monde au détriment d'autres mondes possibles.

---

<sup>12</sup> Pierre Perrault, « Discours sur la parole », dans *De la parole aux actes*. (Montréal : Éditions de L'Hexagone, 1985), 25.

<sup>13</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, « 20 novembre 1923 – Postulats de la linguistique », dans *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*. (Paris : Les Éditions de Minuit, 1980), 95.

Une pragmatique du langage implique de s'intéresser au contexte d'énonciation. Celui-ci est la condition qui permet qu'une énonciation soit non seulement possible, mais aussi convaincante et reçue comme vraie.<sup>14</sup> Austin insiste sur le fait qu'un performatif, pour qu'il ait les effets désirés, doit être prononcé dans des circonstances appropriées.<sup>15</sup> Ses analyses portent d'abord sur un type d'énoncé très précis, qu'il nomme « performatif », terme qui « indique que produire l'énonciation est exécuter une action ».<sup>16</sup> Il s'intéresse d'abord à des exemples de performatifs fortement ritualisés (« je baptise... », « je vous déclare mari et femme ») qu'il opposera aux énoncés constatifs pour mettre en lumière le fait qu'un performatif, contrairement au constatif, ne peut être évalué à partir du critère de la vérité, mais plutôt à partir de ses effets. Le « bonheur » ou le « malheur » d'un performatif se mesure à la réussite de l'action effectuée par la parole.<sup>17</sup> Son intérêt pour ce que l'on fait en parlant le mène à élargir ses analyses jusqu'à une théorie générale des actes de discours, ce qu'il nomme plus précisément « actes illocutoires ».<sup>18</sup> Dire quelque chose consiste toujours à effectuer un acte qui ne peut être pleinement compris que dans une situation. C'est la prise en compte de la situation qui permet de déterminer si l'énoncé est un conseil, un avertissement, ou un ordre par exemple. Or, plus les analyses d'Austin s'étendent sur la fonction illocutoire du langage, plus la distinction initiale entre performatif et constatif s'estompe. En effet, un énoncé constatif *sur* une chose est toujours aussi un acte. Même le critère vrai/faux, permettant de juger un constatif, dépend d'un acte situé

---

<sup>14</sup> Sur l'affect de la conviction qui normalement accompagne la théorie, voir: Jean-François Lyotard. *Rudiments païens*. (France : Klincksieck, 2011), 24-28.

<sup>15</sup> Austin définit les circonstances par les conventions (les autres actions qui accompagnent la parole, l'autorité du locuteur, les conditions matérielles, etc.) et par l'intention (l'honnêteté des sentiments, les actions subséquentes conformes avec la parole énoncée, etc.).

J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*. (France : Éditions du Seuil, 1970), 43, 50-52.

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 42.

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 48.

<sup>18</sup> « Il s'agit d'un acte effectué *en* disant quelque chose, par opposition à l'acte *de* dire quelque chose. » *Ibid*, p. 113.

dans des circonstances précises, autrement dit de l'aspect illocutoire de l'énoncé.<sup>19</sup> Les analyses d'Austin le conduisent finalement à une conception pragmatique de la vérité.

C'est dans cette perspective qu'une attention sera accordée au contexte d'énonciation des théories du religieux. Les auteurs qui seront étudiés ont eux-mêmes produit une réflexion sur les conditions de validité de leurs énoncés lorsqu'ils abordent les enjeux méthodologiques et épistémologiques de leur théorie. Il faudra certes en tenir compte comme faisant partie du contexte d'énonciation. Ceci dit, la volonté de savoir manifestée dans l'intérêt que la sociologie naissante a attribué au religieux pointe vers un problème qui dépasse les considérations épistémologiques et méthodologiques. D'où vient cette nécessité impérieuse de comprendre le phénomène religieux, d'en faire une théorie générale, et de faire de cette théorie un axe fondamental autour duquel gravitent les autres phénomènes sociaux? Le religieux (et la société) apparaît comme un problème à résoudre. Ce problème a été désigné par diverses expressions : « la mort de Dieu », « sécularisation », « désenchantement du monde ». Considérer les théories du religieux avant tout comme des actes en situation, et non seulement dans leur fonction de représenter un réel, permet de les envisager comme autant de manières de réagir face à un problème essentiellement moderne.

Une pragmatique du langage prendra donc en compte les circonstances à partir desquelles et sur lesquelles agit la théorie. Elle prendra aussi en compte les effets de l'acte du discours théorique. Nous avons vu que, selon Austin, le succès d'un performatif est déterminé par les circonstances et donc ultimement par des conventions. Il faut qu'il y ait reconnaissance de l'effectivité du performatif pour que celui-ci soit réussi.<sup>20</sup> Selon Butler, un performatif est toujours en partie « malheureux », au sens

---

<sup>19</sup> « La vérité ou fausseté d'une affirmation ne dépend pas de la seule signification des mots, mais de l'acte précis et des circonstances précises dans lesquelles il est effectué. »  
*Ibid*, p. 148.

<sup>20</sup> J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*. (France : Éditions du Seuil, 1970), 58.

d'Austin, c'est-à-dire qu'un performatif ne produit jamais exactement les effets escomptés.<sup>21</sup> Dieu dans la Genèse peut créer un monde par un acte de parole, sans reste, sans résidu d'indétermination. L'acte et l'effet coïncident absolument. Mais le performatif divin relève du mythe, et Butler s'exerce à montrer que non seulement un performatif n'a jamais l'effet escompté, mais aussi qu'il n'est jamais l'expression d'un sujet souverain. Reprenant les analyses de Foucault, Butler montre que le sujet n'est pas à l'origine du discours, mais qu'il est plutôt constitué dans et par un discours qui l'excèdera toujours.<sup>22</sup> L'existence du sujet dans le langage est le résultat d'un processus de forclusion : par le fait d'être nommé, un individu acquiert un statut de sujet, en même temps que lui est imposée une limitation, effet de pouvoir qui limite les possibilités d'être et qui permet donc d'être reconnaissable et reconnu.<sup>23</sup> Autrement dit, la production d'un sujet, et donc d'un domaine du dicible, s'effectue toujours par l'exclusion d'un indicible. L'effet de forclusion renvoie à un processus d'exclusion-inclusion : l'indicible exclu du dicible est aussi réintégré dans le domaine du dicible en tant que figure de l'altérité (les fous, les monstres, les étrangers, etc.). Pour Butler, ce processus de subjectivation, cette limite tracée entre un dicible et un indicible, n'est jamais donné une fois pour toutes, mais doit toujours être réitéré par la parole.<sup>24</sup> Il doit y avoir réitération du sujet dans le langage parce que l'acte de nomination par lequel le sujet advient n'a jamais exactement les effets escomptés. Le discours excède le sujet : les virtualités immanentes au langage (les mondes possibles) excèdent toujours le domaine circonscrit du dicible. D'où la nécessité de répéter pour réaffirmer notre existence.

---

<sup>21</sup> Judith Butler, *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*. (Paris : Éditions Amsterdam, 2004), 36-40.

<sup>22</sup> *Ibid*, p. 58-59.

<sup>23</sup> *Ibid*, p. 64-65.

<sup>24</sup> *Ibid*, p. 187.

C'est dans cet espace d'indétermination entre le dire et le faire, entre l'acte de parole et les effets de cet acte, qu'émerge une puissance d'agir.<sup>25</sup> « Alors que certains théoriciens confondent critique de la souveraineté et démolition de la puissance d'agir, je propose de considérer que la puissance d'agir commence là où la souveraineté décline. »<sup>26</sup> C'est parce que notre existence dans le langage n'est jamais définitivement établie, c'est parce qu'il faut sans cesse réitérer notre monde par la parole, qu'on peut expérimenter une puissance d'agir. Celle-ci découle des déplacements possibles de la limite du dicible et de l'indicible, déplacements possibles à chaque réitération de la parole.<sup>27</sup> Une puissance d'agir implique de se mettre en jeu, car qui déplace les limites du dicible et de l'indicible court le risque d'être rejeté dans l'indicible et donc de mettre en danger son statut de sujet. La puissance d'agir est une forme de résistance au pouvoir. Il n'y a pas d'extériorité au pouvoir, mais de multiples résistances, des puissances de déplacement. On ne s'extrait jamais de la limite qui institue le dicible, mais on peut la déplacer, la faire varier.

La puissance, bien que résistance au pouvoir, n'est pas le pouvoir. Celui-ci instaure un dicible dans une limite réifiée, naturalisée; il produit rétroactivement une origine au discours, située dans un sujet souverain. La puissance, au contraire, est un nomadisme, une puissance de variations, de déplacements, de jeux, de parodies, de métamorphoses; elle produit des zones d'indiscernabilité du point de vue du pouvoir.<sup>28</sup> Dans le chapitre « Postulats de la linguistique » de *Mille Plateaux*, Deleuze et Guattari plaident en faveur d'une pragmatique immanente au langage, c'est-à-dire d'une pragmatique qui ne serait pas un résidu de la linguistique, comme étude des circonstances non linguistiques de la parole, mais au cœur d'une science du langage qui définit la langue

---

<sup>25</sup> « Puissance d'agir » est une traduction du terme « *agency* », concept qui a eu de nombreuses traductions en français, dont « capacité d'agir », ou « agentivité ».

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 37.

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 181-189.

<sup>28</sup> La différence entre pouvoir et puissance est particulièrement bien rendue dans l'analyse que Lyotard fait des Sans-culottes lors de la Révolution française.

Jean-François Lyotard. *Rudiments païens*. (France : Klincksieck, 2011), 111-144.

non pas par ses constantes, mais par ses variations.<sup>29</sup> Cette proposition est dirigée contre une conception structuraliste du langage qui cherche avant tout à dégager des constantes relationnelles, et qui fait de ces constantes la condition de possibilité de la parole. Selon la perspective structuraliste, les variations de la parole ne sont que différentes actualisations d'un champ de possibilité déterminé par une structure, c'est-à-dire un ensemble systématique de relations.<sup>30</sup> Selon Deleuze et Guattari, ce traitement de la langue qui consiste à dégager des constantes à partir de variables est autant politique que scientifique : « le modèle scientifique par lequel la langue devient objet d'étude ne fait qu'un avec un modèle politique par lequel la langue est pour son compte homogénéisée, centralisée, standardisée, langue de pouvoir, majeure ou dominante. »<sup>31</sup> Mode majeur et mode mineur sont deux traitements possibles de la langue. Les deux ont comme source des variables d'expression. Le premier les traduira en constantes : effet de pouvoir qui traduit les variations en système homogène, mètre-étalon à partir duquel sera évalué tout déplacement. La langue devient Majoritaire, non pas en terme quantitatif, mais hégémonique. « La majorité suppose un état de pouvoir et de domination, et non l'inverse. »<sup>32</sup> Le mode mineur traitera les variables en termes de variations continues. Il reconnaît dans les usages de la langue une puissance de variation irréductible à tout système homogène : devenir-minoritaire de la langue, déterritorialisation continue de la langue majoritaire. Certes, la variation est aussi réglée, mais la régulation est décentralisée, immanente à l'usage de la parole, et renvoie à « des règles facultatives qui varient sans cesse avec la variation même, comme dans un jeu où chaque coup porterait sur la règle. »<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, « 20 novembre 1923 – Postulats de la linguistique », dans *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*. (Paris : Les Éditions de Minuit, 1980), 118-119.

<sup>30</sup> Pour une présentation dans un style précis et limpide du structuralisme en linguistique et de la révolution saussurienne :

Émile Benveniste, « I. Transformations de la linguistique », dans *Problèmes de linguistique générale, I*. (France : Gallimard, 1966), 3-45.

<sup>31</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, « 20 novembre 1923 – Postulats de la linguistique », dans *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*. (Paris : Les Éditions de Minuit, 1980), 127.

<sup>32</sup> *Ibid*, p. 133.

<sup>33</sup> *Ibid*, p. 126.

À la lumière de ces réflexions, on peut maintenant proposer qu'un acte de discours est un événement. Contrairement à Austin qui fait dépendre l'effet d'un performatif uniquement des conventions, considérer l'acte de discours comme un événement, c'est reconnaître que cet acte est en excès par rapport à ce qui est convenu; qu'il manifeste aussi une puissance de déplacement des conventions. Cet excès signifie que l'événement du langage est puissance de création, que de la nouveauté peut advenir de la parole, et que cette nouveauté n'est pas réductible aux conventions qui l'ont fait advenir. Nous verrons que les théories du religieux, parce qu'elles s'intéressent à la limite qui instaure un domaine du dicible, manifestent une puissance de création cosmologique. Produire un discours sur la limite fondatrice de notre monde commun, c'est inévitablement réaffirmer, ou déplacer cette limite, ce qui rapproche grandement le discours théorique de ce qu'il prend pour objet : le discours religieux.<sup>34</sup>

Il a été dit plus haut qu'une pragmatique du langage s'intéressera aux effets de l'acte de discours théorique. Ces effets seront analysés comme effets sur l'événement du langage : l'acte de création immanent au discours est-il voilé, ou pleinement affirmé? Dans le premier cas, l'effet de *voilement* est concomitant à un effet de *dépossession*.<sup>35</sup> Voiler l'événement du langage a comme effet de déposséder d'un usage créateur de la

---

<sup>34</sup> Cette lecture du discours théorique est semblable à l'analyse du discours philosophique proposée par Maingueneau :

Dominique Maingueneau, « L'énonciation philosophique comme institution discursive ». *Langages*, 119, (1995) : 41.

<sup>35</sup> Barthes montre dans ses *Mythologies* comment le mythe opère une dépossession du langage en absolutisant le monde. Cette absolutisation soustrait le monde aux usages transformateurs, et donc émancipateurs, du langage. Le concept de dépossession fait écho à celui d'« aliénation » chez Marx. Les deux concepts renvoient à une privation d'une activité transformatrice : activité conçue comme *praxis* chez Marx, c'est-à-dire comme pratique de transformation du monde dans laquelle s'opère une synthèse de l'idéal et du matériel, tandis que chez Barthes, la transformation du monde est conçue avant tout comme un usage du langage. L'idée de dépossession du langage peut être vue comme une intégration de l'aliénation marxienne au tournant langagier de la pensée occidentale, tournant qui a radicalement repensé la séparation idéal/matériel et conséquemment ce qu'implique la transformation d'un monde. Roland Barthes, « Le mythe, aujourd'hui », dans *Mythologies*. (France : Éditions du Seuil, 1957), 193-247.

parole, ou selon l'expression de Butler, d'une puissance d'agir. Dans le second cas, si l'acte de création est pleinement affirmé, le discours a un effet de *dévoilement* : dévoilement de la puissance créatrice de l'acte de discours, et donc du fait que cette création est toujours située dans une perspective, dans un corps,<sup>36</sup> dans un contexte d'énonciation. Finalement, l'effet de dévoilement est la condition d'une *réappropriation* du langage, c'est-à-dire d'une politique de la parole vivante, d'usages émancipateurs du langage, bref d'une réappropriation de la production cosmologique. Cet horizon politique découle d'une conception libertaire du langage qui refuse tout monopole de l'autorité du langage, « partant du principe que tous les parlants participent *également* de cette autorité du langage, et que cette capacité commune ne peut jamais être confisquée sous la forme du mythe, de l'absolu, de la loi ou de l'esprit par une partie intéressée de l'ensemble des parlants. »<sup>37</sup>

## 1.2 Théories du religieux dans la sociologie naissante

La sociologie naissante a fait de l'étude des religions (ou du religieux) une base fondamentale pour comprendre l'ensemble des phénomènes sociaux. Cette importance accordée à une sociologie des religions est d'autant plus remarquable que cette science est née du processus de sécularisation inhérent à la modernité : c'est parce que la religion n'a plus d'effet structurant sur l'ensemble de la société qu'elle a pu être prise comme objet d'étude scientifique. Tandis que Durkheim cherche à comprendre comment le lien social pourra perdurer dans une société sécularisée, Weber s'intéresse

---

<sup>36</sup> Je n'ai pas abordé l'aspect corporel de l'acte de discours. La parole est en effet toujours un acte corporel en même temps que langagier, et ses effets portent aussi directement sur les corps. J'aurai l'occasion d'y revenir lorsque j'aborderai la pensée de Nietzsche. En effet, Nietzsche affirme écrire avec son corps, de même qu'il nous demande explicitement de le lire avec notre corps. Toute sa pensée a comme but ultime d'être incorporée.

<sup>37</sup> Dalie Giroux, « Anarchie et méthode. Une approche généalogique des idées politiques chez Marx et Nietzsche », dans *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, sous la dir. de Dalie Giroux et Dimitrios Karmis. (Québec : Presses de l'Université Laval, 2013), 348-349.

aux facteurs qui ont favorisé une rationalisation du monde, dont le capitalisme constitue le stade le plus extrême. La modernité est à la fois condition de possibilité de la nouvelle science et à la fois objet d'étude, voire un objet de réaction : dans les deux cas, la modernité est un problème fondamental qui conditionne la théorisation du religieux. Je tenterai de formuler ce problème en termes de fondement. Durkheim tente de répondre au problème du fondement du lien social, tandis que Weber s'interroge sur le fondement du sens légitimant les conduites de vie, sens raréfié par la rationalisation croissante de tous les domaines de la vie sociale.

### 1.2.1 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*

Les vieux idéaux et les divinités qui les incarnaient sont en train de mourir parce qu'ils ne répondent plus suffisamment aux aspirations nouvelles qui se sont fait jour, et les nouveaux idéaux qui nous seraient nécessaires pour orienter notre vie ne sont pas nés. Nous nous trouvons ainsi dans une période intermédiaire, période de froid moral qui explique les manifestations diverses dont nous sommes, à chaque instant, les témoins inquiets ou attristés.<sup>38</sup>

Cet extrait d'un texte de 1913 illustre bien le contexte dans lequel s'inscrivait Durkheim. Dans quel nouvel idéal la société pourrait prendre conscience d'elle-même? C'est à partir de ce problème qu'il faut comprendre la démarche scientifique de Durkheim, car la science, bien qu'elle ne puisse pas se substituer à la religion, peut, selon lui, contribuer à trouver un fondement objectif aux nouveaux idéaux à venir. Le savoir produit par la sociologie n'a donc pas seulement une pure visée de connaissance. De manière explicite, l'auteur admet que la sociologie pourrait avoir une pertinence sociale en développant un savoir sur le fondement de la société.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Émile Durkheim, « Le sentiment religieux à l'heure actuelle ». *Archives de sociologie des religions*, 27, (1969) : 77.

<sup>39</sup> Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. (Paris: Presses Universitaires de France, 2008), 614-616.

Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim cherche à découvrir l'origine de la religion. L'origine renvoie autant à un commencement qu'à une forme essentielle de la religion qui serait universellement présente dans toutes les religions historiques.<sup>40</sup> Durkheim voit dans le totémisme des sociétés australiennes la religion qui s'approche le plus de cette forme essentielle : « Si nous l'avons prise [la religion totémique] comme objet de recherche, c'est qu'elle nous a paru plus apte que toute autre à faire comprendre la nature religieuse de l'homme, c'est-à-dire à nous révéler un aspect essentiel et permanent de l'humanité. »<sup>41</sup> À partir d'une démarche scientifique, la révélation de cet « aspect essentiel et permanent de l'humanité » consiste à découvrir la réalité objective sous-jacente aux représentations religieuses. C'est en effet un postulat essentiel de son approche fonctionnaliste : une institution sociale, pour durer, doit être « fondée dans la nature des choses »,<sup>42</sup> c'est-à-dire qu'elle doit avoir une cause et une fonction réelle;<sup>43</sup> une institution ne pourrait pas durer si elle reposait uniquement sur des mensonges et des erreurs. Toute l'herméneutique durkheimienne consiste donc à retrouver la réalité derrière le symbole. C'est cette réalité que la science se donne les moyens de dévoiler et c'est en elle que réside l'origine ultime de la vie religieuse.

La théorie de cette origine se déploie dans un mouvement circulaire. La société assemblée, effervescente, festive, donne lieu à une manifestation de forces collectives, forces qui dépassent chaque individu et qui provoque un sentiment d'être mû par des

---

<sup>40</sup> *Ibid*, p. 10-11.

<sup>41</sup> *Ibid*, p. 2.

<sup>42</sup> *Ibid*, p. 3.

<sup>43</sup> La cause et la fonction sont les deux catégories fondamentales qui permettent d'expliquer un fait social. La détermination de la cause devrait être première par rapport à la fonction, mais elle n'est pas suffisante. La fonction permet ultimement d'expliquer pourquoi un fait se maintient dans une société : « si l'utilité [la fonction] du fait n'est pas ce qui le fait être, il faut généralement qu'il soit utile pour pouvoir se maintenir. »

Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*. (France : Presses Universitaires de France, 2013), 96.

forces plus grandes que soi.<sup>44</sup> L'expérience instituante est objectivée dans des symboles, des re-présentations qui ont pour fonction de *rendre présent à nouveau* ces forces collectives diffuses, mais cette fois-ci dans un objet-symbole.<sup>45</sup> Ces représentations sont retirées de l'usage, séparées du monde profane et considérées comme sacrées. Le moment instituant est un moment où la conscience collective est immanente au social et donc vivante dans chaque conscience individuelle. Par l'objectivation dans des représentations, la société prend conscience d'elle-même et s'impose aux individus comme une réalité transcendante. Dans une formulation synthétique, Desroche écrit qu' « à partir de cette opération élémentaire, la société s'affirme en se niant, s'unifie en se dédoublant, se confirme en s'infirmit, s'immanentise en se transcendant » (Desroche, 1969, p. 84).<sup>46</sup> La théorie de Durkheim est circulaire en ce sens : la société produit ses représentations collectives qui produisent en retour la société. En d'autres mots, la société se crée elle-même dans un mouvement d'auto-fondation. La transcendance (des représentations collectives, du sacré) est reconnue comme telle par Durkheim, c'est-à-dire qu'elle a une réalité effective, mais le point de départ et d'arrivée du cercle explicatif, c'est la société.

On pourrait dégager deux aspects importants de cette théorie, bien que cette distinction soit artificielle et que ces deux aspects doivent être compris comme étant étroitement liés : d'un côté, l'analyse des représentations collectives menant à une théorie sociologique de la connaissance, puis d'un autre côté, une théorie du religieux à partir des catégories de sacré et de profane. Tout d'abord, Durkheim montre que les représentations collectives ne sont pas seulement une manière qu'a la société de prendre conscience d'elle-même, mais elles permettent aussi une connaissance de toute réalité :

---

<sup>44</sup> Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. (Paris: Presses Universitaires de France, 2008), 301.

<sup>45</sup> *Ibid*, p. 315-316.

<sup>46</sup> Henri Desroche, « Retour à Durkheim? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues ». *Archives de sociologie des religions*, 27, (1969) : 84.

Par l'action qu'elle [la pensée sociale] exerce sur nos esprits, elle peut nous faire voir les choses sous le jour qui lui convient; elle ajoute au réel ou elle en retranche, selon les circonstances. Il y a ainsi une région de la nature où la formule de l'idéalisme s'applique presque à la lettre : c'est le règne social. L'idée y fait, beaucoup plus qu'ailleurs, la réalité.<sup>47</sup>

Les catégories fondamentales à partir desquelles nous connaissons la réalité, (le temps, l'espace, le genre, etc.) ont leur condition de possibilité dans la société. En se connaissant elle-même comme totalité, la société crée le concept de totalité nécessaire à une conceptualisation d'un univers : « Le concept de totalité n'est que la forme abstraite du concept de société ». <sup>48</sup> Les représentations collectives, qui sont d'abord une objectivation d'une conscience collective, produisent un monde organisé et rendent possible la connaissance de ce monde.

Le fondement de la société et donc du monde intelligible n'est toutefois possible qu'à partir d'une séparation fondamentale du monde en sacré et en profane. La seule définition que Durkheim donne du sacré et du profane est leur hétérogénéité. Leur contenu est historiquement variable, mais le contraste est universel.<sup>49</sup> Le fondement d'un ordre social consiste donc à sacraliser les représentations dans lesquelles les forces collectives s'objectivent. Et cette sacralisation signifie un retrait de l'usage profane, de sorte que toute manipulation du sacré doit se faire avec d'extrêmes précautions que le rituel a comme fonction de gérer. Ce processus de sacralisation est solidaire d'une transfiguration de la réalité, où l'origine sociale du sacré disparaît sous le symbole : « le principe sacré n'est autre chose que la société hypostasiée et transfigurée ». <sup>50</sup> Les effets du sacré paraissent ainsi émaner d'un principe transcendant, voilant les forces sociales à l'œuvre dans le symbole.

\*

---

<sup>47</sup> Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. (Paris: Presses Universitaires de France, 2008), 326.

<sup>48</sup> *Ibid*, p. 630.

<sup>49</sup> *Ibid*, p. 53.

<sup>50</sup> *Ibid*, p. 495.

La démarche scientifique du sociologue se présente d'abord comme une activité de dévoilement. La tâche de la science consiste à montrer la réalité sociale sous-jacente aux représentations collectives. Cette réalité sociale n'est jamais directement visible, elle est voilée par une origine transcendante, mythique, de sorte que les outils de la sociologie sont nécessaires pour dévoiler la véritable origine sociale des représentations collectives. Certes, la possibilité de la connaissance scientifique réside elle-même dans ces représentations collectives; la science n'échappe pas à la sociologie de la connaissance. Mais les représentations collectives sont perfectibles : pour Durkheim, la science n'est qu'une forme plus parfaite de la pensée religieuse.<sup>51</sup> D'ailleurs, la possibilité pour les représentations scientifiques de représenter adéquatement le réel dérive du fait que, tout comme les représentations religieuses, elles sont fondées « dans la nature des choses ».<sup>52</sup> La science et la religion ont une origine commune : la société. Mais la première, étant en possession de son origine, est en mesure de dévoiler l'origine de la seconde.

Voilà qui montre aussi comment la théorie de Durkheim exerce elle-même un effet de voilement. Voulant donner des assises scientifiques à la sociologie, Durkheim cherche à fonder la possibilité d'une connaissance positive de la religion. La religion est considérée comme une *chose*<sup>53</sup> transparente à une pensée scientifique, chose qui peut donc être expliquée rationnellement moyennant des outils conceptuels adéquats. L'absence fondatrice de son épistémologie est celle du langage; celui-ci n'est jamais problématisé comme le médium de sa connaissance.<sup>54</sup> En voulant expliquer la transcendance (le sacré) à partir de l'immanence (la société), Durkheim réintroduit une transcendance dans son épistémologie : la transcendance d'une chose transparente au

---

<sup>51</sup> *Ibid*, p. 26, 634.

<sup>52</sup> *Ibid*, p. 3.

<sup>53</sup> « Et cependant les phénomènes sociaux sont des choses et doivent être traités comme des choses. » Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*. (France : Presses Universitaires de France, 2013), 27.

<sup>54</sup> Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*. (Paris : La Découverte/M.A.U.S.S., 1999), 251.

langage.<sup>55</sup> Par exemple, le concept d'effervescence collective est un concept-limite voilé, qui n'est pas assumé comme tel.<sup>56</sup> Durkheim montre qu'une effervescence collective met en jeu des forces qui excèdent chaque individu; c'est cet excès qui produit une conscience qui transcende chaque conscience individuelle : une conscience collective. Cet excès constitutif de l'effervescence collective est toutefois épuisé dans le concept. L'effervescence collective apparaît comme une chose qui s'inscrit dans une explication causale. En voulant évacuer l'événement, en tant que ce qui excède la pensée, Durkheim fonde une pensée du Même où la société renvoie à elle-même dans une circularité infinie. La sociologie peut ainsi dire la cause ultime de l'ordre social sous le signe de l'objectivité. Elle prend en charge l'événement fondateur (l'effervescence collective) pour en faire un état de choses assignable à l'intérieur d'un système de références. Une connaissance objective de la société n'est possible qu'à condition que l'acte de langage du sociologue soit voilé, de sorte que la théorie apparaisse seulement comme représentation d'une chose.

Que *fait* la théorie de Durkheim? Elle produit (l'illusion) de l'objectivité, certes, et cette production de savoir sert un problème qui relève davantage du politique que de la science. Pour Michel Carrier, l'invention de l'objet « sacré » par les sciences humaines est « à la fois le produit de la sécularisation des institutions religieuses (...) et de l'inquiétude politique généralisée autour de la question de la transcendance ». <sup>57</sup> Si l'on revient au problème initial d'une société moderne qui se sécularise, où le

---

<sup>55</sup> Trigano montre comment l'entreprise de Durkheim, Weber et Marx de fonder une connaissance positive de la religion en des termes immanents déplace la transcendance de la religion dans leur épistémologie.

Schmuel Trigano, *Qu'est-ce que la religion? La transcendance des sociologues*. (France : Flammarion, 2001).

<sup>56</sup> J'appelle « concept-limite » un concept qui renvoie à une limite épistémologique et théorique. Nous verrons par exemple que le concept de charisme chez Weber renvoie à cette même limite. Si un concept-limite peine à renvoyer à des faits empiriques clairement définissables, c'est parce qu'il manifeste un événement plutôt qu'un état de choses. Le concept-limite n'est pas reconnu comme tel parce qu'il renvoie au point aveugle de la théorie.

<sup>57</sup> Michel Carrier, *Penser le sacré. Les sciences humaines et l'invention du sacré*. (Montréal : Liber, 2005), 71.

fondement du lien social devient un problème pour la pensée, la réponse de Durkheim est claire : la société va toujours trouver son principe transcendant en elle-même; le sacré va *nécessairement* survivre à la modernité.<sup>58</sup> En construisant un savoir scientifique sur les formes essentielles et universelles de la religion, Durkheim se donne les moyens de penser la pérennité du fondement du lien social d'un point de vue séculier. La séparation sacré/profane n'est pas seulement un outil théorique visant à décrire les phénomènes religieux; en affirmant la nécessité de cette séparation pour qu'il y ait société, la théorie bascule du descriptif au normatif, et assure ainsi un fondement séculier adapté aux sociétés modernes.<sup>59</sup>

La théorie de Durkheim est une pensée de l'ordre, conséquence de son fonctionnalisme. Le postulat de cette perspective, sous forme de principe normatif immanent au social, pourrait se formuler ainsi : « la société tend nécessairement à se (re)produire d'elle-même ». La conséquence d'une telle perspective est de considérer l'anomique comme étant pathologique.<sup>60</sup> Les faits sociaux qui ne répondent pas à ce postulat, c'est-à-dire qui tendent à la destruction du lien social, seront interprétés comme dysfonctionnels. La fonction, c'est le point de vue de l'ordre; même le désordre, comme la fête, est interprété comme devant normalement (c'est-à-dire fonctionnellement) s'instituer dans un ordre. La théorie est discours fondationnel en ce sens que tout événement est

---

<sup>58</sup> Durkheim voyait dans l'individu une forme de sacré propre à la modernité. La sacralisation de l'individu est vue paradoxalement comme la société qui se projette et se reconnaît elle-même dans l'individu; l'individualisme produirait ainsi du lien social.

Jean-Claude Filloux, « Personne et sacré chez Durkheim ». *Archives de sciences sociales des religions*, 69 (1990) : 41-53.

<sup>59</sup> Lawrence Olivier va dans le même sens en proposant que la théorie du sacré, en postulant la nécessité de la pérennité du sacré, produit elle-même de la transcendance et répond ainsi activement au danger du nihilisme, ou autrement dit au danger de l'absence de fondement.

Lawrence Olivier, « L'hypothèse postmoderniste sur le "redéploiement des valeurs" : transcendance et ordre social ». *Religiologiques*, 19, (1999) : 139-156.

<sup>60</sup> L'opposition du « normal » et du « pathologique » n'est plus employée aujourd'hui, mais l'approche fonctionnaliste est toujours vouée à observer les faits sociaux à partir du critère de la reproduction de la société. Plutôt que « pathologique », on dira « dysfonctionnel » ou « anomique » un fait social qui tend à détruire le lien social.

Émile Durkheim, « Règles relatives à la distinction du normal et du pathologique », dans *Les règles de la méthode sociologique*. (France : Presses Universitaires de France, 2013), 47-75.

interprété en fonction de l'ordre, du lien social, qu'il produit. Un événement peut certes être fondateur d'ordre social, mais l'attribution du qualificatif « fondateur » à un événement se fait toujours *a posteriori*. C'est parce que le discours intègre l'événement et lui assigne une place dans son ordonnancement du monde qu'un événement devient fondateur. Il y a une différence entre une pensée de l'ordre et une pensée de l'événement. L'événement ne produit pas nécessairement de l'ordre; la nécessité vient après, elle est le résultat d'une pratique discursive qui a comme effet de maîtriser l'événement. La pensée durkheimienne omet que l'ordre est une pratique discursive répétée. C'est parce qu'on *dit* un ordre quelconque qu'on *fait* de l'ordre. Et lorsque la théorie dit qu'un ordre (ou que l'ordre en général) est nécessaire et inhérent au social, la théorie voile l'acte de langage par lequel elle produit elle-même de l'ordre.

Si on dévoile la puissance créatrice du langage à l'œuvre dans l'activité de théorisation, la théorie n'est plus un outil conceptuel séparé du monde qu'elle tente de rendre compte; elle est un discours qui participe à la production de ce monde. Le fait que cette production cosmologique soit voilée est concomitant d'une dépossession du langage. Parce que l'ordonnancement du monde est projeté comme principe nécessaire immanent à la société, la parole est privée de sa capacité à mettre en jeu un cosmos. Autrement dit, le sujet ordonnateur est la société et non un sujet parlant. Et la société, pour Durkheim, apparaît nécessairement sous le signe de la dépossession. Il ne peut y avoir société que si celle-ci prend conscience d'elle-même dans une représentation séparée de l'usage : le sacré. Une représentation « séparée de l'usage » signifie pour nous « séparée d'un usage linguistique », d'une parole qui soulève un monde en se proférant, et dont chaque répétition offre des possibilités de variations infinies. Si l'on reprend les termes de sacré/profane de Durkheim, une réappropriation du langage est synonyme de profanation.<sup>61</sup> Si la sacralisation consiste à retirer de l'usage, la

---

<sup>61</sup> Giorgio Agamben, « Éloge de la profanation », dans *Profanations*. (France : Éditions Payot & Rivages, 2006), 95-122.

profanation est le mouvement inverse qui consiste à faire usage de ce qui a été séparé. Pour Durkheim, le politique est institué par une dépossession fondatrice : il n'y a du commun que si ce commun est retiré de l'usage. Au contraire, une politique de la parole vivante commence lorsque le commun est activé dans des usages, lorsqu'il est disponible à la variation et donc à la création. Le fait que l'acte de discours du sociologue-scientifique soit voilé n'est pas étranger au fait que le contenu de la théorie ne reconnaisse pas l'action de sujets parlants. Dans les deux cas, il y a un effacement de l'énonciateur au profit de l'autorité du référent « société ».

### 1.2.2 Le charisme de la parole

L'effervescence collective primordiale chez Durkheim précède toute représentation. C'est un état pré-linguistique où les forces collectives sont immanentes et traversent sans médiation chaque conscience individuelle. Le passage de l'effervescence collective à des représentations collectives (le passage de l'immanence à la transcendance) reste mystérieux chez Durkheim. Ce passage s'effectue quasi miraculeusement. Weber nous permet de le penser plus précisément. Sa méthode idéal-typique construit des types qui ne se retrouvent jamais exactement dans la réalité empirique, certes, mais ce qui nous importe ici, c'est que cette méthode construit des types qui parlent. Le magicien, le prophète ou le prêtre sont producteurs de discours : discours qui intègrent, gèrent, canalisent les forces collectives et qui permettent la traduction de ces forces en représentations collectives. Je m'attarderai à l'idéal-type du prophète, car, selon la typologie weberienne, le prophète est porteur d'une parole créatrice qui ouvre la possibilité d'un fondement d'un nouvel ordre symbolique. C'est cette vertu créatrice du discours prophétique qui retiendra mon attention.

L'idéal-type du prophète est caractérisé par un charisme personnel. Le charisme renvoie dans la typologie weberienne à un type de domination. Avant d'aborder

directement l'idéal-type du prophète, il convient donc de faire un détour par le concept de domination charismatique et sa place au sein d'une typologie des dominations. Weber entend par « domination » : « la chance, pour des ordres spécifiques (ou pour tous les autres), de trouver obéissance de la part d'un groupe déterminé d'individus. »<sup>62</sup> Plus loin, il précise que « l'«obéissance» signifie que l'action de celui qui obéit se déroule, en substance, comme s'il avait fait du contenu de l'ordre la maxime de sa conduite »;<sup>63</sup> la domination comporte donc toujours « un minimum de volonté d'obéir ».<sup>64</sup> On voit que la domination chez Weber ne renvoie pas (ou peu) à une *répression*, mais plutôt à une *production* de volonté d'obéir, ce qui nous rapproche de la conception foucaldienne du pouvoir. Chez Weber, la domination produit des conduites de vie particulières et légitime ces conduites de vie en les inscrivant à l'intérieur d'un ordre symbolique.

La sociologie compréhensive de Weber s'intéresse au sens que les agent-e-s attribuent à leur activité, autrement dit à la rationalité à l'œuvre dans l'activité, considérant qu'agir selon un sens visé consiste à agir rationnellement.<sup>65</sup> Elle ne présuppose pas une prédominance des motifs rationnels dans l'action, mais reconnaît que la rationalité d'une activité est la condition de la compréhension sociologique. La sociologie construit donc des types dont l'action est pleinement rationnelle; types à partir desquels sont comprises des « déviations » irrationnelles empiriques.<sup>66</sup> Le sens visé de l'activité s'inscrit généralement à l'intérieur d'une représentation plus générale d'un « ordre légitime ».<sup>67</sup> L'orientation de l'activité sociale selon un ordre légitime produit de la régularité. C'est cette régularité de l'activité sociale que la sociologie se donne les moyens de mettre en lumière. On comprend donc qu'une domination régularise

---

<sup>62</sup> Max Weber, *Économie et société 1. Les catégories de la sociologie*. (Paris : Plon, 1995), 285.

<sup>63</sup> *Ibid*, p. 288.

<sup>64</sup> *Ibid*, p. 285.

<sup>65</sup> *Ibid*, p. 28-29.

<sup>66</sup> *Ibid*, p. 31-32.

<sup>67</sup> *Ibid*, p. 64.

l'activité sociale en produisant une représentation d'un ordre légitime à l'intérieur duquel des conduites de vie peuvent s'insérer. Je retiens deux conséquences importantes de cette sociologie. D'une part, la rationalité ne renvoie pas à une Raison; la rationalité est seulement un rapport formel entre une activité et un sens visé. D'autre part, une rationalité est toujours le résultat d'une domination; le sens visé d'une activité est l'objet de discours de légitimation qui permettent d'inscrire l'activité sociale dans un ordre légitime. Cette production discursive est socialement située et son contenu sert toujours à légitimer la condition d'un ordre (*stand*)<sup>68</sup> particulier. Finalement, cette production discursive est non seulement conditionnée par ses destinataires, mais aussi par des discours de légitimation concurrents.

Contrairement aux dominations légale et traditionnelle, qui sont des dominations quotidiennes qui s'inscrivent dans le temps, la domination charismatique est extraordinaire; elle agit en rupture avec le quotidien et l'ancien ordre symbolique. La domination charismatique se légitime en vertu d'un charisme personnel attribué à un leader charismatique. Weber définit le charisme comme « la qualité extraordinaire (...) d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels ».<sup>69</sup> Il précise plus loin que de déterminer la réalité objective du caractère surnaturel du charisme importe peu au sociologue. Le sociologue s'intéresse seulement au fait que des adeptes reconnaissent ce caractère surnaturel.<sup>70</sup> La domination charismatique trouve donc ultimement sa légitimité dans la reconnaissance, de la part des adeptes, de l'autorité charismatique du leader.

---

<sup>68</sup> « Ordre » est ici une traduction de « *stand* » : à ne pas confondre avec l'ordre au sens d'un « ordre légitime » ou « ordre symbolique ». Un ordre (*stand*) renvoie à un groupement d'individus autour de pouvoirs, d'intérêts qui ne sont pas strictement matériels, mais qui relèvent d'une condition commune, c'est-à-dire d'« un privilège positif ou négatif de *considération* sociale » (*Ibid*, p. 395). En termes bourdieusiens, chez Weber, l'ordre (*stand*) renvoie à un capital symbolique, tandis que la classe renvoie à un capital strictement économique.

<sup>69</sup> *Ibid*, p. 320.

<sup>70</sup> *Ibid*, p. 321.

Dans sa *Sociologie de la religion*, Weber présente le prophète comme l'idéal-type d'une domination charismatique. Le prophète profère un discours en opposition avec l'ordre établi. Il s'oppose donc généralement aux prêtres. Ceux-ci sont des « fonctionnaires » attribués à l'entreprise régulière du culte.<sup>71</sup> La pratique du prêtre est légitimée en fonction d'une tradition sacrée, de l'autorité du passé. On peut dire que le prêtre est un gestionnaire de l'événement fondateur, en gérant les rituels qui actualisent cet événement et les textes sacrés qui le mettent en récit. Weber insiste sur le fait que l'autorité du prêtre ne dépend pas de sa personne; c'est le lien entretenu avec la tradition sacrée qui assure son autorité. C'est cet aspect qui le différencie du prophète, car celui-ci tient son autorité de son charisme personnel.<sup>72</sup> Autrement dit, sa parole est auto-légitimante. Si le prêtre gère un rapport à l'événement, le prophète, lui, fait advenir l'événement dans sa parole. C'est pourquoi la légitimité du prophète ne vient pas d'une référence extérieure, mais ne peut qu'être un effet de la parole elle-même.

La postérité du concept de charisme a été plutôt problématique.<sup>73</sup> Malgré la tentative de ramener le charisme à une reconnaissance sociale pour en faire un véritable concept sociologique, on doit constater que ce concept pose plusieurs problèmes importants, notamment celui de sa scientificité. En effet, mettre l'accent sur la reconnaissance du charisme par les adeptes plutôt que sur les « qualités extraordinaires » du personnage charismatique ne fait que déplacer le problème. Pourquoi, à un certain moment, y a-t-il reconnaissance du charisme? Mobilisant Durkheim, Bourdieu propose une interprétation qui permet de préciser les tenants de cette reconnaissance :

il faut considérer la relation entre le prophète et les disciples laïcs comme un cas particulier de la relation qui s'établit, selon Durkheim, entre un groupe et ses symboles religieux (...). C'est parce qu'il porte au niveau

---

<sup>71</sup> Max Weber, *Sociologie de la religion*. (France : Flammarion, 2013), 125.

<sup>72</sup> *Ibid*, p. 153.

<sup>73</sup> Pour un panorama des différentes interprétations du concept de charisme : Jean-Baptiste Decherf, « Sociologie de l'extraordinaire. Une histoire du concept de charisme ». *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 23, (2010) : 203-229.

du discours ou de la conduite exemplaire des représentations, des sentiments et des aspirations qui lui préexistaient mais à l'état implicite, semi-conscient ou inconscient, (...) que le prophète, cet individu isolé, sans passé, dépourvu de toute caution autre que lui-même (...), peut agir comme une force organisatrice et mobilisatrice.<sup>74</sup>

Ainsi, suivant Bourdieu (et par le fait même, Durkheim), le prophète met en discours des forces collectives qui lui préexistent et permet au sentiment collectif latent de prendre conscience de lui-même. Le prophète est l'interprète d'une réalité sociale qui lui préexiste et permet ainsi de légitimer cette réalité en l'inscrivant à l'intérieur d'un nouvel ordre symbolique.

Tandis que la science en général et la sociologie compréhensive de Weber en particulier cherchent à expliquer leur objet d'étude en en dégagant des régularités, le concept de charisme renvoie à de l'extraordinaire, à des singularités extrêmes qui font rupture avec l'ordre social. Devant ce problème, Bourdieu ramène l'extraordinaire à l'ordinaire. L'aspect extraordinaire du charisme, si gênant pour la scientificité de la sociologie, est ramené à une innovation idéologique qui a comme fonction de légitimer une condition économique et sociale qui, dans les périodes de crise, ne trouve plus sa légitimation dans l'ancien ordre symbolique. Mais, selon moi, le problème reste intact. Bourdieu souligne avec justesse que des forces sociales préexistent à la parole prophétique. Mais la nouveauté qui advient par la parole charismatique n'est pas pour autant expliquée. Le concept de charisme cherche à rendre compte comment de la nouveauté peut advenir de la régularité; comment un nouvel ordre peut émerger d'un ancien. Par la place qu'il tient au sein de la sociologie weberienne, le charisme est un concept-limite qui pointe vers une limite épistémologique. C'est la scientificité de la sociologie qui est en jeu lorsqu'on tente de ramener le charisme à une forme de régulation sociale. On garantit ainsi la possibilité de connaître, c'est-à-dire de dégager des régularités, à expliquer la nouveauté à partir du déjà connu.

---

<sup>74</sup> Pierre Bourdieu, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber ». *Archives Européennes de Sociologie*, 12, (1971) : 15.

Certes, le charisme est une domination, et il n'a pas de doute que la domination charismatique agit comme justification idéologique de conditions sociales particulières, comme avancé par Bourdieu. Mais ce qui est intéressant dans ce concept, c'est qu'il renvoie à une parole qui crée de la nouveauté. Dans la bouche du prophète, le langage se fait événement. La parole charismatique est une prise en charge de la création cosmologique dans l'ici et le maintenant de l'acte de parole. Et le retour à la puissance créatrice du langage s'effectue généralement durant les périodes de crise, c'est-à-dire des moments où le sens disponible ne permet pas de rendre compte de l'expérience.<sup>75</sup> La nécessité de créer du sens, de réorganiser l'ordre symbolique, produit un contexte propice à laisser filer les virtualités du langage, à ouvrir les possibilités de nouveaux mondes.

La domination produit toujours une forme de méconnaissance : méconnaissance de l'arbitraire de la domination.<sup>76</sup> C'est ainsi que la parole charismatique devient justification idéologique. La parole charismatique est un type de domination parce qu'elle voile l'origine de sa création : le langage. Le fait qu'une parole vivante produise activement un monde reste voilé à ceux qui sont dominés. C'est pourquoi il peut y avoir d'un côté, un leader charismatique qui détient l'autorité de la parole, et de l'autre, des adeptes qui croient en cette parole, car la puissance créatrice du langage pleinement dévoilée rendrait la production cosmologique accessible à tous les parlants. C'est aussi pourquoi la parole charismatique peut fonder un nouvel ordre. Le nouvel ordre symbolique proféré par le prophète doit apparaître de manière objective et nécessaire

---

<sup>75</sup> Schmuël Trigano, *Qu'est-ce que la religion? La transcendance des sociologues*. (France : Flammarion, 2001), 102.

<sup>76</sup> « [L]es schèmes de pensée et de perception qui sont constitutifs de la problématique religieuse ne peuvent produire l'objectivité qu'ils produisent qu'en produisant la méconnaissance des limites de la connaissance qu'ils rendent possible (...) et de l'arbitraire de la problématique, système de questions qui n'est pas mis en question. »

Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux ». *Revue française de sociologie*, XII (2), (1971) : 311.

pour se fonder durablement. La routinisation du charisme n'est possible que si l'ordre symbolique proféré par le prophète peut être séparé de la parole qui l'a fait naître.<sup>77</sup> Encore une fois, on retrouve de manière concomitante à l'effet de voilement, un effet de dépossession. Le fondement d'un nouvel ordre est le résultat d'une séparation de la puissance de création cosmologique. Cette puissance, originellement incarnée dans une personne, doit être séparée de l'usage pour fonder un ordre durable. Cette sphère séparée de l'usage est pensée en termes de tradition sacrée (domination traditionnelle), ou de légalité de règlements impersonnels (domination légale).<sup>78</sup> Dans les deux cas, ce qui importe pour Weber, c'est que l'autorité se dépersonnalise, ce qui signifie que l'autorité n'est plus située dans une parole vivante.

\*

Qu'en est-il du discours de Weber, de son geste théorique? La méthode des idéal-types de Weber affirme pleinement son caractère construit. Contrairement à Durkheim, il n'y a pas confusion entre le signifié et le référent; la théorie produit des types dont la signification est clairement différenciée de ce à quoi ils réfèrent : une réalité empirique jamais exactement adéquate à la théorie. Ce décalage entre le constructivisme du théoricien et la réalité empirique rend visible ce que *fait* Weber.

Weber s'intéresse au sens qui oriente l'action, sens qui est organisé au sein d'un système de valeurs. Sa démarche scientifique lui interdit pourtant de légiférer sur la valeur des valeurs, pour reprendre une expression nietzschéenne.<sup>79</sup> Même la valeur de sa propre activité scientifique n'est pas scientifiquement démontrable, de sorte que la science est une valeur parmi d'autres dans le « polythéisme » des valeurs que constitue la vie sociale.<sup>80</sup> Autrement dit, la valeur de la science est sans fondement ultime et

---

<sup>77</sup> Sur la routinisation du charisme :

Max Weber, *Économie et société 1. Les catégories de la sociologie*. (Paris : Plon, 1995), 326-336.

<sup>78</sup> *Ibid*, p. 289.

<sup>79</sup> Max Weber, « Le métier et la vocation de savant », dans *Le savant et le politique*. (France : Plon, 1963), 71-122.

<sup>80</sup> *Ibid*, p. 106.

Weber fait le choix de la science tout en étant conscient que ce choix n'est pas justifiable par une référence à une quelconque valeur absolue. Cette posture produit une théorie qui reste généralement descriptive. Contrairement à Durkheim, la théorie webérienne ne produit pas (ou très peu) de nécessités qui donnent à la science un caractère normatif. Par exemple, lorsque Weber aborde la routinisation du charisme, sa posture est celle d'un sociologue qui observe que la tendance générale du charisme est celle d'une routinisation. Il ne fait pas de la routinisation une condition absolument nécessaire à tout ordre social; Weber se garde une réserve quant au passage du descriptif au prescriptif. La réalité sociale offre certes à l'observateur des régularités, mais le sociologue ne se prononce pas à savoir si ces régularités épuisent les possibilités de la vie sociale.

La question qui traverse l'œuvre de Weber est celle du processus de rationalisation de la modernité. C'est à l'aune de cette question (qui devient parfois un biais ethnocentrique) qu'il interroge les différentes conceptions du monde, cherchant à savoir lesquelles favorisent ou non une rationalisation du monde. Faisant du besoin de sens un moteur de la production discursive, les analyses de Weber sur la rationalisation montrent que celle-ci va de pair avec une raréfaction du sens. La prédominance d'une rationalité en finalité évacue toute légitimation d'activités fondées sur des valeurs.<sup>81</sup> Le constat de Weber sur la modernité est beaucoup plus pessimiste que celui de Durkheim. Le processus de rationalisation tend à priver l'activité sociale d'un sens unifié, ce qui offrirait un terreau propice à l'apparition de prophètes, créateurs de valeurs pouvant donner un sens unifié à l'activité sociale. Même si ces conjectures ont été confirmées par la montée des totalitarismes avec leurs chefs charismatiques, ce ne sont que des conjectures dont la science n'a pas le pouvoir de confirmer ou d'infirmer :

---

<sup>81</sup> La rationalité en finalité consiste à ajuster rationnellement les moyens en vue d'une fin. Elle est opposée à une rationalité en valeurs qui renvoie à « la croyance en la valeur *intrinsèque* inconditionnelle (...) d'un comportement déterminé qui vaut pour lui-même et indépendamment de son résultat ». Max Weber, *Économie et société 1. Les catégories de la sociologie*. (Paris : Plon, 1995), 55.

Nul ne sait plus qui va habiter ce carcan [le capitalisme] et si nous connaissons, au terme de cette terrible évolution, des prophètes entièrement nouveaux ou une puissante renaissance de conceptions anciennes et d'idéaux du passé, *ou* – si aucune de ces deux hypothèses ne se vérifie – une pétrification mécanisée, drapée dans une sorte de suffisance malade.<sup>82</sup>

Pour résumer, Weber assume pleinement le fait que la théorie soit une construction jamais complètement adéquate au réel. Cependant, il refuse à son geste théorique la possibilité d'agir sur le monde et, comme de fait, sa posture épistémologique de tendance plutôt relativiste l'empêche de proposer une réponse fondationnelle au problème moderne du fondement. Ce problème est certes rendu visible par l'enjeu de la rationalisation, mais le sociologue ne propose aucune solution. Si la théorie de Weber refuse de se fonder elle-même, et par là d'offrir un fondement viable à une société moderne en perpétuelle crise, elle agit néanmoins, ne serait-ce qu'en produisant une interprétation de la modernité en termes de rationalisation, de raréfaction du sens et des problèmes de légitimation que cela entraîne. Autrement dit, la modernité est problématisée, mais la théorie n'offre aucune solution au problème.

### 1.3 Le problème du fondement en sciences des religions

Ces deux coups de sonde permettent de dégager une manière commune de théoriser le religieux en termes de fondement. Comme il a été mentionné plus haut, la naissance de la sociologie est intimement liée à la modernité, ce qui incite à interpréter ces manières de théoriser le religieux comme une conception essentiellement moderne du religieux, ou du moins comme une conception du religieux qui répond à un problème moderne. L'exercice aurait pu être appliqué à d'autres auteurs, ce qui aurait certainement apporté des variantes, mais je crois qu'à partir de Durkheim et Weber, on peut dégager une

---

<sup>82</sup> Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. (France : Flammarion, 2002), 301-302.

problématique du fondement qui est aussi présente dans beaucoup d'autres efforts de théorisation du religieux.<sup>83</sup>

Au fondement d'un cosmos, il y a un geste instituant qu'on pourrait qualifier de performatif. Chez Durkheim, ce geste est compris comme le passage d'une effervescence collective à des représentations collectives dans lesquelles une société prend conscience d'elle-même, passage qui institue un monde. Chez Weber, la parole charismatique du prophète a la puissance d'instituer un nouveau monde qui concurrence l'ancien, ayant comme seule légitimité le charisme, que j'ai interprété comme l'événement du langage. Dans les deux cas, l'effervescence collective et le charisme sont des concepts-limites qui renvoient à l'événement, en tant que point aveugle de la théorie. L'événement est puissance de création. Pris en charge dans le discours, il devient une force instituante qui organise, hiérarchise, ordonne, bref, produit un monde.

La parole est toujours en excès par rapport à ce qu'elle dit. Le langage est travaillé par une virtualité, puissance de création de mondes possibles : ce qui implique qu'instituer un monde, c'est aussi instituer une limite entre le monde institué et tous les autres mondes possibles. Selon Jacques Pierre, la fonction du religieux consiste à gérer cette limite, de sorte que le religieux fonde le langage en limitant sa virtualité :

Pour sauvegarder cette ouverture entre le Même et l'Autre sans qu'ils ne passent l'un dans l'autre, la culture doit pouvoir exercer une forme de confinement à l'égard de cette virtualité; elle doit pouvoir faire cercle autour du domaine du pensable pour en faire un monde. Or c'est sur cet horizon du monde que campe le religieux. C'est sa fonction que de fonder le langage humain en lui permettant d'intégrer l'expérience de sa propre limite.<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> Je pense entre autres à Mircea Eliade, Georges Bataille, Roger Caillois, Peter Berger et Thomas Luckmann, ou René Girard par exemple.

<sup>84</sup> Jacques Pierre, « La stratification du religieux ». *Revue du MAUSS permanente*, (En ligne <<https://journal.dumauss.net/?La-stratification-du-religieux-1165>>, 2014). Consulté le 16 mars 2017.

Le rituel et le mythe sont les moyens par lesquels le religieux gère cette limite. Pour ne pas se pétrifier, le monde a besoin d'actualiser la puissance créatrice de l'événement fondateur; à l'opposé, pour assurer une stabilité et ne pas être détruit par l'excès de virtualité, le religieux doit maintenir à distance l'événement fondateur. Le religieux gère la proximité et la distance par rapport à l'événement.<sup>85</sup> Ainsi, la puissance créatrice de l'événement dégagé chez Durkheim et Weber n'est qu'un moment du fondement. Car l'institution d'un cosmos nécessite une mise à distance de l'événement fondateur, processus qui est abordé comme la séparation sacré/profane chez Durkheim et comme la routinisation du charisme chez Weber.

Le cadre théorique adopté contient le postulat qu'un monde est constamment accessible aux sujets parlants et que la limite du dicible et de l'indicible peut toujours potentiellement être déplacée à chaque réitération de la parole. Ce cadre théorique a pu ainsi montrer que le fondement consiste à séparer les sujets parlants de la puissance de leur parole. Aussi, dans cette perspective, le discours selon lequel le fondement est nécessaire pour instituer un monde commun est considéré comme un acte de langage qui a comme effet de produire lui-même du fondement. On peut certes reconnaître une fonction fondatrice au religieux, mais la théorie bascule au prescriptif lorsqu'elle affirme la *nécessité* du fondement. Cette nécessité du fondement est un effet de langage qui dépossède le sujet parlant de la puissance de sa parole. Autrement dit, le discours sur le fondement se fonde lui-même en postulant la nécessité du fondement.

On peut certes tenir un discours non fondationnel sur le religieux tout en comprenant le religieux comme fondement (comme l'a fait Weber par exemple). La question qui motive ce travail, cependant, est de savoir si l'on pourrait penser le religieux autrement qu'en termes de fondement, c'est-à-dire, conformément au cadre théorique adopté, un religieux qui ne serait pas défini par la privation de l'usage, mais au contraire qui se

---

<sup>85</sup> Jacques Pierre, « Le religieux et le fondement du politique ». *Tangence*, 63, (2000) : 22-26.

définirait par la variation dans des usages transformateurs et émancipateurs (émancipation est ici synonyme de réappropriation). C'est cette question qui nous mène vers Nietzsche, car non seulement Nietzsche pense le problème moderne de perte de transcendance (la mort de Dieu), mais tout son effort vise à dépasser ce problème par la réappropriation de la création cosmologique.

## CHAPITRE II

### UN NOUVEAU LANGAGE

*Souffler, respirer, signifie en effet faire cette expérience : ce qui nous contient, l'air, devient contenu en nous et, à l'inverse, ce qui était contenu en nous devient ce qui nous contient. Souffler signifie être immergé dans un milieu qui nous pénètre avec la même intensité avec laquelle nous le pénétrons.<sup>86</sup>*

#### 2.1 Critique nietzschéenne du langage

La question du fondement sera abordée chez Nietzsche à partir de sa conception du langage. Tout comme Weber, Nietzsche comprend la modernité comme un processus qui a sapé sa propre possibilité de se fonder et pense la modernité comme crise du fondement. Cette impossibilité du fondement apparaît comme un dévoilement des conditions de création cosmologique, création dont le médium principal est le langage.

Avant d'aborder le statut du « nouveau langage »<sup>87</sup> de Nietzsche et de réfléchir à la nécessité de sa nouveauté pour l'entreprise philosophique, définissons d'abord les critiques que Nietzsche adresse au langage philosophique traditionnel. J'aborderai la conception nietzschéenne du langage en tant qu'instrument de simplification nécessaire

---

<sup>86</sup> Emanuele Coccia, *La vie des plantes*. (Paris : Payot & Rivages, 2016), 23-24.

<sup>87</sup> *PBM*, §4.

à la conservation de la vie, puis la critique nietzschéenne menant au refus du langage-vérité au profit d'un langage qui affirme pleinement son effet créateur.

### 2.1.1 Le langage comme falsification

Dans un texte de jeunesse, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Nietzsche pose les bases de sa critique qui se déploiera ensuite de manière constante dans l'ensemble de son œuvre. Il y définit le langage comme étant essentiellement métaphorique : « Qu'est-ce qu'un mot ? La transposition sonore d'une excitation nerveuse. »<sup>88</sup> Entre le mot et l'excitation, il y a un abîme qui empêche de les penser en rapport d'adéquation. Les mots sont des métaphores de notre perception des choses; métaphores qui induisent de nombreuses distorsions dans notre appréhension de la réalité. Le mot devient immédiatement concept, dans la mesure où il acquiert une indépendance vis-à-vis de l'excitation toujours singulière, pour renvoyer à une expérience générique. Des perceptions semblables sont traduites dans le concept comme étant identiques: « Tout concept surgit de la postulation de l'identité du non-identique. »<sup>89</sup> La vérité est définie comme l'oubli de cette falsification originelle : « les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores usées qui ont perdu leur force sensible ».<sup>90</sup> La vérité est un oubli de l'origine métaphorique du langage, elle est une réification de la métaphore. Plus précisément, l'oubli de la métaphore concerne l'acte créateur par lequel l'humain crée un monde : « c'est seulement le fait que l'homme oublie qu'il est un sujet et certes un sujet agissant *en créateur et en artiste* qui lui permet de vivre en bénéficiant de quelque paix, de quelque sécurité et de quelque logique. »<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> Friedrich Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. (France : Gallimard, 2009), 11.

<sup>89</sup> *Ibid.* p. 13.

<sup>90</sup> *Ibid.* p. 14.

<sup>91</sup> *Ibid.* p. 17.

Le langage est donc d'abord compris comme *falsification*. Il produit des illusions de stabilité dans un monde en constant devenir. Nietzsche refuse toute fonction représentative au langage. Le langage ne dit pas le monde; il crée un monde en produisant des illusions d'identités, ou mieux, des « fictions régulatrices ». <sup>92</sup> Nietzsche reconnaît que la création de choses stables identiques à elles-mêmes favorise la conservation de l'espèce. <sup>93</sup> Fonction essentielle à sa survie, la capacité d'*assimilation* de l'humain consiste à comprendre la nouveauté à partir de l'ancien. <sup>94</sup> Cette fonction de conservation est nécessaire autant à l'échelle du corps individuel que de la société. Par exemple, pour Nietzsche, les vérités apparaissent avec la vie sociale. <sup>95</sup> En tant qu'illusions suscitant un accord commun, les vérités partagées par un groupe sont celles qui servent essentiellement sa conservation. Ce ne sont pas le mensonge et l'illusion qui sont châtiés, combattus par une société, mais seulement certains mensonges qui sont néfastes à sa conservation. Les vérités ne sont donc pas un rapport d'adéquation entre le langage et le monde; elles manifestent plutôt les conditions d'existence particulières à une forme de vie (un type de corps ou de société). L'instinct de vérité a une origine grégaire, mais plus fondamentalement, la conscience et le langage (pour Nietzsche, la conscience apparaît dans et par le langage) sont originellement liés à un « instinct de troupeau », expression péjorative utilisée par Nietzsche qui renvoie à une volonté de se rassembler dans un processus d'homogénéisation qui aplanit les différences. <sup>96</sup>

---

<sup>92</sup> *GS*, §344.

<sup>93</sup> Le thème de la fonction conservatrice des rapports d'identité traverse l'œuvre de Nietzsche. Mentionnons : *PBM*, §3; *GS*, §76, 110, 111.

<sup>94</sup> Le concept d'« assimilation », comme plusieurs autres concepts de Nietzsche, est emprunté à la biologie. Pour une analyse stimulante du lien entre la pensée de Nietzsche et la biologie de son époque, voir : Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie*. (Paris : Presses Universitaires de France, 2001).

<sup>95</sup> Friedrich Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. (France : Gallimard, 2009), 10.

<sup>96</sup> « La nature de la *conscience animale* implique que le monde dont nous pouvons avoir conscience n'est qu'un monde de surfaces et de signes, un monde généralisé, vulgarisé, — que tout ce qui devient conscient *devient* par là même plat, inconsistant, stupide à force de relativisation, générique, signe, repère pour le troupeau, qu'à toute prise de conscience est liée une grande et radicale corruption, falsification, superficialisation et généralisation. » (*GS*, §354)

La critique de Nietzsche porte d'abord sur la naïveté des philosophes qui n'interrogent pas leur instrument de travail : le langage. Parmi les illusions d'identités produites par le langage, celle d'un sujet souverain identique à lui-même fait l'objet de critiques récurrentes dans de nombreux aphorismes. Pour Nietzsche, l'illusion d'un sujet stable est produite par la structure de notre grammaire. La structure d'une phrase en sujet et prédicat produit l'illusion d'un sujet qui agit et donc d'une cause de l'action située dans le sujet. Cette structure grammaticale est en quelque sorte une condition de possibilité de la moralisation chrétienne de l'acte : la morale chrétienne conçoit non seulement un sujet comme cause de l'acte, mais un sujet libre et responsable.

Car, tout comme le peuple sépare la foudre de son éclat, et prend ce dernier pour *l'action*, pour l'effet d'un sujet qui s'appelle la foudre, de même la morale du peuple sépare la puissance des manifestations de la puissance, comme s'il y avait derrière le puissant un substrat indifférent qui *serait libre* de manifester la puissance ou de ne pas le faire. Mais un tel substrat n'existe pas; il n'existe aucun "être" derrière l'agir, le faire, le devenir; l'"agent" est un ajout de l'imagination à l'agir, car l'agir est tout.<sup>97</sup>

Cette critique du sujet comme cause de l'acte est importante pour plusieurs raisons. Elle s'inscrit d'abord dans une multiplication de procédés visant à dépasser la morale chrétienne. « Dieu est mort », mais l'ombre de Dieu<sup>98</sup> continuera encore longtemps de se manifester dans la culture occidentale de diverses manières, notamment dans une morale du libre arbitre qui s'enracine ultimement dans une croyance en une illusion produite par la grammaire : « Je crains bien que nous ne nous débarrassions jamais de Dieu, puisque nous croyons encore à la grammaire... ».<sup>99</sup> Ensuite, plus fondamentalement, cette critique d'abord négative d'un sujet illusoire repose sur une affirmation qui nous mène au cœur de la pensée nietzschéenne : « l'agir est tout ». J'aurai l'occasion de revenir sur cette hypothèse centrale du monde comme volonté de

<sup>97</sup> *GM*, I, §13. À propos de l'illusion grammaticale du sujet, voir aussi : *PBM*, §17.

<sup>98</sup> *GS*, §108.

<sup>99</sup> *CI*, « La "raison" dans la philosophie », §5.

puissance;<sup>100</sup> par rapport à la problématique du sujet, disons seulement que celui-ci n'est plus conçu comme cause, mais comme effet.<sup>101</sup> L'identité du sujet est le résultat d'un acte (de langage); elle n'est jamais conçue comme une donnée de départ, mais comme l'effet d'un agir plus fondamental. Aussi, l'identité n'est-elle jamais absolument réalisée, elle est sans cesse à (re)conquérir. Ce geste de conquête de l'identité est conçu par Nietzsche comme un acte d'assimilation, ou aussi de *domination*, qui consiste à créer activement un monde habitable dans lequel l'humain se reconnaît. Finalement, la critique de Nietzsche est dirigée vers l'oubli de cet acte de création qui donne l'illusion que l'identité du sujet est une donnée primordiale.

Pour finir, la critique nietzschéenne du langage est celle d'un philologue.<sup>102</sup> Nietzsche interprète la réalité comme un texte et exige des philosophes-interprètes de maîtriser l'art de bien lire. Cet art répond à une exigence de base : le respect du texte. Interpréter le texte de la réalité sans regard critique sur notre langage revient à projeter des catégories humaines (« trop humaines ») sur le texte : la connaissance ainsi produite n'est rien d'autre qu'une tautologie.<sup>103</sup> Plus une interprétation est élevée (c'est-à-dire qu'elle est la manifestation d'une force ascendante, abondante, d'une santé vitale), plus elle a la capacité d'accueillir la nouveauté, la complexité, la multiplicité du devenir en son sein. Car le texte de la réalité est un événement et l'interprète se doit de faire résonner l'événement dans son langage. Si le langage, tel que mentionné précédemment, est essentiellement un instrument de simplification, une interprétation

---

<sup>100</sup> Pour une discussion approfondie sur la vie comme volonté de puissance, voir le chapitre III.

<sup>101</sup> La confusion entre la cause et l'effet est une erreur critiquée à maintes reprises par Nietzsche. Voir : *CI*, « Les quatre grandes erreurs », §1-2.

<sup>102</sup> Rappelons que Nietzsche a une formation de philologue. Cet arrière-plan philologique ne disparaîtra jamais de ses réflexions. Patrick Wotling considère d'ailleurs l'activité philologique comme métaphore servant de clé d'interprétation pour l'entièreté de l'œuvre nietzschéenne.

Patrick Wotling, « La philologie comme métaphore fondamentale », dans *Nietzsche et le problème de la civilisation*. (Paris : Presses Universitaires de France, 1995), 39-52.

Céline Denat, « De la méthode de la philologie à la philologie comme méthode », dans « *L'art de bien lire* » *Nietzsche et la philologie*, sous la dir. de Jean-François Balaudé et Patrick Wotling. (France : Vrin, 2013), 130-152.

<sup>103</sup> *GS*, §112, 355; *PBM*, §5.

rigoureuse du texte de la réalité devra donc créer un nouveau langage capable d'exprimer le mouvement du texte interprété.

### 2.1.2 Critique de la volonté de vérité

Le nouveau langage de Nietzsche est l'expression d'une nouvelle vision de la philosophie dont la vérité ne constitue plus l'enjeu principal. Nous avons vu que, pour Nietzsche, la vérité n'est pas une adéquation entre un énoncé et un fait, mais plutôt une expression d'une condition de vie; est considéré comme vrai ce qui contribue à la conservation d'une forme de vie. La « vérité » est une vieille illusion dont la puissance créatrice originelle a été oubliée, une illusion sclérosée, réifiée. « Vérité » et « illusion » ne sont donc pas fondamentalement opposées. Lorsque Nietzsche parle d'« illusions », il ne leur oppose aucune autre réalité sous-jacente; « vérités » et « illusions » sont deux manières de parler de l'*apparence* (ou de l'interprétation), d'un monde de surfaces auquel Nietzsche n'oppose aucune profondeur.<sup>104</sup> La pensée de Nietzsche est un monisme : le refus de la notion traditionnelle de « vérité » implique aussi l'abandon de notions d'illusion, de mensonge, de phénomène en tant que concepts traditionnellement opposés à la « vérité » ou à la « chose en soi ».<sup>105</sup>

Fondamentalement, pour Nietzsche, la vérité relève d'une question morale. Pourquoi le vrai a-t-il plus de valeur que le non-vrai? La volonté de vérité implique un jugement de valeur contre l'apparence et le changement au profit d'une vérité essentielle.

---

<sup>104</sup> Le thème du « monde de l'apparence » est présent dès *La naissance de la tragédie*. Nietzsche utilisera ensuite davantage le terme d'« interprétation » pour signifier son refus du dualisme apparence/vérité. Dans son « Essai d'autocritique », il parle de son premier livre comme d'« une philosophie qui ose reconduire et réduire la morale elle-même au monde de l'apparence, et non pas seulement à l'ordre des "apparences" entendues comme "phénomènes" (au sens technique et idéaliste du terme), mais bien plutôt à l'ordre des "illusions", en tant qu'apparence, chimère, erreur, interprétation, réarrangement, art. » (*NT*, « Essai d'autocritique », §5)

<sup>105</sup> *PBM*, §2, 34; *GS*, §54; *CI*, « Comment le "monde-vérité" devint enfin une fable », §1-6.

De fait, nous nous sommes longuement arrêtés face à la question de la cause de cette volonté, – jusqu'à ce qu'enfin nous nous trouvions complètement immobilisés face à une question encore plus fondamentale. Nous interrogeâmes la *valeur* de cette volonté. À supposer que nous voulions la vérité : *pourquoi pas plutôt la non-vérité?*<sup>106</sup>

La question de la valeur de la vérité mène au problème fondamental de Nietzsche, celui de la valeur des valeurs.<sup>107</sup> Nous avons vu que le langage produit un monde habitable. Ce monde ne se constitue pas seulement de rapports d'identités, mais aussi de valeurs organisées en hiérarchie. Le langage est le médium par excellence dans lequel se cristallisent des évaluations ancestrales. Tout comme les rapports d'identités produits par le langage, les jugements de valeurs n'ont aucun fondement hors du sujet créateur. Autrement dit, les valeurs sont le résultat d'un *acte* d'évaluation. Cet acte de création qui produit sans cesse de l'apparence, qui interprète, qui évalue, bref qui produit des fictions – même la fiction d'un sujet comme cause de la création – cet acte renvoie à l'activité fondamentale de la vie. « La vie vise à l'apparence, je veux dire à l'erreur, la tromperie, la dissimulation, l'aveuglement, l'aveuglement de soi. »<sup>108</sup> La volonté de vérité postule ainsi un autre monde que celui de la vie comme création continue d'apparences. Si l'on revient au problème de la valeur de la vérité, pour Nietzsche, la volonté de vérité exprime un état de faiblesse, c'est-à-dire qu'elle renvoie à des forces qui n'arrivent plus à s'affirmer elles-mêmes comme puissances créatrices d'apparences. La création d'un autre monde (un « monde-vérité») est certes aussi une création de la vie, mais elle manifeste une vie épuisée qui a besoin de s'appuyer sur une autorité extérieure, une vie qui ne *commande* plus, qui ne se reconnaît plus comme autorité créatrice.<sup>109</sup> Nous avons dit que la vérité est l'expression d'une condition de vie. Précisons que, pour Nietzsche, la valorisation de la vérité est l'expression d'une condition de vie déclinante. La vérité sert la conservation de la vie, mais la vie abondante, manifestation d'une grande santé, n'est pas fondamentalement orientée vers

<sup>106</sup> *PBM*, §1. Sur le problème de la valeur de la vérité, voir aussi : *GM*, III, §24-27; *GS*, §344.

<sup>107</sup> *GM*, « Avant-propos », §3, 6.

<sup>108</sup> *GS*, §344.

<sup>109</sup> *PBM*, §207; *GS*, §347.

sa conservation,<sup>110</sup> mais plutôt vers sa perte dans la création. Créer signifie s'auto-dépasser, devenir-autre et donc se perdre soi-même en tant qu'identité stable. En résumé, la vie est le critère nietzschéen permettant d'évaluer la valeur des valeurs. Ce critère permet de comprendre la culture comme symptômes d'états physiologiques, symptômes que le philosophe-médecin se donne comme tâche d'interpréter en termes de santé ou de maladie, de force ou de faiblesse.

Bien que Nietzsche admire l'esprit scientifique pour sa rigueur, sa probité et sa capacité à remettre constamment en question les croyances établies, la science reste un instrument au service d'une tâche plus élevée, celle d'un artiste-législateur qui prend en charge la création de son monde et qui légifère sur la valeur de ces créations.<sup>111</sup> C'est pour cette raison que Nietzsche considère l'art comme une activité plus élevée : « l'art, entendu comme la *bonne* disposition envers l'apparence ». <sup>112</sup> Le modèle de l'art est souvent utilisé par Nietzsche pour parler de créations au sens élevé du terme. L'art produit des apparences en affirmant pleinement leur caractère illusoire. Tandis que les interprétations malades du monde dévaluent le monde apparent au profit d'un autre monde supérieur, les créations du grand artiste justifient l'existence, sanctifient l'illusion. Nietzsche évoque aussi souvent l'exemple des Grecs qui se créent des dieux afin de diviniser leur propre existence.<sup>113</sup> Cet exemple est significatif, car il permet de relativiser l'athéisme de Nietzsche. Les dieux peuvent être la manifestation d'une grande puissance lorsqu'un peuple prend plaisir à lui-même à travers des projections divines.<sup>114</sup> Les dieux élèvent l'humanité, sanctifient son existence et intensifient sa puissance. On comprend dès lors que la divinité comme manifestation d'une santé vitale doit nécessairement être multiple. Le polythéisme exprime la pluralité de la vie. Les anciens dieux sont *morts de rire* lorsqu'un Dieu s'est proclamé unique, « Et tous

---

<sup>110</sup> *PBM*, §13.

<sup>111</sup> *PBM*, §211; *GS*, §293.

<sup>112</sup> *GS*, §107

<sup>113</sup> *NT*, §3; *GS*, §152; *GM*, II, §23.

<sup>114</sup> *AC*, §16, 18-19.

les dieux se mirent à rire et à vaciller sur leurs sièges et s'écrièrent : "Ce qui est divin, n'est-ce pas justement qu'il y ait des dieux, et non un Dieu?" »<sup>115</sup>

« Le "monde-vérité" et le "monde-apparence", traduisez : le monde *inventé* et la réalité... »<sup>116</sup> Le monde-apparence comme réalité, la réalité comme création continue d'interprétations, de fictions, d'illusions, bref, d'apparences : voilà finalement la nouvelle vérité de Nietzsche. Par un procédé abondamment utilisé, Nietzsche critique le langage de la morale en montrant dans un premier temps qu'il manque d'esprit philologique, c'est-à-dire qu'il nie le texte de la réalité (le devenir); puis, dans un second temps, en le considérant comme un symptôme, dévoilant les types d'instincts à l'œuvre dans l'utilisation des mots.<sup>117</sup> Ainsi, le mot « vérité » est-il la plupart du temps utilisé par Nietzsche avec des guillemets pour signifier la distance entre le mot et son propre discours.<sup>118</sup> Les guillemets servent aussi à montrer que ce sont des mots vides, que ces mots utilisés dans le langage moral ne renvoient à aucune réalité. Mais Nietzsche se réapproprie la vérité – cette fois-ci sans guillemets – en lui donnant une autre signification, qu'on pourrait qualifier d'extra-morale. La vérité nietzschéenne est une vérité tragique qui affirme que toute fixation dans des concepts est une falsification de la vie, que la vie n'a aucune valeur en soi; mais aussi que la vie est créatrice d'apparences, d'identités, de sens et de valeurs. Cette vérité tragique renvoie finalement à une *comédie* cosmique, au sens où la vie *joue* de l'apparence et au sens

---

<sup>115</sup> APZ, « Des renégats », §2.

<sup>116</sup> EH, « Préface », §2.

<sup>117</sup> « Le jugement moral appartient, tout comme le jugement religieux, à un degré de l'ignorance, où la notion de la réalité, la distinction entre le réel et l'imaginaire n'existent même pas encore : en sorte que, sur un pareil degré, la "vérité" ne fait que désigner des choses que nous appelons aujourd'hui "imagination". (...) Mais comme *sémiotique* il reste inappréciable : il révèle, du moins pour celui qui sait, les réalités les plus précieuses sur les cultures et les génies intérieurs qui ne *savaient* pas assez pour se "comprendre" eux-mêmes. La morale n'est que le langage des signes, une symptomatologie : il faut déjà savoir *de quoi* il s'agit pour pouvoir en tirer profit. » (CI, « Ceux qui veulent rendre l'humanité "meilleure" », §1)

<sup>118</sup> Sur l'utilisation des guillemets par Nietzsche, voir :

Éric Blondel, « Les guillemets de Nietzsche : philologie et généalogie », dans *Nietzsche aujourd'hui? II Passions*, sous la dir. de Maurice de Gandillac et Bernard Pautrat. (Paris : Hermann, 2011), 153-178.

où cette comédie appelle le *rire* : « Rire de soi-même comme on devrait rire pour que ce rire soit *l'émanation de la vérité tout entière*, – les meilleurs n'avaient jusqu'à présent pas assez de sens de la vérité pour cela, et les plus doués bien trop peu de génie! »<sup>119</sup> La vérité tragique, dionysiaque de Nietzsche est un *gai savoir*.

On constate donc une tension sous-jacente à la critique nietzschéenne du langage. D'un côté, la vie se manifeste dans le langage, compris comme producteur d'identités, comme instrument de falsification nécessaire à la conservation de la vie; de l'autre, la vie est comprise comme flux, devenir, nouveauté, qui détruit tout fondement stable à partir duquel un monde peut se construire. La vie est fondamentalement en devenir, en même temps d'être productrice de rapports d'identités lui permettant de se conserver. Cette tension entre le devenir et les formes stables, d'abord formulée dans *La naissance de la tragédie* dans le couple Dionysos/Apollon, traverse toute l'œuvre de Nietzsche. Comment comprendre en effet le critère d'évaluation nietzschéen en tant qu'affirmation de la vie? Si la falsification du devenir est nécessaire à la conservation de la vie, jusqu'à quel point pouvons-nous affirmer le devenir de la vie sans mettre en danger cette vie même? Voilà le grand problème de Nietzsche :

il se pourrait même que l'existence ait cette propriété fondamentale de faire périr quiconque la connaîtrait complètement, – de sorte que la force d'un esprit se mesurerait à la quantité précise de "vérité" qu'il parviendrait à supporter, plus clairement au degré auquel il *aurait besoin* de la diluer, de la voiler, de l'adoucir, de l'émousser, de la falsifier.<sup>120</sup>

Nietzsche écrit aussi :

la question ultime relative à la condition de la vie est ici posée, et c'est ici que l'on fait la première tentative pour répondre à cette question par l'expérience. Jusqu'à quel point la vérité supporte-t-elle l'incorporation? – voilà la question, voilà l'expérimentation.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> *GS*, §1.

<sup>120</sup> *PBM*, §39.

<sup>121</sup> *GS*, §110. Voir aussi : *EH*, « Préface », §3.

La philosophie de Nietzsche est donc une *expérimentation*;<sup>122</sup> le philosophe doit expérimenter tous les états de la vie (autant la santé que la maladie<sup>123</sup>) et tous les effets rétroactifs des jugements de valeur sur la vie (augmentation ou diminution de la puissance). Le grand critère nietzschéen, celui de l'affirmation de la vie, n'a donc aucun fondement « véridique » (au sens d'adéquation entre un fait et un énoncé), mais peut seulement être évalué par ses effets sur la vie. Le critère nietzschéen doit être expérimenté dans les corps. C'est pourquoi le nouveau langage de Nietzsche est entièrement voué à convaincre les corps, à s'*incorporer*.<sup>124</sup> Et au final, cette expérience sur la vie est dangereuse. Nietzsche affirme à plusieurs reprises que sa pensée s'adresse aux personnes courageuses qui recherchent le danger comme *intensification* de la puissance.<sup>125</sup> Plus l'ouverture à la vie est grande, plus la création de l'artiste manifeste en effet un degré de puissance élevé. Cette expérimentation sur la vie mène finalement à la Grande politique nietzschéenne, à savoir une politique du vivant, un projet d'une culture élevée, sol fertile pour l'apparition d'une surhumanité.

Pour terminer, nous dirons que le statut du nouveau langage de Nietzsche commence à apparaître par la négative : le langage de Nietzsche ne dit aucune « vérité » au sens traditionnel du terme. Après avoir montré de manière répétée les effets falsificateurs du langage, Nietzsche ne pourrait pas prétendre à une quelconque vérité *sur* le monde. C'est pourquoi la vérité nietzschéenne demande un nouveau langage pour se dire. C'est pourquoi Nietzsche portera aussi une telle attention au style, car, lorsque la « vérité » cesse d'être l'enjeu du langage philosophique, le signifiant devient aussi important que

---

<sup>122</sup> *GM*, III, §9; *PBM*, §210; *GS*, §41, 51, 324

<sup>123</sup> « Santé » et « maladie » ne sont donc pas absolument opposées : elles sont deux états inévitables de la vie. Nietzsche oppose cependant deux attitudes face à la maladie : celle qui consiste à prendre des narcotiques qui empirent la maladie (la morale administrée par des prêtres-médecins) et celle qui consiste à prendre la maladie comme une opportunité d'expérimenter un état de faiblesse et d'en tirer une connaissance plus profonde de la vie (le « oui » du philosophe-médecin).

*GS*, « Préface à la seconde édition », §1-2; *GS*, §120, 382; *GM*, III, §15-17.

<sup>124</sup> *GS*, §11.

<sup>125</sup> *GS*, §283

le signifié. La vérité (sans guillemets) s'exprime alors dans et par le langage; elle s'exprime *en acte*, dans un acte de langage.

## 2.2 Le grand style

La recherche de la vérité, telle qu'elle a été pratiquée par la philosophie depuis Platon, implique un effacement du discours.<sup>126</sup> Ce type de langage, philosophique, sépare implicitement le fond et la forme et cherche un contenu indépendant de la forme de son expression. Le voilement des effets de langage propres au discours philosophique lui permet ainsi de fonctionner comme un discours fondateur : on postule un signifié absolu précédant toute énonciation. L'acte de langage par lequel ce signifié advient est ainsi voilé. Or, la mort de Dieu signifie pour Nietzsche l'impossibilité enfin admise par le discours de cerner la vérité. C'est alors que le discours devient pleinement apparent pour le locuteur; le discours sur la vérité laisse place à la vérité du discours. Nietzsche exploite lui-même l'effet fondateur du discours philosophique, à condition toutefois que cet effet soit continuellement dévoilé. Il fait usage d'une diversité d'effets de langage, dans le but avoué de convaincre ses lecteurs, tout en montrant comment le langage est séducteur, trompeur. Comprendre le statut du langage de Nietzsche est donc une condition préalable à l'interprétation du texte. Car évaluer la pensée nietzschéenne à l'aune du langage traditionnel de la philosophie mène nécessairement à une impasse.<sup>127</sup> Le fond et la forme, le langage et le monde, la pensée et la vie, l'être et le faire, ne sont pas séparés : c'est en cela que réside la nouveauté de son langage. Le langage de Nietzsche est un geste qui doit se comprendre dans un contexte d'énonciation (la mort de Dieu) et surtout, par rapport à ses effets (sur les corps).

---

<sup>126</sup> Serge Botet, *Le Zarathoustra de Nietzsche : une refonte du discours philosophique?* (France : Klincksieck, 2006), 19-25.

<sup>127</sup> Je pense notamment à l'interprétation de Heidegger. J'y reviendrai.

À propos de son livre *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche écrit :

Jamais personne n'a eu à jeter au vent plus de moyens inédits, plus de procédés d'art absolument nouveaux et créés véritablement pour la circonstance. (...) On ignorait avant moi ce que l'on peut faire avec la langue allemande, ce que l'on peut faire avec le langage en général. L'art du *grand* rythme, du *grand* style dans la période, pour exprimer le formidable mouvement ascendant et descendant d'une passion sublime et surhumaine, a été découvert par moi.<sup>128</sup>

Le jugement esthétique, pour Nietzsche, se situe du côté de la création plutôt que de la réception.<sup>129</sup> C'est pourquoi Nietzsche n'hésite pas à affirmer la « grandeur » de son style indépendamment de l'appréciation de son lecteur. Le qualificatif de « grand » est souvent utilisé pour désigner ce qui est élevé selon la nouvelle hiérarchie des valeurs (le « grand amour », le « grand mépris », la « grande santé », etc.). Le grand style renvoie donc à la qualité des forces en jeu lors de la création, ou mieux, il exprime ces forces (« le formidable mouvement ascendant et descendant d'une passion sublime et surhumaine »). Le grand style exprime un excès, un sentiment d'abondance, une ivresse. « L'essentiel dans l'ivresse c'est le sentiment de la force accrue et de la plénitude ».<sup>130</sup> Nietzsche parle d'ailleurs de son *Zarathoustra* comme d'une « révélation »; il affirme qu'il a été simplement « le médium de puissances supérieures » : « Tel un éclair, la pensée jaillit soudain avec une nécessité absolue, sans hésitation ni recherche. Je n'ai jamais eu à faire un choix. »<sup>131</sup>

Mais le grand style n'est pas seulement l'expression d'une surabondance de forces vitales. Ce qui est élevé et noble, pour Nietzsche, c'est d'abord la *maîtrise* des forces.<sup>132</sup> La puissance créatrice est qualifiée par Nietzsche de tyrannique, son activité est celle d'une domination, d'un commandement, d'une mise en forme. L'activité est d'abord

<sup>128</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », §4.

<sup>129</sup> Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*. (Paris : Presses Universitaires de France, 1995), 161.

<sup>130</sup> *CI*, « Flâneries inactuelles », §8.

<sup>131</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », « Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne » §4.

<sup>132</sup> *GS*, §290.

ournée hors d'elle-même : la puissance créatrice se mesure avec une force qui lui est extérieure, lui impose une forme et lui attribue une fonction. Car créer implique toujours la rencontre avec une certaine forme de résistance et donc une reconnaissance de l'altérité; commander, c'est assujettir et non anéantir. C'est pourquoi le créateur a besoin de résistances, il recherche la résistance comme stimulant à sa domination.<sup>133</sup> Mais pour accomplir un tel acte de domination, il faut d'abord savoir se commander soi-même. Ce qui signifie être à la fois celui qui commande et celui qui obéit. « Or partout où j'ai trouvé de la vie, j'ai entendu parler d'obéissance. Tout ce qui vit obéit. »<sup>134</sup> Comment peut-on à la fois se commander et s'obéir soi-même? Nietzsche conçoit le corps comme étant essentiellement pluriel, comme un complexe de forces en lutte, « une structure sociale composée de nombreuses âmes ».<sup>135</sup> Un état de faiblesse est un état de désordre que Nietzsche appelle parfois « désagrégation »<sup>136</sup>, ou « corruption »<sup>137</sup>. C'est un état où chaque force lutte contre les autres sans qu'aucune ne parvienne à imposer sa volonté. Le concept de *hiérarchie* pulsionnelle permet ainsi à Nietzsche de penser l'unité du corps dans sa multiplicité : unité d'ailleurs toujours à (re)conquérir.<sup>138</sup> Un corps désordonné où aucune force n'arrive à imposer un ordre hiérarchique sera davantage sujet à se le faire imposer de l'extérieur. « Et voici le deuxième point : on commande à celui qui ne sait pas s'obéir. Tel est l'usage parmi les vivants. »<sup>139</sup> Les faibles, dont le corps est une guerre perpétuelle, recherchent l'obéissance à une force extérieure, leur procurant ainsi une paix momentanée, tandis que les forts sont caractérisés par la prédominance d'une seule volonté ayant réussi à se faire obéir de toutes les autres. Les forts seront en mesure de commander aux faibles, de leur donner un but, un sens, une fonction au sein d'un projet déterminé par une volonté forte. Autrement dit, pour commander aux autres, il faut d'abord une volonté

<sup>133</sup> *EH*, « Pourquoi je suis si sage », §7; *CI*, « La morale en tant que manifestation contre nature », §3.

<sup>134</sup> *APZ*, « De la victoire sur soi ».

<sup>135</sup> *PBM*, §19.

<sup>136</sup> *Ibid.*, §200.

<sup>137</sup> *Ibid.*, §258.

<sup>138</sup> Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie*. (Paris : Presses Universitaires de France, 2001), 55-56.

<sup>139</sup> *APZ*, « De la victoire sur soi ».

forte ayant réussi à s'imposer et instaurer un ordre hiérarchique au corps. Il faut d'abord se commander et s'obéir soi-même pour commander « à celui qui ne sait pas s'obéir ».

Le grand style est donc une question de maîtrise. D'abord une maîtrise de soi : plus les forces vitales s'intensifient (l'artiste requiert une ivresse, une intensité élevée), plus la maîtrise et la discipline seront nécessaires pour ordonner cette intensité. Cette maîtrise, pour Nietzsche, est synonyme d'une *mise en forme*.

En l'homme s'unissent *créature* et *créateur* : en l'homme il y a de la matière, du fragment, de la profusion, de la glaise, de la boue, de l'absurdité, du chaos; mais en l'homme, il y a aussi du créateur, du sculpteur, de la dureté de marteau, de la divinité spectatrice et du septième jour : – comprenez-vous cette opposition?<sup>140</sup>

L'activité créatrice est une mise en forme de forces vitales informes et chaotiques. Quand Nietzsche parle de noblesse, de forces élevées, il n'est pas question de forces brutes, mais de forces *spiritualisées*. Le philosophe « ne peut absolument pas faire autre chose que transposer à chaque fois son état dans la forme et la perspective les plus spirituelles, – cet art de la transfiguration, c'est justement cela, la philosophie. »<sup>141</sup> La spiritualisation s'oppose ici à la manifestation brute des forces, mais aussi à la volonté d'anéantissement de celles-ci (l'idéal ascétique).<sup>142</sup> L'idée de spiritualisation est centrale pour comprendre le vitalisme nietzschéen. Vie (nature, violence, instincts) et culture (langage, conscience, valeurs) ne sont pas opposées et ne sont jamais pensées en termes dualistes. Le langage n'est pas opposé à la vie, il n'est pas un rempart contre les forces vitales; le langage est un mode d'expression de la vie. Pour Nietzsche, l'enjeu n'est donc pas le fondement d'une culture à l'abri de l'agonistique généralisée qu'est la vie, mais consiste plutôt dans la spiritualisation de la violence. Une culture faible s'instaure par un refus de la violence, tandis qu'une culture forte, tragique, affirme pleinement la violence jusqu'à l'élever au rang de divinité. C'est pourquoi Nietzsche

---

<sup>140</sup> *PBM*, §225.

<sup>141</sup> *GS*, « Préface à la seconde édition », §3.

<sup>142</sup> Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*. (Paris : Presses Universitaires de France, 1995), 207-209.

fait souvent l'éloge de la guerre, mais d'une guerre noble, c'est-à-dire d'une guerre spiritualisée.<sup>143</sup> Le langage est le medium par excellence de cette spiritualisation. Dans le langage, les forces en lutte s'expriment de manière plus élevée, plus noble qu'un déchargement brut et sauvage de la violence. Cette expression sauvage des forces est personnalisée dans la « bête blonde »<sup>144</sup>, ou la « bête sauvage »<sup>145</sup>. La civilisation ne s'est pas constituée par un refus de cette « animalité », mais seulement par une intériorisation de la violence. La bête sauvage continue de s'exprimer, mais seulement de manière plus subtile, plus profonde et plus « intéressante »<sup>146</sup>, dirait Nietzsche. Le grand style comme mise en forme est finalement une manière de maîtriser les forces vitales. Maîtriser ne signifie pas nier ou refouler; maîtriser, c'est mettre en forme, ordonner, exprimer de manière spirituelle.

La philosophie étant spiritualisation d'un état de la vie, il y aura donc autant de philosophies que de formes de vie. Et les styles devront exprimer à leur tour la multiplicité des états de la vie : « étant donné que la multiplicité des états d'âme est extraordinaire chez moi, il y a chez moi beaucoup de possibilités de style ».<sup>147</sup> En résumé, le grand style émane d'une santé supérieure, c'est-à-dire de cette capacité à expérimenter une grande diversité d'états et d'en retirer une abondance de forces. Le grand style est la transfiguration de ces états en formes spiritualisées, élevées. Le grand style, finalement, est une mise en forme du chaos des forces en lutte, un ordonnancement, une puissance de création cosmologique.

\*

La question du style devient ainsi chez Nietzsche une question philosophique fondamentale. Comment exprimer le plus adéquatement possible la diversité infinie des expériences tout en prenant en compte les critiques précédemment formulées à

---

<sup>143</sup> *CI*, « La morale en tant que manifestation contre nature », §3.

<sup>144</sup> *GM*, I, §11.

<sup>145</sup> *PBM*, §229.

<sup>146</sup> *GM*, I, §6.

<sup>147</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », §4.

propos de l'effet falsificateur du langage? Comment le langage peut-il s'ouvrir à la vie, et la vie s'élever en se faisant langage? Nietzsche mentionne parfois l'insuffisance du langage pour exprimer une pensée vivante.<sup>148</sup> C'est pourquoi la musique est l'art qui lui semble exprimer la vie le plus adéquatement, car la musique, contrairement aux mots, ne fige pas le devenir dans des concepts : la musique est mouvement.<sup>149</sup> Le grand style advient lorsque le langage se fait musique. C'est par la musicalité du langage que celui-ci séduit, convainc les corps et parvient ainsi à s'incorporer durablement.<sup>150</sup> L'enjeu du langage n'étant plus la vérité, le discours devient entièrement rhétorique. En tant que philosophe-médecin, Nietzsche cherche à convaincre les corps pour les intensifier. Nietzsche écrit avec son corps, de même qu'il nous demande de le lire avec notre corps, et plus précisément avec nos oreilles. La musique est le moyen privilégié pour faire résonner les corps : « Peut-être faut-il ranger mon *Zarathoustra* sous la rubrique "Musique" ». <sup>151</sup> L'allitération, l'assonance et surtout le rythme rapprochent le texte nietzschéen de l'oralité. L'écriture, chez Nietzsche, est *parole*, à l'image des textes de l'Antiquité écrits dans un style oratoire et destinés à être lus à voix haute.<sup>152</sup>

La métaphore est un autre des procédés stylistiques employés par Nietzsche. Nous avons vu que, pour ce dernier, le langage est essentiellement métaphorique. Dès lors que la vérité s'exprime dans une métaphore, celle-ci devient l'élément central du nouveau langage de Nietzsche et le médium d'une nouvelle vérité : une vérité qui affirme son origine en tant que création langagière. Par l'usage de la métaphore, Nietzsche montre en acte la puissance créatrice du langage. La métaphore se substitue ainsi au concept. Par exemple, la « volonté de puissance » qui, nous le verrons, ne peut être comprise comme un concept, peut en revanche être exprimée sous une forme

---

<sup>148</sup> *PBM*, §296.

<sup>149</sup> *NT*, §6, 16.

<sup>150</sup> *GS*, §106.

<sup>151</sup> *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », « Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne », §1.

<sup>152</sup> *PBM*, §247.

métaphorique. L'activité de la volonté de puissance se donne tour à tour dans une métaphore psychologique (les instincts, les pulsions), dans une métaphore politique (le commandement, l'obéissance, la domination, l'ordre hiérarchique), dans une métaphore gastro-entérologique (la digestion comme métaphore de l'assimilation du nouveau à l'ancien; le ressentiment comme indigestion) et dans une métaphore philologique (la volonté de puissance comme force qui interprète).<sup>153</sup> L'usage de métaphores exprime l'impossibilité d'un fondement extra-discursif, d'une référence absolue sur laquelle le discours pourrait s'édifier. Nietzsche montre ainsi en acte comment un monde advient par la constitution d'un réseau métaphorique. En effet, les métaphores se constituent en réseau (et non en système clos). Elles ne tiennent pas leur sens d'elles-mêmes, mais de leur renvoi à d'autres métaphores.<sup>154</sup> Une lecture de Nietzsche devrait donc prioritairement mettre en lumière le réseau métaphorique du texte. Finalement, l'usage des métaphores illustre aussi une méthode largement utilisée par Nietzsche : la variation de perspectives. Le monde n'étant pas une « chose » dont le langage pourrait prétendre rendre compte, mais une lutte de forces qui s'interprètent (un monde d'apparences), chaque interprétation est donc une perspective. La méthode préconisée par Nietzsche consiste ainsi à faire l'expérience des différentes perspectives.<sup>155</sup> La variation des métaphores est donc une méthode de connaissance fondée sur le perspectivisme.

---

<sup>153</sup> Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*. (Paris : Presses Universitaires de France, 1995), 99.

<sup>154</sup> *Ibid*, p. 43.

<sup>155</sup> *GS*, §374.

### 2.3 L'unité du fond et de la forme

L'union du fond et de la forme dans le nouveau langage de Nietzsche signifie que les conditions de création cosmologique sont constamment dévoilées.<sup>156</sup> Nietzsche montre en action comment le langage crée un monde. Non seulement il nous le *dit*, mais il le *fait* lui-même. D'un côté, le langage semble complètement refermé sur lui-même. Il n'a plus cette fonction de représenter une chose qui lui est extérieure, comme si le langage était séparé du monde et pouvait dire quelque chose *sur* ce monde. Au contraire, il ne renvoie qu'à lui-même et montre dans une transparence totale comment « ça parle ». D'un autre côté, le langage est complètement ouvert sur l'altérité que Nietzsche appelle la vie. S'il n'y a plus de séparation entre le langage et la vie, le langage ne peut plus représenter la vie sur un mode dualiste, mais il peut la manifester en acte. Le langage est alors l'expression de la puissance créatrice de la vie. Fermeture totale du langage sur lui-même et ouverture totale du langage à l'altérité : on retrouve les conditions de création cosmologique où une parole performatrice fait advenir un monde.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> Cette section est grandement redevable à l'interprétation de Nietzsche proposée par Dalie Giroux dans sa thèse de doctorat qui s'intéresse à la réception américaine de Nietzsche. L'auteure y lit le texte nietzschéen comme un geste qui s'accomplit ultimement dans ses effets, donc dans la réception. Elle examine ainsi la nature du geste nietzschéen et ses effets dans le contexte cosmologique américain.

Dalie Giroux, *Fascisme et magie en Amérique. Lectures politiques contemporaines de Nietzsche*. (Thèse de doctorat : Université du Québec à Montréal, 2003).

Mentionnons aussi le travail très stimulant de Serge Botet qui applique des outils d'analyse de discours au *Zarathoustra* pour montrer comment la philosophie de Nietzsche s'exprime autant dans des significations (le fond) que des signifiants (la forme du discours).

Serge Botet, *Le Zarathoustra de Nietzsche : une refonte du discours philosophique?* (France : Klincksieck, 2006).

Enfin, Al Lingis a proposé une lecture de Nietzsche à partir de la théorie des actes de langage d'Austin qui est semblable à celle proposée ici :

Al Lingis, « Effets de langage », dans *Nouvelles lectures de Nietzsche*, sous la dir. de Dominique Janicaud. (Lausanne : Éditions l'Âge d'Homme, 1985), 50-57.

<sup>157</sup> Dalie Giroux, « L'unité de la forme et du fond et la grande politique nietzschéenne ». *Sociétés*, 81, (2003) : 48.

C'est pourquoi le langage de Nietzsche a d'abord un effet destructeur. Nietzsche dévoile l'effet de méconnaissance propre au fondement en montrant que toute référence à une autorité extérieure est d'abord un effet de langage. Le dévoilement est total, de sorte que Nietzsche se prive lui-même d'une autorité extra-discursive à partir de laquelle il aurait pu fonder sa propre philosophie. En cela, Nietzsche est complètement moderne.<sup>158</sup> Il prend d'abord acte du long développement du nihilisme en Occident en examinant les racines chrétiennes de la mort de Dieu. Sur une longue période de temps, le christianisme a détourné la culture occidentale du monde au profit d'un monde supraterrrestre. La croyance (métaphysique) de la science moderne en la vérité est pour Nietzsche le prolongement de l'idéal ascétique chrétien qui recherche la vérité au-delà de ce monde-ci. La mort de Dieu est ainsi l'aboutissement ultime du nihilisme occidental à l'œuvre dans le christianisme :

L'athéisme absolu et probe (...) n'est donc *pas du tout* en contradiction avec l'idéal ascétique, malgré les apparences; il n'est plutôt que l'une des ultimes phases de son évolution, une de ses formes finales et de ses conséquences intérieures, – il est la *catastrophe*, qui impose le respect, d'une discipline bimillénaire en vue de la vérité, qui finit par s'interdire le mensonge de la croyance en Dieu.<sup>159</sup>

Nietzsche approfondit ce processus de dévoilement qui remet radicalement en question le fondement de notre culture (Dieu) au nom de la vérité. La volonté de vérité poussée à son extrême s'enroule ainsi sur elle-même et questionne le bien-fondé de la vérité même, tel un serpent qui se mord la queue.<sup>160</sup> Le nihilisme occidental, d'abord caractérisé par un refus de la vie au profit d'un autre monde, aboutit ultimement au néant,<sup>161</sup> à un relativisme absolu où rien n'est plus vrai et où tout se vaut : le stade final du nihilisme où la volonté n'a même plus la force de se créer un idéal au nom duquel

---

<sup>158</sup> Peter Sloterdijk, *La compétition des Bonnes Nouvelles. Nietzsche évangéliste*. (France : Mille et une nuits, 2002), 55, 81-84.

<sup>159</sup> *GM*, III, §27.

<sup>160</sup> *NT*, §15.

<sup>161</sup> « L'homme préfère encore vouloir le *néant* plutôt que de *ne pas* vouloir du tout... » (*GM*, III, §28) Le nihilisme (le refus de la vie, la volonté de néant) est une manière de sauver la vie affaiblie en donnant malgré tout un but à la volonté : celui de ne plus vouloir. La vie faible se sauve ainsi en se retournant contre elle-même.

elle pourrait encore nier la vie. « Tout ce qui est d'aujourd'hui *tombe* et succombe; qui voudrait le retenir? Mais moi, je *veux* encore le pousser. »<sup>162</sup> Encore une fois, Nietzsche va au bout de ce processus pour le faire basculer vers la prise en charge active de la création cosmologique. Le nihilisme passif devient actif, c'est-à-dire créateur. L'effet destructeur du langage de Nietzsche ne fait qu'intensifier un processus déjà entamé depuis des millénaires. C'est pourquoi Nietzsche peut se réclamer des « héritiers de l'Europe », « issus également du christianisme et hostiles à lui précisément parce que nous *en* sommes issus ». <sup>163</sup>

L'effet destructeur du nouveau langage rend la parole nietzschéenne complètement inutilisable. Nietzsche dévoile les fondements de la culture à un point où il n'est plus possible d'utiliser le texte nietzschéen comme refondation (à moins d'escamoter complètement le texte, comme certaines interprétations ont fait). « Je ne suis pas un homme, je suis de la dynamite. Et, avec cela, il n'y a en moi rien d'un fondateur de religion. »<sup>164</sup>

Et pourtant, Nietzsche multiplie les effets de langage propres aux textes fondateurs. Le *Zarathoustra* en est un exemple évident. Le ton prophétique, le détournement de formules du Nouveau et de l'Ancien Testament, le personnage de Zarathoustra qui appelle la destruction de l'ancien monde pour ouvrir la possibilité d'une création nouvelle<sup>165</sup> : tous ces effets procèdent du style propre à une refondation. Ajoutons à cela un métadiscours qui produit une deuxième couche discursive dont procède habituellement l'institution d'un texte canonique<sup>166</sup> : Zarathoustra est en effet annoncé

---

<sup>162</sup> APZ, « Des tables anciennes et nouvelles », §20.

<sup>163</sup> GS, §377.

<sup>164</sup> EH, « Pourquoi je suis une fatalité », §1.

<sup>165</sup> APZ, « Des tables anciennes et nouvelles ».

<sup>166</sup> Serge Botet, *Le Zarathoustra de Nietzsche : une refonte du discours philosophique?* (France : Klincksieck, 2006), 35-64.

dans un livre qui le précède (à la fin de la première édition du *Gai savoir*),<sup>167</sup> puis il est abondamment cité et commenté dans les livres ultérieurs de Nietzsche. Dans *Ecce Homo*, Nietzsche parle de son *Zarathoustra* non seulement en termes de « révélation », mais aussi comme une césure dans l'histoire de l'humanité; il y a un « avant » et un « après » Zarathoustra :

Je n'ai pas dit un mot tout à l'heure qui n'a pas été dit il y a cinq ans déjà, par la bouche de Zarathoustra. – La *découverte* de la morale chrétienne est un événement qui n'a pas son égal, une véritable catastrophe. Celui qui donne des éclaircissements à son sujet est une force majeure, une fatalité, – il brise l'histoire de l'humanité en deux tronçons. On vit *avant* lui, on vit *après* lui...<sup>168</sup>

Bref, Nietzsche fait usage d'une panoplie d'artifices caractéristiques d'un texte fondateur. Avec cette différence toutefois que ces « artifices » sont reconnus comme tels : Nietzsche ne cesse d'affirmer que notre monde n'est qu'apparences, interprétations, fictions. Il montre en acte la fondation d'un nouveau monde, mais il le montre de manière complètement transparente. L'effet de méconnaissance nécessaire à la fondation n'est plus possible. Le dévoilement de l'effet du langage est total. Nietzsche comprend la mort de Dieu dans ses conséquences les plus radicales, c'est-à-dire comme l'impossibilité d'un fondement nouveau.

Nietzsche n'est pas ironique. Même s'il multiplie les effets de langage tout en assumant l'impossibilité d'une refondation, Nietzsche n'a pas cette distance ironique par rapport à son propre discours. Au contraire, il affirme pleinement la puissance à l'œuvre dans le langage. Le dévoilement du discours a un effet destructeur en dévoilant l'acte par lequel un monde se constitue et en montrant comment notre monde se fonde sur la méconnaissance de cet acte. Mais le langage de Nietzsche a aussi un effet mobilisateur en redonnant à la parole sa puissance créatrice. Le texte de Nietzsche est « une

---

<sup>167</sup> *GS*, §342. La première édition du *Gai savoir* ne comportait que les quatre premiers livres. Le cinquième livre a été ajouté à la deuxième édition après la publication d'*Ainsi parlait Zarathoustra*.

<sup>168</sup> *EH*, « Pourquoi je suis une fatalité », §8.

redondance non pas de la structure d'une cosmologie quelconque, mais du principe même de structuration du cosmos humain. »<sup>169</sup> Dalie Giroux conçoit le geste nietzschéen comme un intensificateur, un amplificateur cosmologique qui s'accomplit ultimement dans la réception. Le lecteur ou la lectrice est porteur-e d'un cosmos que le texte nietzschéen fait vibrer telle une caisse de résonance. Nietzsche ne propose pas de contenu particulier, mais seulement un projet : la prise en charge symbolique de notre monde.<sup>170</sup> Le contenu de la création cosmologique en tant que tel est finalement déterminé par le contexte de réception de la parole nietzschéenne, d'où la grande variété d'interprétations du texte nietzschéen.

Peter Sloterdijk propose une interprétation qui va dans le même sens. Pour lui, la parole nietzschéenne instaure une nouvelle économie de la générosité en rupture avec une économie d'échange.<sup>171</sup> L'économie vulgaire instaure une relation d'obligation du receveur envers le donneur. Le grand don de Nietzsche est tel qu'il est impossible de lui répondre par un contre-don.<sup>172</sup> On ne peut pas être disciple de Nietzsche, tout simplement parce que sa pensée nous invite à reprendre à notre compte une parole créatrice. Cette reprise de la parole ne peut pas être un dialogue, au sens d'un échange, avec le texte nietzschéen. La reprise de la parole créatrice n'a pas besoin de s'identifier à Nietzsche, de recourir à une forme de légitimation extérieure à elle-même. Recevoir le don de Nietzsche signifie de ne rien lui redonner en retour et d'expérimenter pour nous-mêmes la puissance de notre parole. Nietzsche attribue « un titre de noblesse qui

---

<sup>169</sup> Dalie Giroux, *Fascisme et magie en Amérique. Lectures politiques contemporaines de Nietzsche*. (Thèse de doctorat : Université du Québec à Montréal, 2003), 333.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 355-356.

<sup>171</sup> Peter Sloterdijk, *La compétition des Bonnes Nouvelles. Nietzsche évangéliste*. (France : Mille et une nuits, 2002), 71-79.

Voir aussi :

Dalie Giroux, « Nietzsche et Sloterdijk, corps en résonance ». *Horizons philosophiques*, 17 (2), (2007) : 109-131.

<sup>172</sup> Le don est un thème récurrent du *Zarathoustra*. Il s'y manifeste notamment dans les images du soleil et de l'or. Voir : APZ, « De la vertu qui donne ».

ôte au nouveau porteur l'obligation de se référer à celui qui le lui a conféré. »<sup>173</sup> Cette économie de la générosité nécessite un immense gaspillage d'énergie pour produire une rupture avec l'ancienne économie de la dette. On ne parle plus pour combler un manque ou pour remettre une dette, mais au contraire par surabondance, par excès. Ce grand don n'est possible que si la parole est complètement ouverte à ce qui l'excède, c'est-à-dire à la vie. Pour que l'auteur puisse être un soleil qui donne à l'infini (la version apollinienne), il doit aussi être un « corps de résonance »<sup>174</sup> ouvert sur la prodigalité infinie de la vie (la version dionysiaque).

Les interprétations de Dalie Giroux et de Peter Sloterdijk conçoivent donc la pensée nietzschéenne comme un acte créateur dont la seule réception possible serait de le reprendre à notre compte. Ceci dit, une parole n'est jamais pur acte; elle a toujours un contenu sémantique. Notre hypothèse de lecture est qu'il y a malgré tout un contenu au projet nietzschéen. Il est vrai que Nietzsche met en acte sa pensée, que son écriture est une performance cosmologique. Mais Nietzsche prend aussi l'acte de création comme *objet* de sa pensée. Certes, le dire et le faire sont constamment unis : l'acte de création comme contenu du *dire* est lui-même un acte de création. Autrement dit, la vie apparaît comme objet du discours et comme acte du discours. Le discours *sur* la vie est lui-même une manifestation de la vie (cette circularité renvoie en fait au thème de l'éternel retour auquel je reviendrai). Lorsque Nietzsche prend l'acte de création (comme expression de la vie) en tant que contenu de son discours, ce contenu devient un critère d'évaluation qui hiérarchise les valeurs. En tant que critère, le mot « vie » a une fonction régulatrice qui organise et hiérarchise cette vie même. Bref, Nietzsche crée un monde (il hiérarchise, il organise). Mais l'acte de cette création est toujours visible, justement parce que l'acte est aussi le contenu du monde créé. C'est en ce sens que je propose de lire Nietzsche comme un cosmologue. Dans un contexte où un ancien

---

<sup>173</sup> Peter Sloterdijk, *La compétition des Bonnes Nouvelles. Nietzsche évangéliste*. (France : Mille et une nuits, 2002), 72.

<sup>174</sup> *Ibid*, p. 102.

monde s'écroule, la parole nietzschéenne accélère et intensifie la destruction en cours en même temps d'ouvrir la possibilité d'une nouvelle création. Ceci dit, ce n'est pas seulement un nouveau monde que Nietzsche propose, mais un nouveau « mode de production » du monde. Nietzsche montre la possibilité de créer un monde toujours ouvert sur l'acte à travers lequel il advient. *Parler* renvoie ainsi à une cosmogonie toujours en acte.

Ce chapitre avait pour but de comprendre le texte de Nietzsche comme un acte de langage. Comprendre le statut de ce que Nietzsche a appelé son « nouveau langage » me semble être un préalable indispensable à toute interprétation du texte. Cette compréhension (qui est elle-même une interprétation) permet d'éviter une lecture dogmatique en même temps qu'elle permet de préciser comment Nietzsche pense l'absence de fondement de sa propre philosophie, ce qui est souvent déroutant lors d'une première lecture. Cette compréhension du statut du langage chez Nietzsche pose donc les bases de l'interprétation de son livre *Ainsi parlait Zarathoustra*, œuvre qui me permettra d'aborder le contenu du texte-parole de Nietzsche. Cette œuvre est probablement la plus affirmatrice du corpus nietzschéen, celle qui développe davantage le versant créateur de sa pensée. C'est aussi celle qui déroge le plus aux formes traditionnelles du discours philosophique. La vie comme critère d'évaluation est le point central (en même temps qu'il est une force de décentrement) à partir duquel s'organise un cosmos. Je tenterai donc de mettre en lumière comment ce cosmos apparaît de manière imagée à travers une organisation spatiale et temporelle de l'œuvre.

## CHAPITRE III

### NIETZSCHE COSMOLOGUE

*Le ciel subsiste et la terre dure,  
Pourquoi le ciel subsiste-t-il, et la terre dure-t-elle?  
Parce qu'ils ne vivent pas pour eux-mêmes.  
Voilà qui les fait durer.<sup>175</sup>*

#### 3.1 La terre

Un territoire suppose une terre comme sol à partir duquel se déploie un ordonnancement. Si organiser, hiérarchiser, évaluer sont les activités conceptuelles du philosophe-cosmologue, celles-ci doivent d'abord s'établir sur une terre, élément pré-conceptuel présumé à l'élaboration d'un territoire. Dans les termes de Deleuze et Guattari, la terre est un « plan d'immanence », « une coupe du chaos » à partir de laquelle le philosophe peut créer des concepts.<sup>176</sup> Le plan d'immanence est l'acte instaurateur de la philosophie, l'acte de retracer les mouvements du chaos pour en extraire un diagramme : non pas fixer le devenir, mais sélectionner ses mouvements dans des traits diagrammatiques. La distinction entre le plan d'immanence et le concept (entre la terre et le territoire) est importante. Lorsque le plan d'immanence est repris comme un concept, celui-ci devient nécessairement un « universel transcendant », tandis que le plan, « un attribut dans le concept ».<sup>177</sup> Le plan d'immanence devient concept lorsque l'immanence est interprétée comme « à quelque chose ». On

---

<sup>175</sup> Lao-tseu, *Tao-tö king*. (France: Gallimard, 1967), §VII.

<sup>176</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (France : Les éditions de Minuit, 1991), 46.

<sup>177</sup> *Ibid*, p. 48.

réintroduit de la sorte une transcendance dans l'immanence. Ceci dit, un plan d'immanence pur de toute transcendance semble impossible. L'immanence est nécessairement reprise par la pensée comme immanence à quelque chose : un Objet, un Sujet, ou un Autre sujet, disent Deleuze et Guattari.<sup>178</sup> L'acte instaurateur de la philosophie (tracer un plan d'immanence) implique qu'une transcendance soit réintroduite dès que l'immanence est pensée.

On dirait que LE plan d'immanence [sans transcendance] est à la fois ce qui doit être pensé, et ce qui ne peut pas être pensé. Ce serait lui, le non-pensé dans la pensée. C'est le socle de tous les plans, immanent à chaque plan pensable qui n'arrive pas à le penser. Il est le plus intime dans la pensée, et pourtant le dehors absolu.<sup>179</sup>

L'instauration d'un plan d'immanence doit donc être reconnue comme une activité pré-philosophique, pré-conceptuelle. Instaurer un plan d'immanence, c'est expérimenter des présupposés qui retracent et sélectionnent certains mouvements du chaos; c'est se donner une terre à partir de laquelle on pourra faire un territoire.

Le rapport entre la terre et le territoire est double. Une force de déterritorialisation mène du territoire à la terre : retour à la terre, retour aux mouvements infinis du chaos. En revanche, la déterritorialisation est toujours concomitante d'une reterritorialisation qui mène de la terre au territoire.<sup>180</sup> En termes nietzschéens, la terre est à la fois créatrice et destructrice : puissance de mondes possibles en même temps qu'elle est toujours en excès par rapport aux mondes actuels.

Pour Deleuze et Guattari, l'instauration d'un plan d'immanence implique deux éléments indissociables : une image de la pensée et une matière de l'être. « Le plan d'immanence a deux faces, comme Pensée et comme Nature (...). »<sup>181</sup> Nietzsche pose la matière de l'être comme volonté de puissance et développe une nouvelle image de

---

<sup>178</sup> *Ibid*, p. 54.

<sup>179</sup> *Ibid*, p. 61.

<sup>180</sup> *Ibid*, p. 86.

<sup>181</sup> *Ibid*, p. 42.

la pensée : la pensée non plus comme recherche de vérité, mais comme création et expérimentation de nouvelles possibilités de vie.

Le *Zarathoustra* est un appel à revenir sur terre. Le platonisme et le christianisme ont mis le monde sens dessus dessous en définissant l'être par le supraterré et en dirigeant la pensée vers des vérités éternelles.<sup>182</sup> Zarathoustra enseigne à remettre le monde à l'endroit et à revenir sur terre :

Restez fidèles à la terre, mes frères, de toute la force de votre vertu! Que votre amour généreux, que votre intelligence soient au service du sens de la terre. (...) Ne les laissez pas s'envoler loin de la terre et battre des ailes contre les murailles de l'éternité! (...) Ramenez, comme moi, ramenez à la terre la vertu égarée, ramenez-la au corps et à la vie, afin qu'elle donne à la terre son véritable sens, un sens humain.<sup>183</sup>

Bien que ce retour sur terre permette un envol vers de nouveaux cieux, les nouvelles hauteurs de Zarathoustra ne sont atteignables que si l'on s'ancre dans les profondeurs de la terre. Il faut donc commencer par comprendre cette terre, car elle est l'acte instaurateur du cosmos zarathoustrien.<sup>184</sup> La terre de Zarathoustra, en tant que matière de l'être, nous renvoie à l'hypothèse centrale de la philosophie nietzschéenne : la volonté de puissance.

### 3.1.1 La volonté de puissance

L'hypothèse de la volonté de puissance est au centre de la pensée de Nietzsche, c'est pourquoi l'interprétation qui en est faite détermine la compréhension de l'entièreté de

---

<sup>182</sup> Sur le retournement opéré par l'Église : *PBM*, §62.

<sup>183</sup> *APZ*, « De la vertu qui donne », §2.

<sup>184</sup> L'interprétation du texte nietzschéen à partir de la géophilosophie de Deleuze et Guattari a déjà été explorée par Clément Lévy et Stephan Günzel.

Clément Lévy, « Nietzsche arpenteur : la géophilosophie et l'Europe », dans *Entre tensions et passions : (dé)constructions de l'espace littéraire européen*, sous la dir. de Tania Collani et Éric Lysoe. (Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 2010), 227-240.

Stephan Günzel, « Nietzsche's Geophilosophy ». *Journal of Nietzsche Studies*, 25, (2003) : 78-91.

l'œuvre. L'enjeu consiste à se demander si la volonté de puissance offre un nouveau fondement à la pensée. L'exhortation à rester fidèle à la terre est-elle simplement une inversion du platonisme, retrouvant dans la volonté de puissance l'unité permettant de rassembler le multiple? Cette interprétation est difficilement tenable lorsqu'on tient compte de la réflexion de Nietzsche sur le langage. « Toutes les paroles ne sont-elles pas faites pour ceux qui sont lourds? Les paroles ne mentent-elles pas toutes à ceux qui sont légers? »<sup>185</sup> L'interprétation de la volonté de puissance à partir d'un langage-vérité est un symptôme d'un esprit de lourdeur. Au contraire, la légèreté émane de l'affirmation joyeuse des illusions découlant du langage, « illusions » étant comprises comme « interprétations » (je reviendrai sur l'opposition lourd/léger). La volonté de puissance doit donc être comprise comme une interprétation. Le monde comme volonté de puissance est aussi qualifié par Nietzsche d'« hypothèse ».<sup>186</sup> Dans un aphorisme important de *Par-delà bien et mal*, après avoir présenté l'hypothèse de la nature comme volonté de puissance, Nietzsche écrit : « À supposer que cela aussi ne soit que de l'interprétation – et vous mourrez d'envie de faire cette objection? – et bien, tant mieux. – »<sup>187</sup> Ceci dit, l'interprétation du monde comme volonté de puissance a un statut particulier dans la pensée de Nietzsche. Elle est l'interprétation qui permet d'évaluer toutes les autres interprétations. La volonté de puissance offre un critère d'évaluation qui permet de s'orienter dans l'infinité des interprétations possibles.

Le monde comme volonté de puissance signifie d'abord que tout est devenir. Nietzsche reprend l'image héraclitéenne de la rivière<sup>188</sup> : « Tout ce qui est *au-dessus* de la rivière est solide, toutes les valeurs des choses, les ponts, les notions, le “bien” et le “mal”,

---

<sup>185</sup> APZ, « Les sept sceaux », §7.

<sup>186</sup> PBM, §36.

<sup>187</sup> *Ibid*, §22.

<sup>188</sup> Ce n'est pas la seule image que Nietzsche emprunte à Héraclite : la tension de l'arc comme affirmation des contraires, le jeu cosmique de l'enfant et l'éternel retour sont des images communes aux deux philosophes. Nietzsche explicite d'ailleurs lui-même de manière très claire l'influence d'Héraclite sur sa pensée :

Friedrich Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. (Paris : Gallimard, 1975), §5-8.

tout cela *tient*. »<sup>189</sup> Le flux de la rivière est toujours visible au-dessous, mais vient l'hiver qui fige la rivière; dès lors, il semble que tout soit définitivement figé. Le monde est sclérosé, atrophié, mort. Puis vient « le dégel, taureau qui n'a rien du bœuf de labour, taureau furieux et destructeur, qui brise la glace à coups de cornes. Or la glace, à son tour, – *brise les ponts*. »<sup>190</sup> La volonté de puissance est une interprétation dionysiaque du monde qui rappelle que toute création humaine (le pont construit au-dessus de la rivière) n'est que temporaire et sera inévitablement emportée par les flux du devenir.

Le monde comme volonté de puissance signifie que le monde est essentiellement pluriel. L'expression au singulier de la volonté de puissance est un autre mirage du langage qui fait voir une unité là où il y a multiplicité.<sup>191</sup> Une volonté au singulier est impensable pour Nietzsche. Le propre d'une volonté, c'est de se rapporter à une autre volonté.<sup>192</sup> La volonté de puissance se joue dans la rencontre avec l'altérité. Nietzsche qualifie cette rencontre en termes d'interprétation, de domination ou de commandement. Une différence de qualité émerge de la rencontre entre deux volontés. L'une sera interprétante, l'autre interprétée. La volonté de puissance renvoie donc à un élément différentiel.<sup>193</sup> De cette rencontre entre deux volontés différenciées émergent le sens et la valeur. Le sens et la valeur, pour Nietzsche, sont toujours le résultat de rapports de force et la généalogie est la discipline qui cherche à retrouver les rapports de force présents et passés impliqués dans la culture. C'est la différence, la rencontre avec l'altérité, qui produit le sens et la valeur. Cette rencontre implique toujours deux

---

<sup>189</sup> APZ, « Des tables anciennes et nouvelles », §8.

<sup>190</sup> *Ibid.*

<sup>191</sup> PBM, §19.

<sup>192</sup> *Ibid.*, §36.

<sup>193</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*. (Paris : Presses Universitaires de France, 1962), 82.

forces qu'on pourrait qualifier d'active et réactive : interprétante/interprétée, dominante/dominée, commandante/commandée.<sup>194</sup>

Une force active est pure donation. C'est une force qui crée en donnant un sens et une valeur à l'altérité. Cette donation se fait toujours par rapport à elle-même, c'est-à-dire que la force active s'affirme elle-même en créant du sens et de la valeur.<sup>195</sup> Mais la force active a besoin de la rencontre pour s'affirmer : la rencontre lui permet de se donner elle-même à l'autre. Dominer et commander, c'est donner à l'autre un sens et une valeur. Aussi le donneur ne sort pas intact de cette donation. La force active est transformée par la rencontre d'une autre force. Autrement dit, l'affirmation de soi qui découle de la donation de sens et de valeur implique d'être affecté, d'être ouvert à l'autre. L'activité est donc toujours liée à une passivité, c'est-à-dire à l'acte passif d'être affecté par le dehors : « Vous contraignez toutes choses à venir à vous et en vous, afin de refluer ensuite en fontaine jaillissante, en dons de votre amour. »<sup>196</sup>

Si la force active est affirmatrice, la force réactive est négatrice : négatrice d'abord de soi, puis conséquemment de l'autre. Elle est une force retournée contre elle-même, une force d'inhibition qui permet de recevoir son but, son sens et sa valeur d'une autre force. La réactivité est autant nécessaire que l'activité. Nous avons vu que l'harmonie d'un corps dépend autant de sa capacité à obéir qu'à commander. La pluralité des forces du corps s'ordonne en hiérarchie lorsqu'elle est assujettie à une seule force active capable de donner un but et une fonction à toutes les autres. Ceci dit, la maladie advient lorsqu'un corps est dominé par des forces réactives. Comment des forces réactives peuvent-elles être dominantes si elles ont d'abord été qualifiées par Nietzsche de forces

---

<sup>194</sup> L'opposition actif/réactif est présente dans la *Généalogie de la morale*, mais il revient à Deleuze d'en avoir fait une clé de compréhension de la volonté de puissance et de l'ensemble de la pensée de Nietzsche.

*Ibid.*, p. 61-112.

<sup>195</sup> *GM*, I, §2-5.

<sup>196</sup> *APZ*, « De la vertu qui donne », §1.

dominées? Cette question est un grand problème de Nietzsche, particulièrement développé dans la *Généalogie de la morale*. Comment les faibles arrivent-ils à dominer les forts? La dominance de forces réactives renvoie à un état de faiblesse où le corps n'a plus la force de s'ouvrir au dehors. Le dehors produit une blessure irrémédiable que le corps n'arrive plus à oublier.<sup>197</sup> L'incapacité de l'oubli est un symptôme récurrent de la maladie. Nietzsche en parle aussi en termes d'indigestion : l'incapacité à assimiler la nouveauté, l'altérité.<sup>198</sup> Face à cet état de faiblesse, la bonne hygiène consiste à réduire le plus possible l'excitation produite par le dehors, réduire les désirs, entrer dans un état d'économie et d'accumulation lente des forces afin de retrouver un état de santé.<sup>199</sup>

« Le malade doit éviter à tout prix le ressentiment, c'est ce qui, par excellence, lui est préjudiciable, mais c'est malheureusement aussi son penchant le plus naturel. »<sup>200</sup> La faiblesse s'envenime lorsqu'elle devient ressentiment contre les forts et lorsque ce ressentiment devient créateur, c'est-à-dire lorsqu'il produit des interprétations.<sup>201</sup> La création qui découle d'un corps réactif est d'abord mue par la négation de l'autre. Du point de vue de la force active, l'autre est compris en termes de différence.<sup>202</sup> En s'affirmant elle-même, la force active affirme la différence avec l'autre et se nourrit de cette différence comme stimulant de sa propre création. La force active jouit de la

---

<sup>197</sup> Friedrich Nietzsche, *Seconde considération intempestive*. (Paris : Flammarion, 1988), §1.

<sup>198</sup> *GM*, II, §1;

<sup>199</sup> C'est en ce sens que Nietzsche considère le Bouddha comme un bon hygiéniste. Celui-ci a diagnostiqué adéquatement la maladie comme souffrance due à une hyperexcitabilité. Son traitement consiste à réduire le plus possible tous les désirs pour réduire la souffrance. Ceci dit, le bouddhisme reste pour Nietzsche une expression du nihilisme, car il recherche la libération complète de la souffrance. Pour Nietzsche, l'ouverture à l'altérité implique nécessairement une souffrance et chercher à s'en libérer revient donc à nier la vie (*AC*, §20; *EH*, « Pourquoi je suis si sage », §6).

Sur le vaste thème des liens entre Nietzsche et le bouddhisme, voir :

Marcel Conche, *Nietzsche et le bouddhisme*. (France : Encre marine, 1997).

Patrick Wotling, « Un cas de ligne isochronique de culture : le bouddhisme », dans *Nietzsche et le problème de la civilisation*. (Paris : Presses Universitaires de France, 1995), 299-316.

<sup>200</sup> *EH*, « Pourquoi je suis si sage », §6.

<sup>201</sup> *GM*, I, §10.

<sup>202</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*. (Paris : Presses Universitaires de France, 1962), 87.

différence.<sup>203</sup> Du point de vue de la force réactive, l'autre est compris en termes d'opposition. Le faible se définit d'abord en tant que négation du fort. L'interprétation du faible est une interprétation morale qui évalue l'activité du fort comme « mal » et sa propre conduite comme « bonne ». L'interprétation morale repose sur « *la fiction d'une force séparée de ce qu'elle peut* ». <sup>204</sup> C'est la fiction du libre-arbitre qui postule que le fort pourrait ne pas agir de la sorte, et que le faible a le mérite de sa conduite. C'est par cette fiction que le faible l'emporte sur le fort. La victoire des forces réactives ne consiste pas à devenir actif, mais à transformer les forces actives en réactives. La force active devenue moralement responsable de ses actions doit se retourner contre elle-même, s'inhiber et donc devenir réactive pour être considérée comme « bonne ». C'est l'histoire de la victoire des prêtres et de leur idéal ascétique sur les nobles qui est racontée dans la *Généalogie de la morale*. Si l'histoire y apparaît comme l'expression d'un devenir-réactif des forces, comme si les forts étaient voués à devenir faibles, le *Zarathoustra*, en revanche, ébauche la possibilité d'un devenir-actif des forces.

Dans le chapitre précédent, j'ai fait usage du terme « vie », terme aussi utilisé par Nietzsche pour parler de la volonté de puissance. La vie est une manifestation particulière de la volonté de puissance et l'hypothèse de Nietzsche s'étend au monde inorganique.<sup>205</sup> Ceci dit, la majorité de ses écrits porte sur la volonté de puissance comme vie. Le caractère particulier du vivant consiste en l'agrégation des forces en un complexe relativement stable : le corps. Zarathoustra parle de la vie comme étant contrainte à se *surpasser*, ou à se *surmonter*. Le préfixe « sur » (*über* en allemand) est aussi utilisé pour la formation du terme « surhumain ». Il renvoie à l'activité fondamentale de la volonté de puissance. « Et voilà le secret que la vie m'a confié : "Vois, m'a-t-elle dit, je suis ce qui est contraint de se surmonter soi-même à

---

<sup>203</sup> *Ibid*, p. 13.

<sup>204</sup> *Ibid*, p. 191.

<sup>205</sup> *PBM*, §36.

*l'infini.* »<sup>206</sup> La volonté de puissance est un constant dépassement dans la création. Par « création », Nietzsche veut notamment dire « évaluer », créer des valeurs : « Bon et mauvais, riche et pauvre, noble et croquant, et tous les autres noms de valeurs sont autant d'armes et d'emblèmes cliquetants qui doivent aider la vie à se surpasser sans cesse. »<sup>207</sup> Le dépassement dans la création implique une perte de soi en tant qu'identité stable et en tant que cause de la création. « J'aime ceux qui ne savent vivre qu'à condition de périr, car en périssant ils se dépassent. »<sup>208</sup> La création exprime un devenir-autre qui détruit les anciennes identités. Il faut détruire pour créer. Par exemple, la mort de Dieu, c'est aussi la mort de l'humain en tant que substance. « La grandeur de l'Homme, c'est qu'il est un pont et non un terme; ce qu'on peut aimer chez l'Homme, c'est qu'il est *transition* et *perdition*. »<sup>209</sup> Le surhumain n'est rien d'autre qu'une humanité ayant affirmé un devenir-créditeur. Le « sur » renvoie à un dépassement où aucune identité ne subsiste. Ou plutôt, s'il y a identité, celle-ci est pleinement reconnue comme une création de la volonté de puissance, donc d'un devenir qui l'excède.

Nous avons vu que certaines évaluations se retournent contre la vie. Les évaluations morales qui dévaluent la vie au profit d'idéaux supraterrrestres agissent comme des poisons qui aggravent la maladie. Cependant, ces évaluations, même si elles sont nihilistes, sont aussi des manifestations de la volonté de puissance. La vie faible, qui n'a plus la force d'expérimenter le contact avec le dehors et d'y trouver une stimulation pour créer, cette forme de vie se retourne contre elle-même pour se maintenir en vie. La volonté a besoin de résistance pour perdurer. Une volonté qui ne trouve plus cette résistance au dehors la trouvera en elle-même en voulant l'extinction de sa propre volonté. Mais vouloir cesser de vouloir reste une volonté, et une manière de sauver la

---

<sup>206</sup> APZ, « De la victoire sur soi ».

<sup>207</sup> *Ibid.*, « Des tarentules ».

<sup>208</sup> *Ibid.*, « Prologue de Zarathoustra », §4.

<sup>209</sup> *Ibid.*

volonté; c'est le sens de la dernière phrase de la *Généalogie de la morale* : « l'homme préfère encore vouloir le *néant* plutôt que de *ne pas* vouloir du tout... »<sup>210</sup> Autrement dit, le déni de la vie est une évaluation qu'une vie faible crée pour se conserver.

Ce sont les malades et les moribonds qui ont méprisé le corps et la terre et inventé les réalités célestes et les gouttes de sang rédemptrices; mais même ces poisons doux et lugubres, ils les ont empruntés au corps et à la terre.<sup>211</sup>

\*

Revenons au problème initial du fondement. La terre est-elle une nouvelle terre ferme à partir de laquelle pourrait se fonder un nouveau monde? Une simple inversion, l'ancien sacré transcendant devenu sacré immanent? Certains passages pourraient le laisser croire :

Blasphémer Dieu était jadis le pire des blasphèmes, mais Dieu est mort et morts avec lui ces blasphémateurs. Désormais le crime le plus affreux, c'est de blasphémer la terre et d'accorder plus de prix aux entrailles de l'insondable qu'au sens de la terre.<sup>212</sup>

L'interprétation de Heidegger va aussi dans ce sens. La volonté de puissance est « le principe de toute institution de valeurs ». « L'institution des valeurs peut désormais être exécutée "princiellement", c'est-à-dire à partir de l'être en tant que fondement de l'étant »<sup>213</sup> Si les valeurs suprêmes étaient jusqu'alors instituées à partir des hauteurs de la métaphysique, Nietzsche opère un retournement de la métaphysique; mais, contrairement à ce qu'il croyait, ce retournement n'est pas un dépassement.<sup>214</sup> Selon Heidegger, Nietzsche reste métaphysicien puisque la volonté de puissance, en tant qu'être de l'étant, dit le fondement de l'étant. La volonté de puissance contient un jugement de valeur absolu : absolu puisque fondé dans l'être de l'étant.<sup>215</sup> Autrement

---

<sup>210</sup> *GM*, III, §28.

<sup>211</sup> *APZ*, « De ceux de l'outre-monde ».

<sup>212</sup> *Ibid.*, « Prologue de Zarathoustra », §3.

<sup>213</sup> Martin Heidegger, « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*. (France : Gallimard, 1962), 279.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 279-280.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 292.

dit, le principe de l'institution de toutes les valeurs repose lui-même sur un jugement de valeur primordial, originel.

Ce jugement de valeur est énoncé ainsi : « L'art est la valeur suprême. Par rapport à la valeur "vérité", il est une valeur supérieure. »<sup>216</sup> L'art, pour Nietzsche, dépasse largement l'activité des artistes. L'art renvoie à la puissance qu'a le monde de se créer lui-même : la volonté de puissance comme dépassement d'elle-même dans la création continue d'apparences. L'essence de la volonté de puissance est l'accroissement de la puissance, ce qui advient dans la création d'apparences. La vérité en tant que fixation du devenir, en revanche, est nécessaire à la conservation de la vie. L'accroissement n'est possible qu'en s'appuyant sur un fond stable de vérités, ne serait-ce que pour les dépasser ensuite. Heidegger interprète ainsi la volonté de puissance en tant qu'accroissement et conservation, auxquels il associe l'art et la vérité.<sup>217</sup> Même si la conservation par la vérité est nécessaire à l'accroissement, la détermination essentielle de la volonté de puissance est l'accroissement et donc l'art. Le jugement de valeur nietzschéen au fondement de toutes les autres évaluations renvoie à une détermination essentielle de l'être et c'est en ce sens qu'il est fondateur. Selon Heidegger, Nietzsche *dit* l'être, c'est-à-dire qu'il lui attribue une détermination primordiale à partir de laquelle un nouveau monde de valeurs peut s'édifier.

Or, dans la citation rapportée plus haut, Zarathoustra dit que « désormais le crime le plus affreux, c'est de blasphémer la terre et d'accorder plus de prix aux entrailles de l'insondable qu'au sens de la terre ».<sup>218</sup> Les entrailles de l'insondable renvoient à un au-delà, ou à un en-deçà des apparences. C'est cela le blasphème : énoncer une quelconque essence de l'être. Zarathoustra précise plus loin : « les entrailles de l'être ne parlent point à l'homme, à moins qu'elles ne lui parlent par la voix même de

---

<sup>216</sup> *Ibid.*

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 290-291.

<sup>218</sup> *APZ*, « Prologue de Zarathoustra », §3.

l'homme. Tâche malaisée, en vérité, que de démontrer l'être et de le faire parler! »<sup>219</sup> Voilà qui est clair : l'expression « volonté de puissance » ne dit rien sur l'essence de l'être. Le monde comme volonté de puissance signifie que tout est interprétation, et donc que le monde comme volonté de puissance est lui-même une interprétation.<sup>220</sup> La volonté de puissance ne peut pas être l'objet-référent d'un énoncé. La volonté de puissance se *manifeste* en tant que force interprétante. Autrement dit, les entrailles de l'être « parlent par la voix même de l'homme »; elles se manifestent dans l'acte d'interprétation, dans l'acte de langage, mais ne peuvent pas être représentées, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent pas figurer comme référent autoritaire du discours servant à fonder ce même discours. Heidegger a compris la volonté de puissance comme un concept de l'être, autrement dit comme une « représentation explicante ».<sup>221</sup> Si l'on revient à la géophilosophie de Deleuze et Guattari, la terre n'est pas un concept : tracer un plan d'immanence est une activité pré-conceptuelle. La confusion du plan d'immanence et du concept produit nécessairement des concepts universaux et transcendants.<sup>222</sup>

Comme l'a remarqué Heidegger, il est vrai que la volonté de puissance implique un jugement de valeur fondamental, ou plutôt qu'elle offre un critère permettant de juger de la valeur des valeurs. C'est pour cette raison que nous pouvons lire Nietzsche comme un cosmologue. Et c'est pour cette raison que de la nouvelle terre de Zarathoustra pourra émerger un territoire. Ceci dit, le critère nietzschéen de la valeur

---

<sup>219</sup> *Ibid.*, « De ceux de l'outre-monde ».

<sup>220</sup> *PBM*, §22.

<sup>221</sup> Angèle Kremer-Marietti, « Le Nietzsche de Heidegger. Sur la volonté de puissance », dans *Nietzsche ou les enjeux de la fiction*. (Paris : L'Harmattan, 2009), 201.

<sup>222</sup> Une continuation intéressante de l'interprétation de Heidegger a été proposée par Vattimo qui comprend la volonté de puissance non pas comme concept de l'être, mais directement comme l'être au sens heideggérien, c'est-à-dire comme précédant toute conceptualisation. La volonté de puissance renvoie ainsi au sans-fond de l'être duquel les mondes adviennent.

Gianni Vattimo, « Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique », dans *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, sous la dir. de Gilles Deleuze. (Paris : Éditions de Minuit, 1967), 203-226.

Gianni Vattimo, *Introduction à Nietzsche*. (Belgique : De Boeck, 1991).

des valeurs issu de la volonté de puissance n'est pas fondé dans un concept de l'être. En fait, le critère nietzschéen ne peut pas être fondé, mais il peut être évalué. Si l'hypothèse de la volonté de puissance ne peut pas être évaluée à l'aune du critère de vérité, elle peut cependant être évaluée à partir de ses effets. La philosophie de Nietzsche est une expérience sur la vie. La qualité de la terre de Zarathoustra s'évalue aux formes de vie qui pourront y croître.

### 3.1.2 Terre et mer

Nietzsche construit un réseau de métaphores, de sorte que chacune s'éclaircit par les relations qu'elle entretient avec les autres. La terre est une métaphore utilisée en opposition au supraterrrestre, aux vérités éternelles de la religion et de la métaphysique. Elle est aussi mise en relation avec la mer, ce qui enrichit le sens de la terre précédemment abordé. La mer semble avoir deux fonctions : celle de quitter la terre, de partir vers des horizons inconnus et celle d'une promesse de nouvelles terres.

Le voyage en mer est le résultat de la libération des certitudes morales de l'ancienne terre : « O mes frères, le jour où je vous ai dit de briser les bons et les tables des bons, c'est ce jour-là que j'ai lancé l'humanité en pleine mer. »<sup>223</sup> « La terre a disparu – ma dernière chaîne vient de tomber! »<sup>224</sup> La mer, c'est aussi Dionysos : les mouvements incessants de flux et de reflux du devenir, l'absence de sens, le tragique qui advient lorsque l'on quitte les certitudes terrestres.<sup>225</sup> Ceci dit, il ne suffit pas de « lancer l'humanité en pleine mer » : il faut savoir naviguer sur la mer. La métaphore de la

---

<sup>223</sup> APZ, « Des tables anciennes et nouvelles », §28.

<sup>224</sup> *Ibid*, « Les sept sceaux », §5.

<sup>225</sup> Dans un texte d'une grande beauté, Luce Irigaray reprend les images zarathoustriennes pour dialoguer avec Nietzsche. Elle associe la mer dionysiaque à la féminité, en tant que devenir tragique qui inquiète toute pensée du Même.

Luce Irigaray, « Dire d'eaux immémoriales », dans *Amante marine de Friedrich Nietzsche*. (Paris : Éditions de Minuit, 1980), 9-80.

navigation renvoie à la *maîtrise* des forces vitales. Le voyage en mer comporte le risque de se laisser dériver, de se faire emporter, mais le navigateur expérimenté sait utiliser les forces en jeu pour atteindre un but. Contrairement à ceux que Zarathoustra appelle « sages illustres », gardiens des vérités éternelles, la pensée du navigateur est ouverte et mue par les forces du devenir, comme une voile tendue par les vents :

Je vous vois là, respectables et rigides, l'échine raide, ô sages illustres!  
 Vous n'êtes en butte ni aux bouffées du vent ni à celles d'une forte volonté.  
 N'avez-vous jamais vu courir sur la mer une voile arrondie et gonflée,  
 frémissante sous l'impétuosité du vent? <sup>226</sup>

En mer, l'horizon s'élargit, de sorte que les possibilités de nouveaux mondes sont multipliées. La mort de Dieu, la fin d'un ancien monde, ouvre l'horizon. Le navigateur est un explorateur, un expérimentateur : « toutes les entreprises risquées de l'homme de connaissance sont de nouveau permises, la mer, *notre* mer, nous offre de nouveau son grand large, peut-être n'y eut-il jamais encore pareil "grand large". »<sup>227</sup> La mer offre des promesses de nouvelles terres. « C'est *là-bas* sur le *pays de nos enfants* que nous avons mis le cap! »<sup>228</sup> Ces terres sont cependant toujours projetées dans un avenir. Elles sont un espoir, un désir, le désir du surhumain.

En résumé, l'image de la mer permet d'enrichir celle de la terre. La nouvelle fidélité au sens de la terre évoquée par Zarathoustra s'oppose à toute transcendance du sens. La terre, c'est l'immanence du sens humain. L'image de la mer est une autre manière de parler de la volonté de puissance; elle rappelle que l'immanence est devenir, que les flux du devenir emportent avec eux toute certitude posée sur un sol stable, mais aussi que ces mouvements sont créateurs et donc prometteurs de nouvelles terres.

---

<sup>226</sup> APZ, « Des sages illustres ».

<sup>227</sup> GS, §343.

<sup>228</sup> APZ, « Des tables anciennes et nouvelles », §28.

### 3.1.3 Terre et ciel

Le ciel, le soleil, les étoiles, l'altitude, la légèreté, sont des thèmes omniprésents dans le *Zarathoustra*. On pourrait même affirmer que cette œuvre est davantage aérienne que terrestre. En référence à son *Zarathoustra*, Nietzsche parle « du privilège de participer, en toute révérence, à l'élément alcyonien<sup>229</sup> qui a donné naissance à cette œuvre, à sa luminosité solaire, à son lointain, son ampleur et sa certitude. »<sup>230</sup> Le *Zarathoustra* est une œuvre qui atteint de hautes altitudes, mais celles-ci ne sont possibles que parce que l'œuvre s'ancre profondément dans les ténèbres de la terre.<sup>231</sup> Le sens de la terre peut scintiller dans le ciel comme une étoile, mais il émane toujours de la terre et lui revient sous forme de lumière. Terre et ciel sont donc indissociables. Un ciel sans ancrage terrestre s'oppose à la terre comme les vérités éternelles s'opposent au devenir. Zarathoustra enseigne de nouvelles vérités et incite à créer de nouvelles divinités qui émanent d'un amour de la terre. L'affirmation de l'innocence du devenir est élevée au rang de divinité céleste.

Le lien qui unit les profondeurs de la terre et les hauteurs du ciel est exprimé par l'image de l'arbre : « Il en est des hommes comme de cet arbre. Plus il aspire à monter vers les hauteurs et la clarté, plus ses racines aspirent à s'enfoncer dans la terre, dans les ténèbres, dans les profondeurs – dans le mal. »<sup>232</sup> Hauteurs et profondeurs sont aussi exprimées par les montagnes et la mer :

D'où viennent les plus hauts monts? Me demandais-je naguère. J'appris alors qu'ils ont surgi de la mer. Le témoignage en est écrit dans leurs roches, et sur les parois de leurs sommets. C'est des profondeurs suprêmes que les hauteurs suprêmes s'élancent vers leur altitude.<sup>233</sup>

---

<sup>229</sup> L'adjectif « alcyonien » est dérivé d'« alcyon ». L'alcyon est un oiseau marin dans la mythologie grecque qui fait son nid durant les jours entourant le solstice d'hiver, moment durant lequel la mer est réputée rester calme.

<sup>230</sup> *GM*, « Avant-propos », §8.

<sup>231</sup> *EH*, « Préface », §4.

<sup>232</sup> *APZ*, « L'arbre en montagne ».

<sup>233</sup> *Ibid*, « Le voyageur ».

S'enfoncer dans la terre, ou dans la mer, c'est affirmer les désirs, les instincts, le devenir, affirmer la vie comme volonté de puissance, c'est-à-dire la vie se dépassant sans cesse dans la création. L'activité vitale de dépassement est exprimée en termes d'élévation. C'est pourquoi les hauteurs ne s'atteignent que par les profondeurs : ce sont les forces terrestres de la volonté de puissance qui créent et qui s'élèvent en créant. Cette création est, pour l'humain, d'ordre symbolique. L'activité vitale de dépassement se manifeste notamment lorsque la vie se fait langage. En altitude, « tout être souhaite se faire verbe, tout devenir réclame que je lui apprenne à parler. »<sup>234</sup> La vie s'élève en se faisant parole. Le langage implique aussi toujours des évaluations. C'est dans et par le langage que la vie crée des valeurs. Celles-ci sont autant de moyens que la vie déploie pour se surmonter : « La vie elle-même, pour monter plus haut, se construit des arches et des degrés, d'où elle pourra saisir les horizons lointains et les beautés qui charment le cœur, – c'est *pour cela* qu'il lui faut l'altitude. »<sup>235</sup>

L'amour de la terre n'est pas un amour contemplatif, mais un amour créateur. Ces créations émanent de la terre, s'élèvent, brillent comme un soleil et reviennent finalement à la terre sous forme de lumière, c'est-à-dire de connaissance. Nietzsche critique ardemment toute conception de la connaissance comme activité passive, comme contemplation désintéressée.<sup>236</sup> La connaissance est toujours une activité créatrice; elle émane des profondeurs de la terre et advient lorsque les profondeurs sont élevées au statut de symbole. La connaissance de Zarathoustra est tragique. Elle n'est pas une représentation, mais une manifestation symbolique de l'abîme. C'est par le symbole que l'humain acquiert une légèreté et peut ainsi voler au-dessus de l'abîme. Le langage symbolique illumine en retour la terre et permet d'habiter un monde intelligible. Ainsi, l'amour de la terre est un amour solaire : « *son* amour se porte sur la

---

<sup>234</sup> *Ibid.*, « Le retour au pays ».

<sup>235</sup> *Ibid.*, « Des tarentules ».

<sup>236</sup> *Ibid.*, « De l'immaculée connaissance ».

terre! L'amour du soleil est toujours innocence et désir créateur! »<sup>237</sup> Le soleil « veut boire la mer et en aspirer jusqu'à lui toute la profondeur », de même que la mer « veut devenir brise et hauteur et sentier de lumière, et lumière elle-même. »<sup>238</sup>

D'une nouvelle terre émane un nouveau ciel. Si l'ancien ciel était l'expression de la négation de la terre, les nouvelles hauteurs de Zarathoustra sont l'expression d'une affirmation complète de la vie. « Jusqu'au fond de tous les abîmes je porte alors mon dire-oui qui bénit. »<sup>239</sup> Le « oui » de Zarathoustra est entier, c'est-à-dire qu'il *veut* tout ce qui advient. Nietzsche exprime cet acquiescement par l'expression *amor fati*, l'amour du destin :

*Amor fati* : que ce soit dorénavant mon amour! Je ne veux pas faire la guerre au laid. Je ne veux pas accuser, je ne veux même pas accuser les accusateurs. Que *regarder ailleurs* soit mon unique négation! Et somme toute, en grand : je veux même, en toutes circonstances, n'être plus qu'un homme qui dit oui!<sup>240</sup>

L'acquiescement complet à la vie implique d'importantes conséquences, notamment en ce qui concerne la souffrance. Affirmer la vie, c'est affirmer autant la souffrance que le plaisir. Toute philosophie voyant en la souffrance une objection contre la vie peut être suspectée de nihilisme. Il y a une souffrance inhérente à l'expérience de l'altérité. Le corps souffre d'une blessure au contact du dehors.<sup>241</sup> L'acquiescement dionysiaque signifie vouloir cette souffrance. Toute intensification du plaisir s'accompagne nécessairement d'une intensification de la souffrance. Pour Nietzsche, chercher à garder le plaisir tout en refusant la souffrance est un symptôme de faiblesse, de corps qui n'arrivent plus à supporter l'expérience de l'altérité. « La profondeur que peut *atteindre* la souffrance des hommes, voilà qui détermine presque la hiérarchie ». <sup>242</sup>

---

<sup>237</sup> *Ibid.*

<sup>238</sup> *Ibid.*

<sup>239</sup> *Ibid.*, « Avant l'aurore ».

<sup>240</sup> *GS*, §276.

<sup>241</sup> Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie*. (Paris : Presses Universitaires de France, 2001), 34-36.

<sup>242</sup> *PBM*, §270.

Le ciel de Zarathoustra émane d'un amour de la terre, ce qui signifie qu'il faut savoir faire l'expérience des profondeurs de la souffrance pour s'élever vers des hauteurs célestes. Est nihiliste tout idéal qui prétend que la vie devrait être autrement que ce qu'elle est déjà.<sup>243</sup> Le ciel de Zarathoustra n'est pas un monde idéal s'opposant à l'imperfection de la vie. Le ciel est la vie telle qu'elle est, dans sa multiplicité et son devenir, portée au statut de symbole : « les meilleurs symboles sont ceux qui parlent du temps et du devenir; ils doivent être louange et justification de tout l'éphémère. »<sup>244</sup> L'éternel retour est un de ces symboles.

#### 3.1.4 L'éternel retour : interprétation cosmologique

La pensée de l'éternel retour représente sans doute un défi pour tous les lecteurs et lectrices de Nietzsche. Parce qu'elle est exprimée majoritairement de manière allusive, les interprétations possibles de cette pensée sont variées. Plusieurs commentateurs y ont vu deux éléments : l'éternel retour comme doctrine cosmologique et l'éternel retour comme pensée éthique. Cette division entre cosmologie et éthique vient cependant avec son lot de contradictions. D'un côté, partant d'un temps infini et d'une matière finie, l'éternel retour signifie que tout est revenu et reviendra une infinité de fois : « Tout ce qui *peut* arriver, entre toutes les choses, ne doit-il pas déjà être arrivé, s'être accompli, être passé? »<sup>245</sup> De l'autre, la version éthique de l'éternel retour se formule par « la question, posée à propos de tout et de chaque chose, "veux-tu ceci encore une fois et encore d'innombrables fois?" »<sup>246</sup> Selon la version cosmologique, le retour de

---

<sup>243</sup> Ce qui n'implique pas une attitude passive par rapport à la vie. Si la vie a été comprise comme un processus créateur, l'acquiescement à la vie implique d'adhérer activement à la création et donc de transformer cette vie même. Aussi, comme nous le verrons, ce « oui » s'accompagne d'un « non » tout aussi important : une négation qui n'émane pas d'un refus de la vie, mais qui est plutôt une conséquence d'une affirmation première : « Que *regarder ailleurs* soit mon unique négation! » (GS, §276).

<sup>244</sup> APZ, « Aux îles fortunées ».

<sup>245</sup> *Ibid.*, « De la vision et de l'énigme », §2.

<sup>246</sup> GS, §341.

l'identique rend impossible ou superflue toute décision, puisque tout est déjà advenu et reviendra éternellement, tandis que selon la version éthique, le retour de l'identique émane d'une volonté : il faut vouloir que tout revienne. Jean Wahl est de ceux qui ont poussé à l'extrême les contradictions de la pensée de Nietzsche. Il affirme que Nietzsche est résolument contradictoire, que ses contradictions sont volontairement insurmontables et finalement que le surhumain est celui qui vit avec les contradictions et en fait un stimulant pour sa création sans chercher à les résoudre.<sup>247</sup> Tel l'arc dont les extrémités doivent se tendre pour lancer « les flèches du désir tendu vers l'autre rive »,<sup>248</sup> les contradictions stimulent le dépassement dans la création. Ainsi, le dépassement n'est pas compris comme synthèse, mais comme affirmation du chaos. Gianni Vattimo conclut lui aussi à une contradiction interne, mais affirme que le sens éthique de l'éternel retour doit dominer.<sup>249</sup> Patrick Wotling, quant à lui, refuse complètement l'interprétation cosmologique. Celle-ci est vue comme un artifice discursif déployé consciemment par Nietzsche, lui permettant de légitimer sa pensée éthique par le recours au discours scientifique, notamment par les sciences physiques de son époque.<sup>250</sup>

Comment Nietzsche peut-il légitimement réintégrer de l'identité dans un monde dont l'hypothèse centrale est la volonté de puissance? La version cosmologique de l'éternel retour postule que tout est déjà revenu à l'identique dans le passé et donc aussi que l'identique reviendra nécessairement dans l'avenir. À l'opposé, l'hypothèse de la volonté de puissance permet de concevoir l'identité comme une interprétation – et une interprétation faible – qui relève de forces toujours en devenir. Vattimo se réfère avec justesse à certains passages du *Zarathoustra* qui doivent nous mettre en garde contre

---

<sup>247</sup> Jean Wahl, « Ordre et désordre dans la pensée de Nietzsche », dans *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, sous la dir. de Gilles Deleuze. (Paris : Éditions de Minuit, 1967), 85-102.

<sup>248</sup> APZ, « Prologue de Zarathoustra », §4. Sur la métaphore de l'arc tendu vers des buts lointains, voir aussi : PBM, « Préface ».

<sup>249</sup> Gianni Vattimo, *Introduction à Nietzsche*. (Belgique : De Boeck, 1991), 84.

<sup>250</sup> Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*. (Paris : Presses Universitaires de France, 1995), 372-373.

une interprétation de l'éternel retour en termes d'identité.<sup>251</sup> Nietzsche met en scène des usurpateurs de l'enseignement de Zarathoustra, comme s'il prévoyait les mauvais usages qu'on pourrait faire de sa pensée. Dans le chapitre « De la vision et de l'énigme », Zarathoustra raconte une vision : il grimpe une montagne en portant sur son dos un démon, « mi-gnome, mi-taube », qui incarne « l'esprit de pesanteur, mon diable et ennemi fieffé ».<sup>252</sup> Ils s'arrêtent devant une poterne sur laquelle est écrit « *Instant* ». Zarathoustra explique que la route qui s'étend derrière eux dure une éternité, de même que la route qui s'allonge devant eux est une autre éternité. Il demande : « Mais si quelqu'un suivait l'une de ces routes, sans arrêt et jusqu'au bout, crois-tu, gnome, que ces routes s'opposeraient toujours? » « Tout ce qui est droit est menteur, murmura le nain d'un ton méprisant. Toute vérité est courbe, le temps lui-même est un cercle. »<sup>253</sup> L'interprétation du nain est celle d'un esprit de pesanteur. L'interprétation de l'éternel retour comme un temps cyclique est *pesante* parce qu'elle accable l'humanité d'une loi éternelle à laquelle elle doit se soumettre. L'éternel retour devient un dogme transcendant qui prive l'humanité d'une participation active, c'est-à-dire créatrice, au monde.

La conception cyclique du temps est aussi l'interprétation des animaux de Zarathoustra, l'aigle et le serpent :

Tout passe et tout revient, éternellement tourne la roue de l'être. Tout meurt, tout refleurit; éternellement se déroule le cycle de l'être. Tout se brise, tout se rajuste; éternellement s'édifie la même demeure de l'être. Tout se disjoint, tout se retrouve; le cycle de l'existence demeure éternellement fidèle à lui-même.<sup>254</sup>

Les animaux de Zarathoustra font de l'éternel retour une « ritournelle ».<sup>255</sup> Compagnons fidèles de Zarathoustra, l'aigle et le serpent ont certes une sagesse sur

---

<sup>251</sup> Gianni Vattimo, *Introduction à Nietzsche*. (Belgique : De Boeck, 1991), 84-85.

<sup>252</sup> APZ, « De la vision et de l'énigme », §1.

<sup>253</sup> *Ibid.*, §2.

<sup>254</sup> *Ibid.*, « Le convalescent », §2.

<sup>255</sup> *Ibid.*

laquelle Zarathoustra se repose, mais ils ne sont pas à imiter. Ils représentent des forces immanentes de la vie, mais de formes de vie qui ignorent le négatif.<sup>256</sup> Les animaux de Zarathoustra ne comprennent pas que l'éternel retour est une victoire sur le nihilisme, que l'affirmation de la vie est un dépassement d'une négation bimillénaire. « Ils participent d'une innocence du devenir *avant* le bien et le mal, et non pas par-delà. »<sup>257</sup> Les animaux représentent une certaine nature mythique, tandis que l'éternel retour émane de la tragédie humaine de l'absurdité du monde, de l'infondé du sens humain. L'éternel retour est le dépassement de la « grande lassitude » qu'inspire l'absurdité de la vie, dépassement dans l'affirmation joyeuse de l'innocence du devenir.<sup>258</sup> Mais cette innocence n'est pas un retour à une innocence mythique; elle intègre pleinement la tragédie de l'existence humaine.

C'est l'identique, dans la version cosmologique de l'éternel retour, qui fait tant de difficulté pour les commentateurs. Malgré l'ambiguïté du texte nietzschéen, certains passages, comme ceux du *Zarathoustra* précédemment mentionnés, affirment clairement que l'éternel retour ne peut pas être compris comme l'éternel retour du Même. À partir de ses passages, et suivant cette fois-ci Deleuze, on peut avancer une interprétation cosmologique de l'éternel retour tout en admettant la conséquence inverse, c'est-à-dire que l'éternel retour implique l'impossibilité du retour de l'identique. Plus précisément, s'il y a identité, ce n'est pas dans le contenu de ce qui revient, mais dans le fait qu'il y ait retour. Le retour est l'être du devenir.<sup>259</sup>

Revenons à la relation entre la terre et le ciel. Zarathoustra parle de la terre comme d'une table sur laquelle les dieux jouent aux dés, « car la terre est la table des dieux et

---

<sup>256</sup> Michel Haar, « Les animaux de Zarathoustra. Forces fondamentales de la vie », dans *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*. (Paris : Presses Universitaires de France, 1998), 202-204.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>258</sup> La grande lassitude est professée par un prophète dont le message est semblable à celui du Qohélet, « le Prophète de la grande lassitude, celui qui enseignait : "Tout se vaut, rien ne vaut la peine, le monde n'a pas de sens, le savoir nous étouffe" ». (APZ, « Le cri de détresse ». Voir aussi : « Le prophète ».)

<sup>259</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*. (Paris : Presses Universitaires de France, 1962), 75-76.

elle tremble quand retentissent des paroles novatrices et créatrices et que les dieux lancent les dés ».<sup>260</sup> Parfois c'est le ciel qui fait figure de table divine : « O ciel au-dessus de ma tête, ciel pur, ciel haut! (...) C'est que tu m'apparais comme un parquet de danse pour les hasards divins, comme une divine table de jeu pour les dés divins et les divins joueurs de dés. »<sup>261</sup> Pour Deleuze, les deux tables divines renvoient à deux moments distincts mais indissociables du coup de dés : on lance les dés à la table terrestre et les dés retombent sur la table céleste.<sup>262</sup> Le lancer du coup de dés renvoie au hasard, le résultat du coup de dés renvoie à l'affirmation du hasard, affirmation qui transmue le hasard en nécessité. C'est du chaos de la terre qu'émane la « nécessité céleste qui oblige les hasards eux-mêmes à danser des rondes astrales. »<sup>263</sup>

Dans un premier temps, l'éternel retour implique, pour le bon joueur, l'affirmation de l'entièreté du hasard en un coup de dés. L'affirmation du hasard est une expression de l'amour de la terre qui embrasse le résultat du hasard pour en faire une nécessité. C'est ainsi que hasard et nécessité ne sont plus opposés. *Amor fati* : affirmer la vie telle qu'elle se présente sans lui opposer d'idéal supramondain, vouloir le résultat du coup de dés comme un résultat qui n'aurait pas pu advenir autrement. Le mauvais joueur est celui qui demande plusieurs coups de dés pour en déduire une causalité et des probabilités qui mènent vers une combinaison souhaitée.<sup>264</sup> Cette combinaison est postulée comme but, comme *telos* de la répétition des coups. Le mauvais joueur joue avec des « dés pipés ».<sup>265</sup> Il refuse le hasard et le chaos en interprétant les coups de dés en termes de causalité et de finalité. Le bon joueur n'a besoin que d'un seul coup pour affirmer l'entièreté du hasard. Zarathoustra se présente comme un « rédempteur du

---

<sup>260</sup> APZ, « Les sept sceaux », §3.

<sup>261</sup> *Ibid.*, « Avant l'aurore ».

<sup>262</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*. (Paris : Presses Universitaires de France, 1962), 39.

<sup>263</sup> APZ, « Les sept sceaux », §3.

<sup>264</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*. (Paris : Presses Universitaires de France, 1962), 41-42.

<sup>265</sup> APZ, « Des érudits ».

hasard »<sup>266</sup>; « “Par hasard” – c’est la plus vieille noblesse du monde, je l’ai restituée à toutes choses, je les ai libérées de la servitude de la finalité. »<sup>267</sup>

Dans un second temps, l’éternel retour implique le retour du coup de dés, le retour du hasard et de l’affirmation du hasard (la nécessité). L’identique, dans l’éternel retour, n’est pas le résultat du coup de dés, mais le fait que le coup revienne toujours. L’éternel retour est le symbole de l’être du devenir. Chaque retour est un retour à l’affirmation du hasard et à la création d’une nécessité. De même que la nécessité n’est plus l’opposition du hasard, mais son affirmation, l’être n’est plus opposé au devenir. L’être émane du devenir en tant que retour de l’affirmation du devenir. L’éternel retour signifie que l’être est affirmation. C’est le symbole de la vie qui s’affirme elle-même et qui retourne sans cesse à son affirmation. L’interprétation de Deleuze ne conçoit pas l’éternel retour comme étant en contradiction avec le devenir. Le coup de dés est un acte qui affirme le devenir. L’être du devenir est le retour éternel de cet acte, sans présupposer du résultat de l’acte, puisque celui-ci est pure affirmation, peu importe le contenu du résultat du coup de dés.

Si la volonté de puissance est le principe immanent de la création cosmologique, l’éternel retour en est le symbole. L’éternel retour symbolise l’acte par lequel le chaos et le hasard deviennent ordre et nécessité. Deux conséquences importantes relatives à notre problématique découlent de cette pensée. D’abord, cet acte est compris comme un acte d’affirmation. Cet aspect est fondamental, car c’est à partir de lui que Nietzsche pourra prétendre à un dépassement du nihilisme. L’acte de création cosmologique (le coup de dés) est une affirmation de la vie, comprise comme chaos, hasard, multiplicité, devenir. Le monde ne repose pas sur une négation : il ne se fonde pas sur une séparation fondamentale qui met à distance les excès de la vie, créant ainsi un monde commun à

---

<sup>266</sup> *Ibid.*, « Des tables anciennes et nouvelles », §3.

<sup>267</sup> *Ibid.*, « Avant l’aurore ».

l'abri du devenir. L'éternel retour symbolise la possibilité d'un monde dont l'affirmation est la condition d'existence. L'éternel retour est le symbole le plus élevé du *Zarathoustra*. Il est toujours associé aux hauteurs, au ciel. En tant que symbole de l'être du devenir, il montre que l'être ne s'oppose pas au devenir, que le ciel n'est pas la négation de la terre. La création de symboles célestes est l'expression de l'affirmation du chaos de la terre. « Je vous le dis, il faut avoir encore du chaos en soi pour enfanter une étoile dansante. »<sup>268</sup>

L'autre conséquence de cette pensée de l'éternel retour découle de la première. L'éternel retour signifie que l'acte de création cosmologique revient éternellement. Il n'est jamais accompli de manière absolue dans une origine mythique. L'éternel retour est le symbole d'une cosmogonie continue. L'être du devenir, c'est le retour de la création; non pas le retour du Même, mais le Même en tant que retour. Le monde est un *processus* de création sans finalité, sans loi de causalité. Ce processus est affirmatif en tant qu'il affirme constamment le chaos pour en faire un cosmos. Chaos et cosmos ne sont pas séparés, mais sont deux moments d'un acte de création qui revient éternellement.

### 3.2 Le territoire

Nous n'avons abordé, jusqu'à présent, qu'un versant de la cosmologie zarathoustrienne : le versant affirmatif. Le plan d'immanence, selon Deleuze et Guattari, instaure une matière de l'être et une image de la pensée. Zarathoustra enseigne la volonté de puissance comme matière de l'être, tandis que penser est une activité qui se joue entre terre et ciel, en tant qu'activité créatrice qui émane de la terre (le sens de la terre), qui s'élève jusqu'aux astres (le soleil, les étoiles dansantes) pour revenir à la

---

<sup>268</sup> *Ibid*, « Prologue de Zarathoustra », §5.

terre sous forme de lumière (la connaissance). Les rapports entre la terre et le ciel symbolisent le processus de création d'un monde. Nous avons abordé le principe immanent de cette création (la volonté de puissance) et son symbole (l'éternel retour). Mais ces réflexions portent sur les conditions de possibilité d'une cosmologie et non sur l'élaboration d'une cosmologie particulière. La condition de possibilité, pour Nietzsche, est une affirmation. Il va sans dire que les conditions de possibilité de la création cosmologique ne sont pas universelles. Autrement dit, la volonté de puissance n'est pas une réflexion transcendantale qui dévoilerait les conditions de possibilité de tous les mondes possibles. Si la volonté de puissance est elle-même une interprétation, comme l'écrit Nietzsche, elle ne peut être qu'une terre parmi d'autres.

La terre de la volonté de puissance porte déjà en elle les germes d'un territoire. Le territoire émerge toujours d'une terre particulière. Autrement dit, les conditions de possibilité du territoire sont toujours locales et situées dans un espace-temps. La terre de Zarathoustra est porteuse d'une nouvelle hiérarchie de valeurs : certaines valeurs, ou interprétations, seront plus élevées que d'autres. L'affirmation instauratrice de Zarathoustra, son amour de la terre, implique donc aussi une négation, la négation de tout ce qui méprise la terre. Ainsi, l'affirmation n'est pas suffisante pour créer un monde et la négation est nécessaire pour pouvoir s'orienter sur terre. Zarathoustra enseigne le *bon goût*, l'art de la sélection:

La satisfaction facile, qui s'accommode *de toute chose*, n'est pas le meilleur des goûts. Honneur aux langues et aux estomacs récalcitrants et difficiles qui savent dire "moi" et "oui" et "non". Mais tout mâcher, tout digérer – c'est bon pour les porcs, en vérité! Braire à tout propos I-A, c'est ce qu'apprennent les ânes<sup>269</sup> et ceux qui en ont l'esprit!<sup>270</sup>

---

<sup>269</sup> L'âne représente le « dire oui » à tout mêlé à l'impuissance de dire « non ». Son braiment, « I-A », sonne en allemand comme « Ja » (« oui » en français). Sur la figure de l'âne, voir : APZ, « Le réveil », §2; « La fête de l'âne ».

<sup>270</sup> APZ, « De l'esprit de pesanteur », §2.

Toutes les nourritures ne sont pas bonnes pour l'esprit-estomac, certaines sont même des poisons.<sup>271</sup> Le bon goût se méfie des morales qui empoisonnent la vie en l'interprétant comme étant coupable et en projetant le salut dans une vie supraterrrestre : « La vie est une source de joie; mais où vient boire la canaille, toutes les sources sont empoisonnées. »<sup>272</sup> « La vie est une source de joie » signifie que la volonté de puissance est fondamentalement pure affirmation et l'éternel retour est le symbole de cette affirmation, de la vie qui dit oui à elle-même. Mais cette affirmation n'est puissante que si elle s'accompagne d'une négation. Une affirmation sans négation revient à accepter passivement tout ce qui existe. Au contraire, une affirmation créatrice doit s'accompagner d'un refus de tout ce qui n'est pas affirmatif, de tout ce qui empoisonne « la source de joie ».

Pour Nietzsche, l'affirmation est première par rapport à la négation. Celle-ci est seulement une conséquence de celle-là. D'une affirmation de la vie découle une négation de tout ce qui empoisonne la vie. Autrement dit, la destruction de l'ancien monde, le dépassement du nihilisme, ne sont possibles que par une création. Il faut créer pour détruire : « Voyez-les, ces fidèles de toutes les fois! Quel est celui qu'ils haïssent le plus? Celui qui brise leurs tables de valeurs, le brise-tout, le brigand : mais celui-là, c'est le créateur. »<sup>273</sup> À l'opposé, pour le malade, la négation est ce qui vient en premier. Le malade est fatigué, il n'a plus la force de créer un idéal affirmatif; il est ainsi enclin à adhérer à l'idéal du prêtre qui s'érige en tant que négation de la vie. « La terre, dit-il [Zarathoustra], a une peau, et cette peau a des maladies. L'une de ces maladies, par exemple, s'appelle : "homme". »<sup>274</sup> L'humain, pour Nietzsche, est le seul animal capable de ressentiment contre la vie. C'est pourquoi la tâche du philosophe se présente comme une thérapeutique, mais aussi, en tant que législateur, comme une

---

<sup>271</sup> *Ibid.*, « Des tables anciennes et nouvelles », §16.

<sup>272</sup> *Ibid.*, « De la canaille ».

<sup>273</sup> *Ibid.*, « Prologue de Zarathoustra », §9.

<sup>274</sup> *Ibid.*, « De grands événements ».

politique du vivant. Bref, contrairement aux prêtres, dont les créations (les fictions de la morale) émanent d'une négation de la vie, le « non » de Zarathoustra émane entièrement d'un « oui ». Son « oui » est l'affirmation d'une terre, tandis que son « non » instaure un territoire permettant de s'orienter sur cette terre.

En effet, l'amour de la terre, tel qu'enseigné par Zarathoustra, offre un critère d'évaluation qui permet de hiérarchiser les différentes interprétations. Ainsi, il y aura des interprétations hautes et basses. L'amour de la terre élève, rend léger, tandis que son mépris abaisse et pèse sur l'humanité : « l'alpha et l'oméga de ma sagesse, c'est que tout ce qui pèse doit s'alléger, tout corps devenir danseur, tout esprit oiseau ». <sup>275</sup>

### 3.2.1 Le haut et le bas

Le haut et le bas ne correspondent pas au ciel et à la terre. Le rapport du ciel et de la terre est celui d'une affirmation : l'amour de la terre élève jusqu'au ciel; plus l'élévation céleste est grande, plus l'enracinement terrestre est profond. Au contraire, le rapport du haut et du bas est celui d'une négation. La hauteur, cette fois-ci, s'oppose à la bassesse, à l'esprit de pesanteur : « Et c'est surtout parce que je hais l'esprit de Pesanteur que je tiens de l'oiseau; en vérité, j'en suis l'ennemi mortel, fieffé, juré. » <sup>276</sup>

La pesanteur est notamment représentée par le chameau. <sup>277</sup> Le chameau porte sur lui le poids des valeurs ancestrales, d'un « bien » et d'un « mal » universels. La vie coupable est un fardeau à porter, à expier. Le chameau incarne la morale chrétienne, mais aussi l'instinct de vérité qui lui est inhérent. La recherche de vérité est un instrument d'expiation de la souillure de la vie. Le chameau porte la lourdeur des vérités éternelles

---

<sup>275</sup> *Ibid.*, « Les sept sceaux », §6.

<sup>276</sup> *Ibid.*, « De l'esprit de pesanteur », §1.

<sup>277</sup> *Ibid.*, « Des trois métamorphoses »; « De l'esprit de pesanteur », §2.

opposées à l'imperfection du monde terrestre. L'instinct de vérité se raffine dans la figure du savant moderne, mais le même esprit de pesanteur est à l'œuvre chez celui-ci.<sup>278</sup> Le savant se sépare fictivement de son corps, de ses désirs, pour atteindre l'ensoi du monde. Son savoir émane d'un refus du caractère perspectiviste de la vie. La connaissance du savant est encore une expiation de la vie; sa vérité est encore opposée à l'activité créatrice du corps. Le savant se fait spectateur passif du monde et non créateur.

Zarathoustra s'adresse aux savants et aux érudits ainsi :

Il vous manque l'innocence du désir, et c'est pourquoi vous en venez à calomnier le désir. En vérité, ce n'est pas en créateurs, en procréateurs, en amis du devenir que vous aimez la terre. Où y a-t-il de l'innocence? Là où il y a volonté d'engendrer.<sup>279</sup>

L'affirmation de Zarathoustra redonne l'innocence au désir, au corps, à la terre.<sup>280</sup> La vie est accablante et lourde lorsqu'elle est interprétée comme inéluctable, immuable et coupable. Au contraire, elle devient légère lorsqu'est affirmé son devenir créateur et lorsque l'humain adhère à ce devenir. Quiconque cherche la vérité doit apprendre à mentir, c'est-à-dire à créer des fictions. « D'aucuns se vantent de ne point mentir, mais il s'en faut que l'impuissance à mentir soit l'amour de la vérité. (...) Quiconque ne sait mentir ignore ce qu'est la vérité. »<sup>281</sup> La vérité de Zarathoustra est légère, au sens où la légèreté est associée à la vérité de l'apparence, de la fiction. Elle contraste avec le sérieux grave des prêtres et des savants : « que l'on estime fausse toute vérité qui ne s'est pas *une fois* accompagnée de rires! »<sup>282</sup>

---

<sup>278</sup> *Ibid.*, « De l'immaculée connaissance »; « Des érudits ».

<sup>279</sup> *Ibid.*, « De l'immaculée connaissance ».

<sup>280</sup> Redonner l'innocence au monde est lui-même un thème chrétien. C'est pourquoi Karl Lowith parle de la pensée nietzschéenne comme d'une tentative de conclure une nouvelle alliance avec le monde. *Ainsi parlait Zarathoustra* peut être lu comme un cinquième évangile qui sauve l'humanité de la nécessité même d'être sauvé.

Karl Lowith, « Nietzsche et sa tentative de récupération du monde », dans *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, sous la dir. de Gilles Deleuze. (Paris : Éditions de Minuit, 1967), 45-84.

<sup>281</sup> *APZ*, « De l'homme supérieur », §9.

<sup>282</sup> *Ibid.*, « Des tables anciennes et nouvelles », §23.

Rire, danser, jouer : trois activités qui manifestent la hauteur et la légèreté. Rire est une forme de profanation. On rit lorsque l'on reconnaît les vérités graves et sérieuses pour ce qu'elles sont : des actes de création. Le rire ramène la vérité à l'acte, à l'usage. Le rire est aussi l'affirmation dionysiaque de la souffrance. Lorsque la souffrance n'est plus un argument contre la vie et la vie n'est plus une expérience dont il faut se libérer, la souffrance peut faire rire. L'altitude de Zarathoustra transmue la tragédie en comédie : « Celui qui gravit les plus hautes montagnes se rit des jeux tragiques de la scène comme de la gravité tragique de la vie. »<sup>283</sup> La danse est une des métaphores les plus importantes du *Zarathoustra* : « Je ne peux exprimer que par la danse les paraboles des vérités suprêmes ». <sup>284</sup> La danse évoque l'adhésion au devenir. Adhérer n'est pas se laisser emporter, ni inversement contrôler, mais plutôt maîtriser, canaliser, diriger les flux du devenir. Le sujet ne règne pas souverainement sur le devenir, mais il n'est pas non plus complètement anéanti par ses mouvements. Le sujet danse, c'est-à-dire qu'il fait des flux du devenir son propre mouvement, il s'insère dans les flux et participe ainsi activement au mouvement. La danse est participation créatrice aux mouvements du dehors. Finalement, jouer consiste à affirmer le hasard, le coup de dés cosmique qui revient éternellement. Il faut jouer de manière innocente pour affirmer l'entièreté du hasard en un seul coup de dés, faisant ainsi du hasard une nécessité. Il faut pour cela l'innocence de l'enfant. L'enfant est une des figures les plus élevées : « C'est que l'enfant est innocence et oubli, commencement nouveau, jeu, roue qui se meut d'elle-même, premier mobile, affirmation sainte. »<sup>285</sup> L'enfant est l'innocence requise pour affirmer la nouveauté du hasard.

---

<sup>283</sup> *Ibid*, « Lire et écrire ».

<sup>284</sup> *Ibid*, « Chant sépulcral ».

<sup>285</sup> *Ibid*, « Des trois métamorphoses ».

Le bas est aussi le lieu de l'esprit grégaire, de la « populace »<sup>286</sup> rassemblée autour de « prédicateurs d'égalité »<sup>287</sup>. L'idéal démocratique est l'objet de critiques récurrentes de la part de Nietzsche.<sup>288</sup> Il est synonyme d'homogénéisation, d'aplanissement des différences, de nivellement par le bas. L'idéal démocratique est un idéal d'obéissance intolérant à tout ce qui diffère. La création advient dans le contact avec l'autre, dans la différence. À l'opposé, la démocratie représente, pour Nietzsche, la reproduction du Même fondée sur la peur de la nouveauté. Le prologue met en scène Zarathoustra qui vit seul dans les montagnes et qui descend dans les vallées pour partager son savoir, pour élever l'humanité. Il s'adresse d'abord à la foule en annonçant la venue du surhumain.<sup>289</sup> Ces discours sont probablement les plus clairs et explicites de toutes les paroles de Zarathoustra sur le surhumain. Mais la foule ne peut les entendre et se moque du prophète. Zarathoustra comprend alors que son message ne s'adresse pas à la foule. Il devra choisir ses interlocuteurs. « Une clarté m'est apparue : ce n'est pas à la foule que doit parler Zarathoustra, mais à des compagnons. Zarathoustra ne sera ni le berger d'un troupeau ni le chien du berger. »<sup>290</sup> Son langage imagé a notamment comme fonction de sélectionner son auditoire. Zarathoustra s'adressera désormais à des *amis*, c'est-à-dire à des créateurs.<sup>291</sup>

Ce qui est bas se rassemble en troupeau. À l'opposé, l'altitude vient avec la solitude. Mais la solitude ne doit pas être comprise de manière absolue. Zarathoustra s'adresse aux solitaires comme à ses amis.<sup>292</sup> L'amitié est le corrélat de la solitude. La solitude est un face à face avec l'abîme, l'aspect tragique de la vie, tandis que l'ami est le tiers qui permet de ne pas sombrer dans l'abîme. « Hélas! Il y a toujours trop d'abîmes pour

<sup>286</sup> *Ibid.*, « De l'homme supérieur », §1.

<sup>287</sup> *Ibid.*, « Des tarentules ». Sur l'esprit grégaire, voir aussi : « Les mouches de la place publique ».

<sup>288</sup> *PBM*, §44, 199, 242.

<sup>289</sup> *APZ*, « Prologue de Zarathoustra », §3-4.

<sup>290</sup> *Ibid.*, §9.

<sup>291</sup> *Ibid.*

<sup>292</sup> *Ibid.*

tous les solitaires. C'est pourquoi ils ont une telle soif de l'ami et de son altitude. »<sup>293</sup> La solitude n'est donc pas un refus complet de l'être-ensemble, mais seulement un refus d'un certain type de lien, que Nietzsche qualifie de grégaire. La solitude est d'abord une manière de se distancier de la foule, des opinions, des idées reçues, ce qui signifie aussi de se distancier de son époque. Le solitaire est *inactuel*.<sup>294</sup> Le thème de la solitude, dans le *Zarathoustra*, s'éclaircit lorsqu'on le lie avec celui de la distance. L'altitude est une pratique de la distance, ou autrement dit, de la différence. Si la grégarité est comprise comme une négation de l'autre par son assimilation à de l'identique (c'est le sens, selon Nietzsche, du principe démocratique d'égalité), l'amitié est un amour de l'autre en tant qu'il diffère de moi. L'ami et l'ennemi sont tout autant indispensables aux créateurs, car celui-ci a besoin de résistances, de contacts avec l'altérité, pour créer.<sup>295</sup> La création se nourrit d'une ouverture au dehors. L'ami et l'ennemi sont deux rapports à l'autre qui permettent de penser avec Nietzsche la co-création. Le créateur est souvent dépeint par Nietzsche comme un être exceptionnel qui se démarque de la foule,<sup>296</sup> mais il n'est pas pour autant un être essentiellement isolé. Au contraire, il fait exception au sens où son ouverture à l'altérité est plus grande que ce qui règne dans la « populace ».

L'amitié et l'inimitié, caractérisées par un « sentiment de la distance »<sup>297</sup>, correspondent à ce que Nietzsche appelle la noblesse.<sup>298</sup> Le noble respecte autant son ami que son ennemi et voit même dans ce dernier les conditions de sa propre élévation. « Il faut que vous puissiez être fiers de votre adversaire. Alors les succès de votre adversaire seront aussi vos succès. »<sup>299</sup> Si Zarathoustra est aristocrate, ce n'est

---

<sup>293</sup> *Ibid.*, « De l'ami ».

<sup>294</sup> Je reviendrai sur le thème de l'inactualité.

<sup>295</sup> *APZ*, « De la guerre et des guerriers »; « De l'ami ».

<sup>296</sup> *GS*, §288.

<sup>297</sup> *GM*, I, §2.

<sup>298</sup> Le concept de noblesse est défini de manière particulièrement claire dans la neuvième section de *Par-delà bien et mal* intitulée « Qu'est-ce qui est noble? ».

<sup>299</sup> *APZ*, « De la guerre et des guerriers ».

cependant pas au sens historique du terme. La noblesse qu'il évoque n'est pas caractérisée par sa propre conservation fondée sur une lignée passée. Elle est plutôt orientée vers l'avenir :

O mes frères, je consacre et j'édifie en vous une noblesse nouvelle. Vous serez, je le veux, les pères, les éducateurs et les semeurs de l'avenir. (...) Vous mettrez dorénavant votre honneur non dans vos origines mais dans le terme qui est devant vous. Que votre vouloir, votre décision d'aller au-delà de vous-mêmes constituent votre honneur nouveau.<sup>300</sup>

La noblesse est une vision d'une culture affirmatrice, annonciatrice d'une surhumanité. La *Généalogie de la morale* aborde la noblesse à partir d'une puissance de nomination.<sup>301</sup> Le noble est un législateur : il nomme et évalue son monde. Sa création est l'affirmation entière de sa perspective, c'est-à-dire de la hiérarchie d'instincts qui le caractérise (son corps). Le noble reconnaît la noblesse de son pair et le respecte parce qu'il diffère de lui. La noblesse est une culture de la différence qui voit dans la prolifération des formes une richesse nécessaire à son accroissement. « Car il faut beaucoup de nobles, et d'essence[s] diverse[s], *pour composer une noblesse.* »<sup>302</sup> L'acte de création du noble est dépourvu de ressentiment, contrairement à la raison plébéienne dont le moteur est le refus de l'autre. Le noble s'affirme lui-même à travers sa création et affirme ainsi sa différence, tandis que la plèbe se définit par opposition à l'autre.

Ainsi, le concept de noblesse chez Nietzsche nous permet de penser une forme de commun, de communauté qui diffère du rassemblement grégaire. Il est vrai que la majorité des écrits de Nietzsche tendent vers un individualisme. Nietzsche fait l'éloge des hommes d'exception, de ceux qui créent et qui commandent. Ces hommes sont incompris de la foule et sont souvent condamnés à la solitude. Celle-ci est vue comme une manière de se protéger du ressentiment de la populace qui cherche à tout égaliser.

---

<sup>300</sup> *Ibid.*, « Des tables anciennes et nouvelles », §12.

<sup>301</sup> *GM*, I, §2-5.

<sup>302</sup> *APZ*, « Des tables anciennes et nouvelles », §11.

Bien que le commun ne soit que très peu abordé de manière positive, la noblesse permet d'envisager une communauté de créateurs, une communauté qui se rassemble dans la différence. Dans cette communauté, la puissance de chaque membre croît au contact de l'autre, c'est-à-dire au contact de la différence; le rassemblement est ainsi un moyen « de créer de plus grandes unités de puissance ».<sup>303</sup>

Le sentiment de la distance se manifeste dans la relation que Zarathoustra entretient avec les autres humains. Zarathoustra ne trouvera jamais d'amis, au sens qu'il a donné à ce terme.<sup>304</sup> Il aura des disciples, mais il devra les abandonner pour qu'ils se trouvent eux-mêmes : « Vous ne vous étiez pas encore cherchés quand vous m'avez trouvé. Ainsi font tous les croyants, c'est pourquoi toute croyance importe si peu. Maintenant je vous ordonne de me perdre et de vous trouver (...) ».<sup>305</sup> Zarathoustra ne professe pas un discours de salut. Il ne propose pas de voie pour libérer l'humanité de la souffrance de la vie. Son projet est certes celui d'une élévation, mais celle-ci est synonyme d'affirmation de la vie et la vie est conçue comme étant essentiellement plurielle. Il y aura donc autant de chemins vers les hauteurs qu'il y a de formes de vie. « Voilà – c'est là mon chemin; – et vous, où est le vôtre? C'est ce que je répons à ceux qui me demandent “le chemin”. *Le* chemin, en effet – cela n'existe pas! »<sup>306</sup> Zarathoustra descend de sa montagne pour offrir un don à l'humanité qui réside plus *bas*, dans les vallées.<sup>307</sup> Mais ce don n'est pas une aumône, il n'a pas comme but d'aider à supporter le fardeau de la vie. Le don de Zarathoustra est une intensification de chaque forme de vie, pour que chacune affirme ses profondeurs abyssales et s'élève par la création. Le message de Zarathoustra n'a donc pas de contenu universalisable; il est une invitation

---

<sup>303</sup> *GM*, II, §11.

<sup>304</sup> C'est la situation de Nietzsche lui-même qu'il dépeint dans son personnage Zarathoustra. Le destinataire de Nietzsche est une humanité à venir. « En ce qui me concerne personnellement, je ne suis pas encore d'actualité. Quelques-uns naissent d'une façon posthume. » (*EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », §1.)

<sup>305</sup> *APZ*, « De la vertu qui donne », §3.

<sup>306</sup> *Ibid.*, « De l'esprit de pesanteur », §2.

<sup>307</sup> *Ibid.*, « Prologue de Zarathoustra », §1-2.

à affirmer ce qui est déjà là, sans présupposer le contenu de ce « déjà là »; il s'oppose ainsi à toute morale universaliste qui nie une partie de l'humanité sous la forme du « mal ». « Car chez l'homme le mal est encore la meilleure énergie. "Il faut que l'homme devienne à la fois meilleur et pire" – c'est ma doctrine. Le pire mal est indispensable au plus grand bien du Surhumain. »<sup>308</sup>

\*

Le haut et le bas ne peuvent pas être compris comme des points de repères objectifs. Ils sont des perspectives : il y a une vue du haut et une vue du bas. Nietzsche ne se situe jamais à l'extérieur de ces perspectives; sa méthode consiste plutôt à les faire varier pour comprendre la teneur de chaque point de vue.<sup>309</sup> Ainsi, le haut n'apparaît pas de la même manière lorsqu'il est perçu à partir de la hauteur ou de la bassesse. Le même jeu de perspectives s'applique inversement : il y a le bas vu d'en haut et le bas vu d'en bas. La hauteur offre un élargissement de la perspective, mais cet élargissement ne renvoie pas à une perspective totalisante. L'altitude permet d'embrasser du regard un large spectre de l'humanité justement parce qu'elle implique l'affirmation du caractère perspectiviste de la vie. Par exemple, la question de la valeur des valeurs, ou autrement dit, poser la morale comme un problème, implique de se situer par-delà le bien et le mal.<sup>310</sup> Cette perspective permet d'appréhender les valeurs de bien et de mal comme des symptômes de conditions de vie particulières, comme des perspectives qui émanent de formes de vie situées. La perspective d'en bas voit les valeurs de bien, de mal et de vérité comme allant de soi, comme étant fondées dans la nature des choses, tandis que l'élargissement de l'horizon, comme effet de l'altitude, permet de comprendre les valeurs comme de multiples perspectives qui manifestent la pluralité des formes de vie. Bref, la perspective d'en haut est un point de vue qui s'affirme en tant que perspective et qui reconnaît la pluralité des perspectives, tandis que l'horizon du bas est obstruée

---

<sup>308</sup> *Ibid.*, « De l'homme supérieur », §5.

<sup>309</sup> *PBM*, §30.

<sup>310</sup> *GS*, § 380.

par la croyance métaphysique qui assimile les valeurs à des essences. La perspective du bas est un point de vue qui ne peut voir sa propre situation.

Le perspectivisme nietzschéen n'est toutefois pas synonyme de relativisme. Le haut et le bas sont l'expression d'une hiérarchie des perspectives. Lorsque Zarathoustra critique négativement la bassesse de l'humain, il le fait généralement à partir de ses propres hauteurs. Mais il montre aussi que sa perspective élevée est incompréhensible et inaccessible pour une vue d'en bas : « Car c'est ici *notre* cime et notre patrie; nous sommes trop haut ici, la pente est trop abrupte pour les impurs et pour leur soif. »<sup>311</sup> Non seulement la cime de Zarathoustra est inaccessible pour les « impurs » (l'impureté du désir mû par le ressentiment), mais elle leur serait néfaste et destructrice :

En vérité, les impurs n'auront aucune part à cette pâture. Ils croiraient manger du feu et se brûler la gueule. En vérité, nous n'offrons pas ici d'asile aux impurs. À leurs corps comme à leurs esprits notre bonheur ferait l'effet d'une caverne de glace.<sup>312</sup>

Cet extrait illustre un concept fondamental de la pensée de Nietzsche, celui de *sélection*. La hauteur exerce un effet de sélection sur ce qui est bas. Seules les volontés fortes et innocentes peuvent gravir les hauts sommets. La sélection n'a pas seulement un effet d'exclusion, mais aussi de transformation. L'orientation en termes de haut et de bas sert une politique de la vie : le projet de Zarathoustra consiste à transmuter la lourdeur en légèreté, la réactivité en activité, bref à élever (surmonter) l'humanité. L'éternel retour est l'instrument de sélection de Zarathoustra qui permet de penser un devenir-actif des forces.

---

<sup>311</sup> APZ, « De la canaille ».

<sup>312</sup> *Ibid.*

### 3.2.2 L'éternel retour : interprétation éthique

Et si un jour ou une nuit, un démon se glissait furtivement dans ta plus solitaire solitude et te disait : « Cette vie, telle que tu la vis et l'a vécu, il te faudra la vivre encore une fois et encore d'innombrables fois; et elle ne comportera rien de nouveau, au contraire, chaque douleur et chaque plaisir et chaque pensée et soupir et tout ce qu'il y a dans ta vie d'indiciblement petit et grand doit pour toi revenir, et tout suivant la même succession et le même enchaînement (...).<sup>313</sup>

L'éternel retour comme pensée éthique est une expérience de pensée. Il s'agit bien, cette fois-ci, de l'éternel retour de *l'identique*, mais cette identité n'est pas une représentation cosmologique. La formulation du retour du Même est précédée d'un « et si... ». Cette expérience de pensée se présente comme un principe éthique : « vis de la sorte que tu veuilles l'éternel retour de ta vie ». Ce principe exerce un effet de sélection. Seules les volontés fortes résistent à cette expérience, tandis que toutes les petites volontés sont éliminées. Aussi, plus fondamentalement, toute interprétation pessimiste de la vie succombe à l'éternel retour. Seule une affirmation totale de la vie peut vivre avec cette pensée : « combien te faudrait-il aimer et toi-même et la vie pour ne *plus aspirer* à rien d'autre qu'à donner cette approbation et apposer ce sceau ultime et éternel? »<sup>314</sup> La pensée de l'éternel retour, la « pensée d'abîme » de Zarathoustra est son arme de guerre contre l'esprit de pesanteur.<sup>315</sup> Soutenir cette pensée nécessite le courage et la légèreté de l'aigle qui vole au-dessus des abîmes.<sup>316</sup> Tout esprit lourd, incapable de voler au-dessus de la tragédie de l'existence et d'en rire, ressentira l'éternel retour comme une pensée insoutenable.

L'éternel retour est la réponse affirmatrice à la morale grégaire. Celle-ci est hégémonique et professe un bien et un mal absolu. « Mais celui qui a su se découvrir

---

<sup>313</sup> GS, §341.

<sup>314</sup> *Ibid.*

<sup>315</sup> APZ, « De la vision et de l'énigme », §2.

<sup>316</sup> *Ibid.*, « De l'homme supérieur », §4.

lui-même proclame : “Voici *mon* bien, voici *mon* mal.” Du coup il a fermé la bouche à cette taupe, à ce nain<sup>317</sup> qui dit : “Un seul bien *pour tous*, un seul mal *pour tous*.” »<sup>318</sup> Le critère éthique de l’action est désormais celui de la volonté. Quel type de volonté est en jeu dans l’action? Est-ce une volonté forte, c’est-à-dire une volonté qui veut son retour éternel, ou est-ce une volonté faible, qui ne supporterait pas son retour? La conséquence de cette pensée éthique est une idiosyncrasie du bien et du mal. Ainsi, pour assumer sa pensée d’abîme, Zarathoustra doit quitter les humains rassemblés dans une morale grégaire pour rejoindre la solitude de ses montagnes.<sup>319</sup> La pensée de l’éternel retour nécessite une distance, une altitude où la différence peut émerger.

La morale grégaire est une morale instituée par la négation de certains instincts, par l’interdit devant lequel tous sont égaux. C’est cette négation qui rassemble les humains et qui fait d’eux des semblables. Au contraire, la pensée éthique de l’éternel retour repose sur une affirmation, celle des volontés fortes qui constituent une forme de vie particulière. L’éternel retour est une injonction à vouloir le retour de sa volonté. La négation des petites volontés est une conséquence (un effet de sélection) de l’affirmation première et non le principe fondamental de l’éthique.<sup>320</sup> Le concept de sélection renvoie donc à une négation dont la condition de possibilité est une affirmation.

La sélection est une politique du vivant qui intensifie certaines formes de vie. L’éternel retour comme instrument de sélection est le résultat de recherches préalables (le versant généalogique de la pensée nietzschéenne) qui s’intéressent à tous les instruments de sélection créés par l’humain. La culture sélectionne toujours certaines volontés au détriment des autres. La religion, par exemple, a été un instrument de sélection

---

<sup>317</sup> La taupe, le nain, ou le gnome représentent l’esprit de pesanteur.

<sup>318</sup> APZ, « De l’esprit de pesanteur », §2.

<sup>319</sup> *Ibid.*, « L’heure du suprême silence ».

<sup>320</sup> GS, §304.

extrêmement efficace.<sup>321</sup> Mais la sélection opérée par la religion chrétienne a eu comme effet de conserver les faibles au détriment des forts. L'éternel retour, en revanche, sélectionne les volontés en fonction de leur puissance d'accroissement; s'accroît toute volonté qui se veut elle-même jusqu'à l'éternité. L'aspect le plus important qui distingue l'éternel retour des autres instruments de sélection est que ceux-ci ont toujours été, dans le passé, le fruit du hasard, tandis que l'éternel retour comme pensée sélective est une prise en charge active du destin de l'humanité.

Pour terminer, le territoire instauré par Zarathoustra est l'expression d'une hiérarchie entre le haut et le bas. Cette hiérarchie s'inscrit dans un projet : celui d'élever l'humanité, ou autrement dit de la surmonter. Nous avons dit que l'écriture de Nietzsche est un geste qui engendre un cosmos. Cette performance cosmologique, pour ne pas rester au statut de récit, doit s'inscrire matériellement dans le monde. L'écriture de Nietzsche a comme but de transformer concrètement le vivant. C'est à cet objectif que renvoie le concept de sélection. Cette transformation de la vie implique une variable qui n'a pas été abordée jusqu'ici : le temps. Les paroles de Zarathoustra sont tournées vers l'avenir, vers une promesse du surhumain. Ses paroles ont comme but de faire advenir le surhumain, car celui-ci apparaît en tant qu'objet d'un désir créateur et non comme attente passive.

### 3.3 Le temps

La figure prophétique de Zarathoustra apparaît le plus clairement dans le type de temporalité produit par son discours. Zarathoustra s'adresse à son présent comme un étranger. Ses paroles sont principalement tournées vers l'avenir, elles sont des « flèches

---

<sup>321</sup> *PBM*, §61-62.

du désir tendu vers l'autre rive. »<sup>322</sup> Si Zarathoustra est un visionnaire, c'est parce qu'il s'est élevé dans la solitude de ses montagnes d'où il a pu acquérir un plus large horizon sur le passé et l'avenir. La solitude et l'élévation coïncident avec un rapport inactuel au présent. Celui-ci est indispensable pour se libérer du poids du passé et pour créer une vision d'avenir. Il faut donc saisir les ressorts de cette inactualité pour comprendre la vision zarathoustrienne du surhumain.

### 3.3.1 L'inactualité du présent

La *Seconde considération intempestive* est probablement le texte le plus clair de Nietzsche à propos de l'importance pour le philosophe d'être inactuel. Nietzsche s'interroge sur les effets des études historiques sur la vie : la connaissance historique favorise-t-elle un accroissement de la puissance? L'accumulation du passé tend à peser sur le présent; un peuple saturé d'histoire devient inactif, incapable de nouveauté. À l'opposé, les plus grandes créations adviennent dans une atmosphère non historique :

Mais, lorsque les souvenirs historiques deviennent trop écrasants, l'homme cesse de nouveau d'être, et, s'il n'avait possédé cette ambiance non historique il n'aurait jamais commencé d'être, il n'aurait jamais osé commencer. Où y a-t-il des actes que l'homme eût été capable d'accomplir sans s'être enveloppé d'abord de cette nuée non historique?<sup>323</sup>

Pour créer de la nouveauté, l'humain doit être capable d'oubli; le présent doit cesser d'être le résultat du passé. En d'autres termes, le présent doit acquérir la densité de l'événement, c'est-à-dire qu'il doit excéder sur le passé qui l'a fait naître. C'est seulement à partir de cet excès que le présent peut engendrer de la nouveauté.

L'inactualité de Zarathoustra n'est donc pas un refus de son époque, mais plutôt une sensibilité à l'événement du présent, à l'atmosphère non historique de son époque.

---

<sup>322</sup> APZ, « Prologue de Zarathoustra », §4.

<sup>323</sup> Friedrich Nietzsche, *Seconde considération intempestive*. (Paris : Flammarion, 1988), §1.

Cette sensibilité implique néanmoins une certaine étrangeté vis-à-vis de ses contemporains, c'est-à-dire ceux qui vivent plus *bas*. Ceux-ci vivent dans un présent comme dans un état de choses dont on peut expliquer le cours par des lois de causalité, ou bien ils vivent dans un présent dont le cours est le résultat d'une justice divine, s'orientant vers un but inéluctable. Dans les deux cas, les possibles du présent sont épuisés d'avance et le contemporain n'est qu'un spectateur passif du cours des choses. La causalité et la finalité sont deux moyens de contrôler l'imprévisible du présent. En tant que prophète, Zarathoustra annonce l'événement du présent, événement qui s'énonce par la formule de la mort de Dieu.<sup>324</sup> La mort de Dieu est un événement au sens où elle ouvre l'humanité à des possibilités indéterminées qui excèdent les déterminations historiques du présent.

La sensibilité prophétique de Zarathoustra pour l'événement implique une clairvoyance des possibles que recèle le présent. De l'événement émerge une puissance de création dont la parole prophétique se fait le catalyseur. L'événement du présent résonne dans la parole de Zarathoustra, de sorte que les possibilités d'avenir sont exprimées par de nouvelles espérances : « tous ceux qui sont nés créateurs ont toujours eu des rêves prophétiques et su lire des présages dans les étoiles; ils ont eu foi dans la foi. »<sup>325</sup> L'espérance de Zarathoustra n'est rien d'autre qu'une conscience aigüe de la puissance créatrice de l'humain ou, autrement dit, de la volonté de puissance qui se manifeste dans la parole des sujets parlants. Avoir « foi dans la foi » renvoie à la conscience de croire et à l'effet performatif du croire. Mais cette puissance, ou même seulement la vision de cette puissance créatrice, ne sont possibles que si le langage fait résonner l'événement du présent. C'est le sens de l'élévation de Zarathoustra, de sa solitude dans les montagnes, de son besoin de s'éloigner du bruit des opinions de la foule : pour que sa parole se fasse événement, Zarathoustra doit renoncer au langage grégaire dont la

---

<sup>324</sup> APZ, « Prologue de Zarathoustra », §3; « De ceux de l'outre-monde ».

<sup>325</sup> *Ibid.*, « Du pays de la culture ».

fonction est celle d'une communication ou d'une représentation. La parole de Zarathoustra est créatrice; elle est entièrement tournée vers ses effets : sur les corps, sur la culture, sur l'avenir.

### 3.3.2 La rédemption du passé

Dans la perspective de l'esprit de lourdeur, le passé est un poids qui pèse sur le présent. Le passé se présente comme une série de faits devant laquelle la volonté est complètement impuissante.<sup>326</sup> L'humain peut certes souffrir d'impuissance, nous dit Nietzsche, mais ce qu'il redoute plus que tout, c'est l'absurdité de la souffrance.<sup>327</sup> Il doit donc interpréter le temps qui passe, lui donner un sens pour le rendre plus supportable.

Et dès lors nuées sur nuées s'amoncelèrent sur l'esprit, jusqu'au jour où la folie finit par prêcher : "Tout passe, c'est donc que tout a mérité de passer. Et c'est la justice même que cette loi du temps qui l'oblige à dévorer ses propres enfants", – ainsi prêcha la folie. "Toutes choses sont réglées selon un ordre moral de légalité et de châtement. Comment nous délivrer du flux incessant des choses et du châtement qu'est l'existence?" – ainsi prêchait la folie.<sup>328</sup>

Le « flux incessant des choses » est interprété comme un châtement et la délivrance comme l'accès à une éternité hors du temps. Le temps, pour être supportable, doit répondre à un ordre moral. Zarathoustra dénonce cette interprétation comme étant mue par un ressentiment et un esprit de vengeance<sup>329</sup> : vengeance contre la vie et toutes les formes de vie en interprétant le temps qui passe comme un poids universel que toute l'humanité doit porter. Lorsque le ressentiment interprète, la souffrance du corps

---

<sup>326</sup> *Ibid.*, « De la rédemption »

<sup>327</sup> *GM*, II, §7; III, §28.

<sup>328</sup> *APZ*, « De la rédemption ».

<sup>329</sup> *Ibid.*

interprétant devient universelle, de sorte qu'elle doit aussi être vécue par tous les semblables.

Zarathoustra présente le vouloir comme rédempteur du passé. « Délivrer les hommes passés, et qu'au lieu de dire : "Cela fut", on dise : "C'est ce que j'ai voulu", – voilà ce que j'appellerais la rédemption. »<sup>330</sup> On retrouve ici, mais comme souvent de manière détournée, le thème de l'éternel retour. Tout d'abord, l'entièreté du passé est qualifiée par Zarathoustra de « fragment, énigme et horrible hasard ». <sup>331</sup> L'ordre moral produit la fiction d'une continuité, d'un sens et d'une nécessité, mais pour Zarathoustra, le passé est fragmentaire, absurde et surtout, l'expression du hasard. Ce hasard est « horrible » parce qu'il n'est pas affirmé : l'ordre moral du temps est une manière de conjurer le hasard par une force transcendante qui donne un sens *a priori* au temps. Pour Zarathoustra, le cours du temps devrait aussi devenir une nécessité, mais celle-ci n'est possible que si l'on affirme d'abord pleinement le hasard. Le passé est un « horrible hasard » parce que l'humanité n'a jamais pris conscience de sa puissance créatrice. L'humain a subi ses propres créations comme des puissances étrangères. Les mondes se sont succédés suivant les contingences historiques, sans que l'humanité s'élève pour prendre conscience de sa propre puissance créatrice et pour légiférer sur la valeur des mondes qu'il crée. Cet idéal d'une humanité artiste et législatrice correspond en partie à l'idéal moderne des Lumières. Zarathoustra enjoint l'humanité à prendre en charge son propre destin. Mais cette création/législation n'est pas le résultat d'une Raison souveraine : Zarathoustra reste inactuel. L'acte de création n'est possible que si le sujet est ouvert sur l'altérité. L'acte du sujet créateur est une résonance du processus de création immanent de la vie.

---

<sup>330</sup> *Ibid.*

<sup>331</sup> *Ibid.* Voir aussi : « Des tables anciennes et nouvelles », §3.

Zarathoustra enseigne donc que le vouloir délivre du passé. Dire « c'est ce que j'ai voulu » à l'entière du passé signifie affirmer tous les hasards du passé pour en faire une nécessité. Le temps devient une nécessité, non pas par une force morale transcendante, mais par ma propre volonté. Cette volonté est l'expression la plus élevée de la volonté de puissance : vouloir la vie, telle qu'elle a été, jusqu'à son retour éternel. Le vouloir rédempteur de Zarathoustra est l'expression de la vie qui dit oui à elle-même. La nécessité qui émane d'une telle volonté n'est pas opposée au hasard de l'histoire, mais renvoie au contraire à son affirmation totale. Vouloir tous les hasards du passé signifie vouloir le présent en tant que résultat du hasard, et ne vouloir aucun autre présent que celui-ci. C'est seulement à partir de la délivrance du poids du passé que Zarathoustra peut prétendre à une vision d'avenir. Sa vision du surhumain est certes un idéal, mais c'est un idéal qui n'émane pas d'un ressentiment contre le devenir. C'est à partir d'une affirmation complète du passé et du présent que Zarathoustra projette son idéal vers l'avenir.

L'affirmation de Zarathoustra est telle qu'elle englobe tout ce qu'il y a de réactif et de nihiliste dans l'histoire de l'Occident. Zarathoustra est l'héritier d'une négation bimillénaire du corps et de la terre. Affirmer cet horrible hasard, le vouloir totalement pour le considérer comme une nécessité signifie que le devenir réactif de l'humanité est nécessaire à son dépassement.<sup>332</sup> Le long développement du nihilisme que constitue l'histoire de l'Occident est lui-même nécessaire pour qu'il y ait une victoire sur le nihilisme. L'affirmation de Zarathoustra doit s'étendre à tout le négatif de l'histoire, sinon elle ne serait qu'une négation de la négation et donc un autre avatar du

---

<sup>332</sup> Voilà toute l'ambiguïté de la *Généalogie de la morale* qui fait de ce texte une réflexion beaucoup plus complexe qu'une simple opposition entre réactif et actif. La réactivité est certes à l'origine d'une négation de la vie, mais Nietzsche y voit aussi la source de l'intériorité humaine : la volonté, lorsqu'elle se retourne contre elle-même plutôt que de se décharger vers l'extérieur, produit un monde intérieur et a comme effet une intériorisation de la violence et de la cruauté. Cette intériorisation est synonyme de spiritualisation de la violence, ce que Nietzsche perçoit comme une élévation de l'humanité. La violence est toujours présente en l'humain, mais de manière plus élevée (spiritualisée). De même, le dépassement de l'humain (de la réactivité) ne consiste pas à s'opposer à la réactivité, mais à la dépasser, c'est-à-dire à l'élever.

nihilisme.<sup>333</sup> C'est seulement en affirmant le nihilisme, en le voulant comme l'occasion de son dépassement, que Zarathoustra peut prétendre à une perspective affirmatrice. Zarathoustra devient même malade de cette pensée et il lui faudra surmonter le dégoût que lui inspire le retour éternel de l'humain réactif.<sup>334</sup> Mais c'est seulement en voulant l'humain réactif, jusqu'à son retour éternel, que Zarathoustra surmonte la réactivité et peut envisager un devenir actif des forces.

### 3.3.3 Visions d'avenir

« Les plus soucieux demandent aujourd'hui : Comment faire pour conserver l'homme? Mais Zarathoustra est le premier et le seul à demander : Comment faire pour *surmonter* l'homme? »<sup>335</sup> L'humanité n'est pas un terme, mais un pont qui mène vers le surhumain.<sup>336</sup> Néanmoins, le surhumain ne peut pas davantage être compris comme un terme, puisqu'il est la vision d'une humanité affirmatrice du devenir. Surmonter l'humanité renvoie à l'activité fondamentale de la volonté de puissance : le dépassement dans la création. Créer signifie devenir-autre. Le surhumain est le dépassement de l'humain en tant que substance et son ouverture à de multiples devenirs. Cette ouverture au devenir, au sens le plus élevé, est synonyme d'une *maîtrise* des forces immanentes de la vie. Le surhumain est le maître de la terre : « qui sera le maître de la terre? Qui osera dire : Voici dans quel sens vous devez couler, fleuves petits et grands! »<sup>337</sup> Le maître de la terre ne possède pas la terre au sens où l'on possède une chose. Le surhumain est le renoncement à toute possession, car le devenir est l'impossibilité de la possession. Si la terre ne se possède pas, en revanche, elle se

---

<sup>333</sup> C'est à partir de cet élément fondamental de la pensée nietzschéenne que Deleuze fait usage de Nietzsche contre Hegel (et contre l'hégélianisme de son époque). Le dépassement nietzschéen n'est pas dialectique : l'affirmation est première par rapport à la négation.

<sup>334</sup> APZ, « Le convalescent », §2.

<sup>335</sup> *Ibid.*, « De l'homme supérieur », §3.

<sup>336</sup> *Ibid.*, « Prologue de Zarathoustra », §4.

<sup>337</sup> *Ibid.*, « La chanson ivre », §4.

maîtrise. Zarathoustra parle de cette maîtrise comme de l'acte de donner un sens aux fleuves, c'est-à-dire aux flux du devenir. Donner un sens se comprend autant en termes de signification que de direction. Le surhumain crée du sens et dirige ainsi les forces de la vie qui le traversent.

L'agir, pour Nietzsche, est l'expression d'« un *quantum* de force accumulée qui attend d'être utilisée de n'importe quelle manière, dans n'importe quel but ». <sup>338</sup> Une force a donc besoin d'un but pour être dirigée. Dans le même aphorisme, Nietzsche poursuit : « on a l'habitude de voir justement dans le but (fins, vocations, etc.) la force *de propulsion*, suivant une erreur vieille comme le monde, – mais il n'est que la force *directrice* ». <sup>339</sup> Les buts qui dirigent les forces du devenir sont le résultat de « petits hasards » : « Il nous faut encore une critique du concept de “fin”. » <sup>340</sup> Cette critique consiste dans un premier temps à comprendre quels sont les effets d'un sens, d'un but particulier sur les forces en jeu : le sens contribue-t-il à l'accroissement des forces ou seulement à leur conservation ? <sup>341</sup> Cette critique mène enfin à la « grande politique » <sup>342</sup> de Nietzsche, une politique du vivant qui consiste à prendre activement en charge la création de buts et de maîtriser ainsi les forces du devenir. Le sens directeur n'est alors plus le résultat de « petits hasards », mais devient un destin, une nécessité. C'est ainsi qu'il faut comprendre le surhumain : comme un but que Zarathoustra donne à l'humanité. Ce but est certes toujours énoncé comme une vision d'avenir, mais ses

---

<sup>338</sup> *GS*, §360.

<sup>339</sup> *Ibid.*

<sup>340</sup> *Ibid.*

<sup>341</sup> Cette critique des rapports de forces sous-jacents à la culture et des effets de la culture sur l'état des forces constitue le versant généalogique de la pensée de Nietzsche. Cet aspect n'aura été que très peu abordé dans ce travail, l'objectif étant de se concentrer sur le versant prophétique, ou créateur, de la philosophie nietzschéenne. À propos de la généalogie, un des plus beaux textes a été écrit par Michel Foucault, texte qui met en lumière l'influence de la généalogie nietzschéenne sur l'archéologie foucauldienne :

Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans *Dits et écrits II*. (Paris : Gallimard, 1994), 136-156.

<sup>342</sup> *EH*, « Pourquoi je suis une fatalité », §1.

effets portent sur le présent. L'énonciation du surhumain comme nouvelle espérance est déjà en soi une manière de se rendre maître du devenir en lui attribuant un but.

Les effets de cet idéal sur le présent sont forcément multiples. Le surhumain est une forme vide de contenu : Zarathoustra donne comme but à l'humanité celui de créer ses propres buts. C'est pourquoi Zarathoustra ne donnera jamais de définition substantive du surhumain. Et c'est pourquoi Zarathoustra n'est pas un fondateur de religion. Devenir disciple des enseignements de Zarathoustra revient à devenir disciple de nous-mêmes. En fait, la multiplicité des buts, et donc des devenirs, est une condition préalable à l'apparition du surhumain. « C'est par des milliers de ponts et de passerelles que les hommes monteront à la conquête de l'avenir; il faut qu'il y ait entre eux de plus en plus de guerre et d'inégalité; voilà ce que m'inspire mon grand amour. »<sup>343</sup> Nietzsche conçoit la culture comme des sols à partir desquels naissent certains types d'humains<sup>344</sup> : la culture comme un instrument de sélection qui favorise ou défavorise certains agencements pulsionnels. L'apparition du surhumain nécessite donc un long travail du sol, c'est-à-dire l'élaboration d'une culture tragique, d'une culture de la différence, bref, d'une culture noble. Le surhumain apparaîtra dans une culture qui fait de la multiplicité une condition de son accroissement. Le sentiment de la distance du solitaire l'éloigne de la foule, mais les solitaires sont destinés à se rassembler dans la distance, c'est-à-dire dans leurs différences : « Solitaires d'aujourd'hui, qui vivez à l'écart, un jour vous formerez un peuple; vous qui vous êtes élus vous-mêmes, vous donnerez naissance à un peuple élu; et de ce peuple naîtra le Surhumain. »<sup>345</sup> Le surhumain sera donc le résultat d'un long travail de sélection : « vous pouvez devenir les pères et les ancêtres du Surhumain; c'est ce que vous pouvez créer de mieux. »<sup>346</sup>

---

<sup>343</sup> APZ, « Des tarentules ».

<sup>344</sup> Patrick Wotling, « La métaphorique végétale : les types humains », dans *Nietzsche et le problème de la civilisation*. (Paris : Presses Universitaires de France, 1995), 275-298.

<sup>345</sup> APZ, « De la vertu qui donne », §2.

<sup>346</sup> *Ibid.*, « Aux îles fortunées ».

Pour terminer, le surhumain est bien une nouvelle espérance, mais celle-ci émane d'une affirmation totale de l'humain et non de sa négation. Comme le ciel de Zarathoustra est l'expression d'un amour de la terre, le surhumain est l'expression d'un amour de l'humain. Il faut s'ancrer dans les profondeurs de l'humanité (et jusque dans ses recoins les moins appréciables) pour atteindre les hauteurs du surhumain :

Hélas! Amis, avez-vous bien deviné le double vouloir de mon cœur? Car, pour *moi*, le versant et le péril, c'est que mon regard se précipite vers les hauteurs, tandis que ma main cherche à se retenir et à s'appuyer – aux profondeurs. Mon vouloir se cramponne à l'homme, je me lie de chaînes à l'homme, parce que je me sens entraîné vers le Surhumain; c'est vers lui que tend mon autre vouloir.<sup>347</sup>

C'est seulement par l'affirmation complète de l'humanité que celle-ci peut être surmontée. Si Zarathoustra « se cramponne à l'homme », c'est pour que le surhumain ne s'érige pas comme un idéal s'opposant à l'humain. Le surhumain est une nouvelle espérance qui émerge de l'événement de la mort de Dieu. Cet événement ouvre la possibilité d'une auto-rédemption de l'humanité, condition pour une réappropriation d'une puissance de création cosmologique. Il faut retrouver l'innocence (de l'enfant) pour créer. Tant que l'humanité était coupable, son idéal s'opposait à elle comme une négation d'elle-même. L'innocence retrouvée, l'humanité peut créer son propre but et s'affirmer en tant que puissance créatrice : « peut-être à partir de ce moment l'homme ne cessera-t-il de s'élever là où il ne se *déversera* plus dans un Dieu. »<sup>348</sup>

---

<sup>347</sup> *Ibid.*, « De la prudence avec les hommes ».

<sup>348</sup> *GS*, §285.

## CONCLUSION

Dans un premier temps, deux théories concevant le religieux comme étant au fondement de la vie sociale ont été abordées. Nous avons vu que les théories du fondement sont intimement liées à leur objet; produire un discours sur le fondement du monde implique de réaffirmer ou de déplacer la limite fondatrice que le discours prend pour objet. Selon Jacques Pierre, c'est d'abord le langage que le discours fondateur a comme fonction de fonder. Produire un discours sur le fondement se comprend alors comme un langage qui interroge son propre fondement. Ce que l'on découvre alors, c'est l'infondé du langage, c'est-à-dire les virtualités indéterminées d'un langage sans fond. Ces virtualités ont été théorisées dans deux concepts-limites : l'effervescence collective et le charisme. Ces concepts ne sont pas vraiment des concepts : ils pointent vers la limite de la pensée, vers l'impensé dont surgit la pensée.

Les théories du fondement nous disent que la puissance créatrice à l'origine du monde doit être séparée de sa manifestation vivante, fondant ainsi un monde intelligible. L'effervescence collective est objectivée dans des symboles sacrés; la parole charismatique est séparée de l'énonciation vivante du prophète.

La question du fondement du monde est symptomatique d'une période de changements profonds. Les prophètes naissent entre deux mondes, ou plutôt ils canalisent une transition en mettant à nu le fondement de l'ancien monde en même temps qu'ils activent les mondes possibles dans une parole qui intensifie les virtualités du langage. En ce sens, Zarathoustra est un prophète, mais c'est le prophète de la mort de Dieu, c'est-à-dire de l'impossibilité d'un fondement nouveau. C'est pourquoi la parole de Zarathoustra est inutilisable; elle ne peut rien fonder. Zarathoustra descend de ses hauteurs pour offrir un don à l'humanité. Ce don a pour but d'élever l'humanité, c'est-

à-dire d'en faire des co-créateurs. Comme l'a vu Sloterdijk, le don de Zarathoustra libère le receveur d'une obligation envers le donneur. Zarathoustra professe une parole créatrice, mais dans le but que cette parole prolifère et que d'autres la reprennent à leur compte.

Les discours de Zarathoustra ne sont donc pas fondateurs. Le projet de Nietzsche (la grande politique) consiste plutôt à prendre en charge une création cosmologique qui assumerait pleinement l'impossibilité du fondement. C'est le sens de ce que Nietzsche appelle une culture tragique. La tragédie (l'infondé du monde) devient une comédie lorsque l'humain se fait créateur. Le créateur rit de l'impossibilité du fondement; l'impossibilité se transforme pour lui en possibilités inépuisables.

La puissance créatrice est aussi toujours destructrice, parce qu'elle excède. La perspective du fondement postule que cet excès doit être maîtrisé pour limiter ses effets destructeurs. Cette maîtrise s'opère en séparant la puissance de ses manifestations immanentes, en donnant une origine transcendante à la puissance, bref en mettant la puissance hors du monde, hors d'état de nuire. Le déplacement fondamental que Nietzsche opère se résume ainsi : la puissance créatrice/destructrice, que Nietzsche nomme volonté de puissance, produit elle-même ses propres régulations. Autrement dit, les régulations sont immanentes à la vie. Certes, la vie est qualifiée par un accroissement continu, un dépassement de soi perpétuel, mais elle produit aussi des rapports d'identités lui permettant de se conserver (le dépassement de soi implique un « soi » à dépasser). Cette conservation est toujours temporaire et est destinée à se rouvrir aux flux du devenir, mais elle n'en est pas moins fondamentale à la vie. Tandis que le fondement d'un monde implique une négation de la vie (la vie au sens nietzschéen du terme, c'est-à-dire la volonté de puissance) en séparant la puissance de ses manifestations vivantes, la création cosmologique, pour Nietzsche, est une affirmation complète de la vie. Cette affirmation s'exprime par l'absence de séparation entre le langage et la vie; le langage manifeste la vie et la vie se manifeste dans le

langage. Si la vie est une force régulatrice, les régulations sont donc aussi immanentes au langage. Nul besoin d'un méta-langage pour limiter les proliférations de sens. Le langage est une puissance de variations, mais il contient aussi en lui-même des forces régulatrices locales et elles-mêmes variables. En résumé, la régulation, chez Nietzsche, est immanente, tandis que la perspective du fondement conçoit la puissance de la vie comme quelque chose à maîtriser de l'extérieur, à partir d'une régulation transcendante.

L'affirmation nietzschéenne nécessite un courage, car nous ne pouvons pas connaître (au sens d'un savoir stable) cette vie à laquelle il faut néanmoins adhérer. C'est un saut dans le vide et les enseignements de Zarathoustra ont pour but d'apprendre à voler au-dessus de l'abîme. L'expérimentation nietzschéenne est dangereuse, car les dangers de tomber dans l'abîme sont réels (la folie de Nietzsche). « Si l'on veut apprendre à voler un jour, il *faut* commencer à apprendre à se tenir d'aplomb, à marcher, à courir, à sauter, à grimper, à danser. Pour apprendre à voler, il ne suffit pas d'un seul coup d'aile. »<sup>349</sup> Seule l'expérience (faire une expérience, mais aussi acquérir de l'expérience) mène à la maîtrise des flux du devenir, au grand style. La création est un art qui se raffine toujours par une plus grande sensibilité au dehors.

Nous avons vu que la vie, ou la volonté de puissance, chez Nietzsche, est un postulat. Ce que Nietzsche dit de la vie n'est pas vérifiable par la représentation; ce que Nietzsche dit de la vie est plutôt une manifestation de la vie – parmi d'autres. En ce sens, la pensée de Nietzsche participe d'un réenchantement du monde. En délaissant le critère de vérité, Nietzsche renoue avec une croyance au monde. Le croire ne se soucie pas de la vérifiabilité de son énoncé. L'enjeu est ailleurs : le croire émane d'une expérience (de la vie) et le critère nietzschéen consiste à se demander quels sont en retour les effets d'une croyance sur l'expérience (accroissement ou conservation de la

---

<sup>349</sup> APZ, « De l'esprit de pesanteur », §2.

vie). C'est en ce sens aussi que la pensée nietzschéenne renoue avec une pensée mythique. Le monde comme volonté de puissance relève du mythe, car Nietzsche dit ainsi l'origine de toute chose (une origine constamment actuelle cependant). La pensée nietzschéenne est une pensée mythique consciente de l'être. Le projet nietzschéen hérite ainsi du projet des Lumières en voulant la prise en charge par l'humanité de son propre destin, tout en le critiquant en affirmant que la pensée sera toujours mythique et même qu'une pensée élevée se doit d'affirmer pleinement cet aspect d'elle-même.

Pour terminer, la conception nietzschéenne de la création cosmologique mène à une reformulation de la notion même de monde. Le monde, pour Nietzsche, est une activité. Le monde n'est pas un ordre des choses temporairement stable dans lequel nous vivons. Le monde est plutôt une organisation toujours en devenir, toujours à (re)faire. Nous ne sommes pas *dans* un monde; nous *faisons* monde. Ceci signifie que le sujet participe toujours activement au monde, que la production cosmologique est continue et accessible à tous les parlant-e-s. La théorie du fondement est aussi une théorie du pouvoir : la gestion du lien à l'événement fondateur, assurée par des spécialistes du religieux (les prêtres), est un pouvoir politique indispensable pour maintenir l'ordre. La conception du monde en tant que processus continu ouvre ainsi la voie à une théorie de la puissance : l'événement est accessible à tous les sujets parlants, car il peut potentiellement résonner dans chacun d'eux.

## BIBLIOGRAPHIE

- Agamben, Giorgio. *Profanations*. France : Éditions Payot & Rivages, 2006.
- Austin, J. L. *Quand dire, c'est faire*. (G. Lane, trad.). France : Éditions du Seuil, 1970.
- Barthes, Roland. *Mythologies*. France : Éditions du Seuil, 1957.
- Benjamin, Walter. « Sur le concept d'histoire ». Dans *Œuvres III*. France : Gallimard, 2000.
- Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale, I*. France : Gallimard, 1966.
- Blondel, Éric. « Les guillemets de Nietzsche : philologie et généalogie ». Dans *Nietzsche aujourd'hui? II Passions*, sous la dir. de Maurice de Gandillac et Bernard Pautrat, 153-178. Paris : Hermann, 2011.
- Botet, Serge. *Le Zarathoustra de Nietzsche : une refonte du discours philosophique?* France : Klincksieck, 2006.
- Bourdieu, Pierre. « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber ». *Archives Européennes de Sociologie*, 12, (1971) : 3-21.
- Bourdieu, Pierre. « Genèse et structure du champ religieux ». *Revue française de sociologie*, XII (2), (1971) : 295-334.
- Butler, Judith. *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*. (C. Nordmann, trad.). Paris : Éditions Amsterdam, 2004.
- Carrier, Michel. *Penser le sacré. Les sciences humaines et l'invention du sacré*. Montréal : Liber, 2005.
- Coccia, Emanuele. *La vie des plantes*. Paris : Payot & Rivages, 2016.
- Conche, Marcel. *Nietzsche et le bouddhisme*. France : Encre marine, 1997.
- Danowski, Deborah et Eduardo Viveiros de Castro. « L'arrêt de monde ». Dans *De l'univers clos au monde infini*, sous la dir. de Emilie Hache, 221-339. France : Éditions Dehors, 2014.

Decherf, Jean-Baptiste. « Sociologie de l'extraordinaire. Une histoire du concept de charisme ». *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 23, (2010) : 203-229.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Presses Universitaires de France, 1962.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1980.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?* France : Les éditions de Minuit, 1991.

Denat, Céline. « De la méthode de la philologie à la philologie comme méthode ». Dans « *L'art de bien lire* » *Nietzsche et la philologie*, sous la dir. de Jean-François Balaudé et Patrick Wotling, 130-152. France : Vrin, 2013.

Desroche, Henri. « Retour à Durkheim? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues ». *Archives de sociologie des religions*, 27, (1969) : 79-88.

Durkheim, Émile. « Le sentiment religieux à l'heure actuelle ». *Archives de sociologie des religions*, 27, (1969) : 73-77.

Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

Durkheim, Émile. *Les règles de la méthode sociologique*. France : Presses Universitaires de France, 2013.

Filloux, Jean-Claude. « Personne et sacré chez Durkheim ». *Archives de sciences sociales des religions*, 69, (1990) : 41-53.

Foucault, Michel. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire ». Dans *Dits et écrits II*, 136-156. Paris : Gallimard, 1994.

Giroux, Dalie. *Fascisme et magie en Amérique. Lectures politiques contemporaines de Nietzsche*. Thèse de doctorat : Université du Québec à Montréal, 2003.

Giroux, Dalie. « L'unité de la forme et du fond et la grande politique nietzschéenne ». *Sociétés*, 81, (2003) : 45-59.

Giroux, Dalie. « Nietzsche et Sloterdijk, corps en résonance ». *Horizons philosophiques*, 17 (2), (2007) : 109-131.

Giroux, Dalie. « Anarchie et méthode. Une approche généalogique des idées politiques chez Marx et Nietzsche ». Dans *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, sous la dir. de Dalie Giroux et Dimitrios Karmis, 331-349. Québec : Presses de l'Université Laval, 2013.

Giroux, Dalie. « Éléments d'artisanat critique ». *Stasis. Revue d'enquête sur le contemporain*, 1, (2018) : 28-39.

Günzel, Stephan. « Nietzsche's Geophilosophy ». *Journal of Nietzsche Studies*, 25, (2003) : 78-91.

Haar, Michel. *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*. Paris : Presses Universitaires de France, 1998.

Heidegger, Martin. « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" ». Dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, 253-322. France : Gallimard, 1962.

Irigaray, Luce. *Amante marine de Friedrich Nietzsche*. Paris : Éditions de Minuit, 1980.

Kanapé Fontaine, Natasha. *Manifeste Assi*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2014.

Kremer-Marietti, Angèle. « Le Nietzsche de Heidegger. Sur la volonté de puissance ». Dans *Nietzsche ou les enjeux de la fiction*, 199-209. Paris : L'Harmattan, 2009.

Lao-tseu. *Tao-tö king*. France: Gallimard, 1967.

Lévy, Clément. « Nietzsche arpenteur : la géophilosophie et l'Europe ». Dans *Entre tensions et passions : (dé)constructions de l'espace littéraire européen*, sous la dir. de Tania Collani et Éric Lysoe, 227-240. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 2010.

Lingis, Al. « Effets de langage ». Dans *Nouvelles lectures de Nietzsche*, sous la dir. de Dominique Janicaud, 50-57. Lausanne : Éditions l'Âge d'Homme, 1985.

Lowith, Karl. « Nietzsche et sa tentative de récupération du monde ». Dans *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, sous la dir. de Gilles Deleuze, 45-84. Paris : Éditions de Minuit, 1967.

Lytard, Jean-François. *Rudiments païens*. France : Klincksieck, 2011.

Maingueneau, Dominique. « L'énonciation philosophique comme institution discursive ». *Langages*, 119, (1995) : 40-62.

Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. (H. Albert, trad.). France : Denoël/Gonthier, 1971.

Nietzsche, Friedrich. *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. (J-L. Backes, M. Haar et M. B. de Launay, trad.). Paris : Gallimard, 1975.

Nietzsche, Friedrich. *Le crépuscule des idoles*. (H. Albert, trad.). Paris : Flammarion, 1985.

Nietzsche, Friedrich. *Seconde considération intempestive*. (H. Albert, trad.). Paris : Flammarion, 1988.

Nietzsche, Friedrich. *L'Antéchrist*. (E. Blondel, trad.). Paris : Flammarion, 1996.

Nietzsche, Friedrich. *Par-delà bien et mal*. (P. Wotling, trad.). Paris : Flammarion, 2000.

Nietzsche, Friedrich. *Généalogie de la morale*. (E. Blondel, O. Hansen-Love, T. Leydenbach et P. Pénisson, trad.). Paris: Flammarion, 2002.

Nietzsche, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*. (G. Bianquis, trad.). Paris : Flammarion, 2006.

Nietzsche, Friedrich. *Le gai savoir*. (P. Wotling, trad.). Paris : Flammarion, 2007.

Nietzsche, Friedrich. *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. (M. Haar et M. B. de Launay, trad.). France : Gallimard, 2009.

Nietzsche, Friedrich. *La naissance de la tragédie*. (C. Denat, trad.). France : Flammarion, 2015.

Olivier, Lawrence. « L'hypothèse postmoderniste sur le "redéploiement des valeurs" : transcendance et ordre social ». *Religiologiques*, 19, (1999) : 139-156.

Perrault, Pierre. *De la parole aux actes*. Montréal : Éditions de L'Hexagone, 1985.

Pierre, Jacques. « Le religieux et le fondement du politique ». *Tangence*, 63, (2000) : 7-27.

Pierre, Jacques. « La stratification du religieux ». *Revue du MAUSS permanente*, (En ligne <<https://journaldumauss.net/?La-stratification-du-religieux-1165>>, 2014). Consulté le 16 mars 2017.

Sloterdijk, Peter. *La compétition des Bonnes Nouvelles. Nietzsche évangéliste*. France : Mille et une nuits, 2002.

Stiegler, Barbara. *Nietzsche et la biologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 2001.

Stiegler, Barbara. « Réceptions de la mort de Dieu ». *Critique*, 704-705, (2006) : 116-128.

Tarot, Camille. *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*. Paris : La Découverte/M.A.U.S.S., 1999.

Trigano, Schmuël. *Qu'est-ce que la religion? La transcendance des sociologues*. France : Flammarion, 2001.

Vattimo, Gianni. « Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique ». Dans *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, sous la dir, de Gilles Deleuze, 203-226. Paris : Éditions de Minuit, 1967.

Vattimo, Gianni. *Introduction à Nietzsche*. Belgique : De Boeck, 1991.

Wahl, Jean. « Ordre et désordre dans la pensée de Nietzsche ». Dans *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, sous la dir, de Gilles Deleuze, 85-102. Paris : Éditions de Minuit, 1967.

Weber, Max. *Le savant et le politique*. France : Plon, 1963.

Weber, Max. *Économie et société 1. Les catégories de la sociologie*. Paris : Plon, 1995.

Weber, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. France : Flammarion, 2002.

Weber, Max. *Sociologie de la religion*. France : Flammarion, 2013.

Wotling, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris : Presses Universitaires de France, 1995.