

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Terrorisme épistémologique

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
ROXANNE BRETON

MAI 2008

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.01-2006). 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.»

Table des matières

Résumé.....	p.iv
Introduction.....	p.1
1. La naissance de la tragédie.....	p.21
1.1. Dionysos	p.23
1.2. Apollon.....	p.26
1.3. La tragédie.....	p.27
1.4. Socrate et socratisme.....	p.29
1.5. Le piège tragique.....	p.32
1.6. Le Grand Style nietzschéen.....	p.33
1.7. Le nihilisme créateur.....	p.34
2. Tentative logique – Rosset.....	p.38
2.1. La volonté tragique.....	p.43
2.2. Constructions de riens.....	p.45
2.3. Hasard tragique.....	p.47
2.4. Artifice naturel et nature artificielle.....	p.51
2.5. État de mort : épouvante et jubilation.....	p.55
2.6. Affirmation sans condition.....	p.61
3. Ascendance nihiliste; freins ontologique et éthique.....	p.64
3.1. Héritage schopenhauerien.....	p.64
3.2. Le doute de Pyrrhon.....	p.71

4. Monopluralisme deleuzien.....	p.75
4.1. Couple actif-réactif chez Nietzsche.....	p.75
4.2. L'éternel retour à la <i>Différence et répétition</i>	p.80
4.2.1. Sujet tragique - sujet larvaire.....	p.89
 Conclusion.....	 p.97
 Bibliographie.....	 p.108

Résumé

Comment faire voir avec l'absence? Comment dire dans le silence? Pari toujours déjà perdu, représenter l'irreprésentable s'articule comme la gageure éponyme qu'entend remporter la philosophie tragique. La parole, ne serait-ce que pour invoquer l'injonction du silence, est toujours en excès et compromet invariablement les visées d'une telle philosophie. Si elle s'autorise une seule entreprise, la philosophie tragique en fera celle d'un combat contre le langage, le destituant partout où elle le fait naître. Contradiction performative s'il en est, le projet philosophique de quérir la présence de l'absence à travers un langage qui sait se taire annonce d'emblée le caractère transgressif d'une démarche que ne peut endiguer aucune des limites du discours constructif.

L'objet de cette recherche ne portera donc pas sur le tragique lui-même, duquel nous reconnaissons ne pouvoir rien connaître, mais plutôt sur les procédés que déploie la philosophie pour y accéder. Comment cependant juger de la réussite des auteurs à l'aune d'une cible que nous ne pouvons définir? Comment apprécier le moyen si ce n'est en regard de la fin? Cette fin, ce savoir tragique, qui n'en est précisément pas un, ne nous laisse rien connaître de lui, si ce n'est ce rien qui se fait pour nous barème. Prétendre à ce qui n'appartient plus à la connaissance, à rien, forge ainsi la mesure des méthodes d'une philosophie appliquée à *construire en moins*, à se faire terroriste épistémologique.

Mots-clés : philosophie tragique, Dionysos, Apollon, Friedrich Nietzsche, Clément Rosset, Gilles Deleuze, Maurice Blanchot.

Introduction

L'idée de faire une oeuvre me donnait la nausée. Un livre, une peinture, un bâtiment de plus sur terre – à quoi bon ? Pourquoi vouloir toujours construire en plus, ajouter sa part personnelle de chaos au grand désordre, crier son nom dans cette pétaudière ? Un jour, l'éclair se fit dans mon esprit. Architecte des glaces – ma vocation n'était pas de bâtir une oeuvre, mais son contraire. Entendez-moi : je ne veux pas parler de destruction. Ce serait pareil. Construire en glace, c'est édifier pour que rien en reste. Construire en moins. Faire voir avec l'absence de la chose. Une espèce de ...

-Marc Petit
(L'Architecte des glaces)

S'il est une image pour ce qui esquivé tout mot, c'est bien l'édifice de glace, cette construction de rien où le froid joue la plus petite distance qui l'en éloigne pour la rendre possible. Mais le mot, qui ne se veut jamais dernier, conteste obstinément son impuissance à *construire en moins* et pose l'impossible défi architectonique d'un langage capable, lui aussi, de fondre à la mesure qu'il s'érige. Comment *faire voir avec l'absence*? Comment dire dans le silence? Pari toujours déjà perdu, représenter l'irreprésentable s'articule comme la gageure éponyme qu'entend remporter la philosophie tragique. La parole, ne serait-ce que pour invoquer l'injonction du silence, est toujours en excès et compromet invariablement les visées d'une telle philosophie. Si elle s'autorise une seule entreprise, la philosophie tragique en fera celle d'un combat contre le langage, le destituant partout où elle le fait naître puisque, le rappelle Claude Lévesque, ce n'est que depuis le langage qu'il est possible d'en sortir¹. « *Garder le silence, c'est ce que à notre insu nous voulons tous, écrivant²* »

¹ Claude Lévesque, *L'étrangeté du texte : essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*, Montréal, VLB, 1976, p. 97.

écrit Blanchot. Mal nécessaire qui montre tout autant qu'il masque, le mot consacre ainsi le mandat subversif, voire plus encore terroriste, de la philosophie tragique condamnée à faire la guerre aux mots avec les mots³.

Contradiction performative s'il en est, le projet philosophique de quérir la présence de l'absence à travers un langage qui sait se taire annonce d'emblée le caractère transgressif d'une démarche que ne peut endiguer aucune des limites du discours constructif. L'étude d'une telle ambition qui dénature ainsi l'organisation normative du langage, priorisant la fécondité des apories à la stérilité de la démonstration logique, propose un ouvrage auquel sont conférées toutes les allures d'une longue prolepse. Devançant et développant les ruses et les subterfuges que la philosophie met en oeuvre dans sa rencontre du tragique, l'essai s'évince à regret de la quête de son esprit pour se consacrer aux auteurs dont l'audace d'y persévérer n'a eu d'égal que leur force d'innovation. Car si nous ne nourrissons ni le génie ni la prétention d'en être, les auteurs du tragique répondent à l'examen de son insoutenable interrogation par nombre de stratégies que nous comptons souligner et questionner à notre tour. Renonçant ainsi à l'impossible tâche de nommer l'anonymat, nous prenons charge, en contrepartie, de mettre à l'épreuve les diverses tentatives entreprises à cette fin. Ne cédant pas plus à la tentation de le baptiser définitivement tragique, le perçant plutôt sous sa multitude de noms, que ce soit gai savoir, désastre, hasard originel ou encore rhizome, l'étude se penche donc sur l'expression problématique de cette pensée *construite de glace*, ou encore cryogénisée, parce qu'en mesure de se conserver dans la limite de sa mort.

² Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 87.

³ Carlo Michelstaedter, *Appendices critiques à La persuasion et la rhétorique*, Tr. Tatiana Cescutti, Coll. Philosophie imaginaire, Combas, L'Éclat, 1994, p. 2.

Si notre propos à l'égard du tragique souffre d'un accès avoué de lyrisme, c'est parce qu'il est lui-même le prête-nom de ce qui refuse tout nom. Ainsi, le caractère volontairement évasif de la définition que nous en donnons reflète du même coup le respect de son indétermination et des différentes formulations proposées par les auteurs; posant de ce fait les termes de notre objectif. En effet, l'objet de notre recherche ne porte pas sur le tragique lui-même, duquel nous reconnaissons ne pouvoir rien connaître, mais plutôt sur les procédés que déploie la philosophie pour y accéder. Comment cependant juger de la réussite des auteurs à l'aune d'une cible que nous ne pouvons définir? Comment apprécier le moyen si ce n'est en regard de la fin? Cette fin, ce savoir tragique, qui n'en est précisément pas un, ne nous laisse rien connaître de lui, si ce n'est ce rien qui se fait pour nous barème. Prétendre à ce qui n'appartient plus à la connaissance, à rien, forge ainsi la mesure des méthodes d'une philosophie appliquée à *construire en moins*, à se faire terroriste épistémologique.

Discours à l'arrêt ou discours du silence qui ne le trahirait pas, le maniement du mot est la réclame la plus sensible de la question du tragique. C'est avant tout au travail de la forme qu'incombe la mission de le révéler, étant originairement et plus manifestement chargé de la culpabilité de couvrir son silence. Mais le mot, trituré, trafiqué, et toujours trop bavard, laisse bientôt comprendre que la forme aussi connaît l'influence d'un déterminant plus bruyant encore. Si le tragique exige de taire le mot, il le fait sans compromis, commandant qu'il le soit jusque dans son ombre où se terre l'intention de l'écrire. Parce qu'il est l'évanescent même, le tragique échappe toujours à l'auteur qui désire le dire; il n'a pas écrit que son intention se lit. « *Quand écrire, ne pas écrire, c'est sans importance, alors l'écriture change – qu'elle ait lieu ou non, c'est l'écriture du désastre.*⁴ » Dès lors que le mot est révélé dans sa qualité de symptôme, inmanquablement teinté de son intention, le tragique se tourne aussitôt vers son architecte qu'est la pensée, l'appelant à se soumettre et s'omettre à son tour.

⁴ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 25.

Toujours excédentaire, la pensée se présente au tragique lourde d'une volonté et d'une organisation desquelles elle devra s'affranchir pour y tendre. Constamment au péril de sa propre dissolution, la pensée qui convoite l'épithète tragique devra s'effacer sans s'abolir, se départir de ce qui la fonde sans se perdre. En regard du défi posé à la pensée, la nature de l'intention et le jeu de la forme apparaissent ici comme les deux faces d'une constante qui caractérise la philosophie tragique tout autant qu'elle départit ses adeptes. De fait, le tragique est donné qualité ou objet pour l'auteur selon qu'il a su rompre avec l'intention de le saisir et laisser errer la forme ou qu'il s'est maintenu dans le *vouloir-dire* et circonscrit conséquemment son discours dans cette vue.

Si le discours se laisse dominer par l'intentionnalité d'un vouloir-dire, le texte cède l'initiative aux mots et à la syntaxe. Selon Nietzsche, « l'intelligence de la langue par exemple est beaucoup plus grande que l'intelligence de notre conscience en général ». Pris dans les filets de la grammaire, le vouloir-dire dit toujours plus et toujours moins qu'il ne croit.⁵

Les philosophes sont donc dits tragiques ou du tragique en fonction de leur capacité à s'émanciper tout à la fois de la volonté de posséder leur sujet et de la rigidité de la forme choisie pour le délivrer. La philosophie tragique semble ainsi porteuse d'un choix (qui n'a rien du libre choix, choix sans décision) qui oscille entre, d'une part, discourir sur les contradictions que contient une telle question avec la promesse de les assumer ou, d'autre part, et tel que le recommanderait Nietzsche, *chanter!* L'éternelle quête du tragique devient donc celle du *Grand Style*, seul capable d'embrasser le tragique en l'abandonnant. « *Ce gai savoir, ce savoir mobile, léger, est essentiellement une sagesse du rythme et de l'esquive : elle vaut plus par son style que par son "contenu".⁶* » Si les auteurs abordés dans cet essai s'inscrivent dans la tradition postnietzschéenne et se définissent par leur recherche de nouveaux moyens

⁵ Claude Lévesque, *op.cit.*, p. 235.

⁶ *Ibid.*, p. 22.

philosophiques, ils sont toutefois clairement distingués dans le degré de leur efficacité et de leur portée. L'éventail de tours de force opérés par ces auteurs (du) tragique(s) est ici mis en perspective par la puissance d'instruction du parcours et de l'apogée du Philosophe-artiste. Initiateur du *Grand Style*, Nietzsche présente la seule oeuvre entièrement investie de la poursuite du tragique qui fut aussi visiblement orientée comme l'ascension périlleuse et achevée d'un désir vers son point de fuite.

Style allusif; métaphores et fragments

Nietzsche : Le Grand Style

Si l'intention et la forme sont des principes déterminants de la pensée du tragique, le titre du jeune essai de Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, prédestine déjà l'issue de cette première tentative. La représentation faite de la tragédie, ingénieusement symbolisée dans la psychologie de célèbres figures mythiques, met plus particulièrement en scène un auteur dont la créativité est éclipsée par l'incohérence des moyens et des fins. La divinisation du tragique grec, qui suggère un jeu de puissances distinctes incarnées par Dionysos et Apollon, offre la clarté d'une interprétation schématisée, mais paie cependant le prix de sa valeur pédagogique. Incarnant tour à tour le désordre et l'équilibre, l'instinct et l'intelligence, Dionysos et Apollon exhibent la richesse de leur opposition à l'intérieur d'une confrontation éternelle qui ne connaît jamais sa résolution. Pour autant que l'auteur réussit à faire briller la puissance de contradiction qui appartient à l'esprit tragique, il sacrifie la possibilité d'y aspirer. Car la volonté de dire le tragique, de le définir, appelle pour la forme une structure qui est ultimement, et paradoxalement, employée à décrire toute structuration de la forme. Aux fins de la distinction des protagonistes du tragique et de

la définition de son mécanisme, Nietzsche se soumet à l'autorité de la dialectique dont il condamne l'étroitesse d'esprit et à quoi il oppose le pouvoir de contradiction encensé plus tôt. En paraphrasant les conclusions de Sophie Klimis dans son ouvrage *Archéologie du sujet tragique*, nous pouvons dire de Nietzsche, lorsqu'il accusera l'esprit socratique d'assassiner la tragédie, qu'il fait implicitement son propre procès.

Comme je regrette à présent de n'avoir pas eu alors le courage (ou l'immodestie?) de me permettre pour des intuitions et des audaces aussi personnelles un langage à tout point de vue également personnel...⁷

Déjà contrecarrée par les impératifs de la démonstration, la quête du tragique de Nietzsche se heurte aussi et surtout à la méprise de son origine. Chercher le lieu de naissance de la tragédie sur une scène de théâtre grec, terrain d'incarnation des puissances divines tragiques, c'est négliger que ce dernier ne peut toujours qu'en donner une représentation. Nietzsche se bute ainsi au simulacre du tragique que personnifient le cœur dithyrambe et les acteurs dramatiques et qu'il confond alors avec la manifestation de l'originaire dionysiaque et de sa contrepartie apollinienne.

Si le parcours nietzschéen est dit révélateur, c'est dans la mesure où il présente clairement la transition d'un philosophe du tragique au philosophe tragique. En effet, Nietzsche n'assistera à la naissance de la tragédie que le jour où il l'aura lui-même mise en scène et qu'il aura cessé de la pourchasser du côté des Hellènes.

La tragédie primitive à laquelle rêvait le jeune Nietzsche en la rétro-jetant dans la distance spatiale-symbolique de l'« originaire » sera finalement écrite par lui, mais pro-jetée dans la distance spatiale-symbolique inverse : celle du prophétique à venir.⁸

⁷ Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, Tr. Michel Harr, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Coll. Folio/essais, Paris, Gallimard, 1977, p. 18.

⁸ Sophie Klimis, *Archéologie du sujet tragique*, Coll. Philosophie/épistémologie, Paris, Kimé, 2003, p. 54.

Tandis que la critique reproche à *La naissance de la tragédie* son manque de précision et de vérité, Nietzsche regrette leur trop grande présence. Loin de l'esprit de la musique qu'il associe au pouvoir dionysiaque, sa pensée succombe à la lourdeur théorique et trahit grossièrement ses prétentions. Tenant compte de ces faiblesses, le principal avantage de ce premier grand ouvrage aura été d'exposer les racines de la pensée de son auteur mettant ainsi au jour les premiers balbutiements de la poursuite du *Grand Style*.

Succède au désir de saisir le tragique à travers la dyade Apollon-Dionysos et sa manifestation dans le théâtre grec, la volonté d'indiquer plutôt sa voie par le biais d'une forme aérée; l'aphorisme. La conception et la présentation du nihilisme, parce qu'elles éloignent le tragique en le plaçant à l'extrême pointe de ce dernier, permettent de réconcilier l'auteur et ses visées. Nietzsche évite ainsi de thématiser le tragique, traçant plutôt la marche qui y conduit. Puisque le tragique convie infailliblement ses prétendants à lorgner plutôt que regarder, Nietzsche se tourne donc vers d'autres positions philosophiques tels le scepticisme, le pessimisme et bien sûr le nihilisme, qu'il récupère en autant d'étapes conditionnelles à son accession. Nonobstant un *vouloir-dire* amoindri et une forme allégée, Nietzsche continue pourtant de se heurter à la fugacité de l'objet de sa passion, trop investi qu'il est encore dans sa poursuite, la philosophie tragique se définissant précisément comme cette « *passion sans objet*⁹ ».

Et voici ce que j'appelle l'immaculée connaissance de toute chose : ne rien demander aux choses que de pouvoir s'étendre devant elles comme un miroir aux yeux innombrables.¹⁰

⁹ Claude Lévesque, *op. cit.*, p. 33.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Tr. Maurice Betz, Paris, Gallimard, 1963, p. 144.

Zarathoustra, prophète tragique entre tous, qui sait se taire en parlant, construire ce qui, simultanément, s'effondre. Le génie de Nietzsche culmine avec cette transfiguration qui répond à l'exigence de rejoindre l'absence dans le dépassement du silence. Comment dire dans le silence alors que le mot, avant même d'achopper à l'inconsistance du tragique, porte toujours déjà le poids inhérent de son bagage sémantique? Comment rejoindre le tragique si la loquacité du mot a trompé son esprit avant même d'y prétendre?

S'il est impossible de faire implorer le mot, Nietzsche le fera exploser et le *Grand Style* sera son art détonateur. C'est en se faisant artiste que le philosophe parviendra à cette absence tant prisée, laquelle ne réclame plus du mot l'épure, mais bien son contraire, le foisonnement. Vu l'impossibilité d'étouffer la voix du mot, Nietzsche la fait plutôt *chanter*, cherchant ainsi l'absence dans la surabondance de la poésie. Si, tel que l'affirme Bergson dans *L'évolution créatrice*, le néant n'est que de l'être ajouté¹¹ (l'ajout de l'idée de son absence), le tragique est bien ce qui passe par le mot auquel est additionné le dissolvant poétique. La poésie est en effet ce qui surcharge le mot de sens jusqu'à ce qu'il croule sous son poids et abdique toute signification propre. Le *Grand Style* s'articule ainsi comme le jeu sans fin de la métaphore qui fait éternellement différer le sens des mots jusqu'à leur perte. Sans cesse transporté et déporté d'image en image, le mot perd bientôt son chemin et gagne le silence de sa volatilité. Le *Grand Style* : briser le mot jusque dans son carcan étymologique par le mouvement, le sien, et celui des autres avec lui.

*Dans ce glissement incessant de signifiant en signifiant, aucun mot ne retient pour lui seul un sens déterminé, aucun ne possède une signification première, une racine originelle, aucun n'a jamais touché terre...*¹²

¹¹ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Coll. Quadrige, Paris, PUF, 1989, p. 285.

¹² Claude Lévesque, *op. cit.*, p. 24.

La stratégie nietzschéenne est bien celle de la proximité des extrêmes qui aboutit à l'absence par excès de présence. Lorsqu'ils reflètent dans ce *miroir aux yeux innombrables*, les mots ne s'agencent plus dans la construction d'un sens, mais se révoquent les uns les autres dans une danse sans reste. « *La poésie, mesdames et messieurs : une parole d'infini, parole de la mort vaine et du seul Rien*¹³ » précise Blanchot en citant Paul Celan. Indépendant de la volonté de définir et du cadre de la forme, le *Grand Style* de Nietzsche apparaît comme le dépassement de la dialectique tant regretté à l'époque de *La naissance de la tragédie*. La tragédie est désormais en mesure de naître alors que la force de contradiction n'est plus le fait d'une explication, mais d'une présentation (terme problématique ici qui suppose encore trop de présence). Le fameux « *danger que le désastre prenne sens au lieu de prendre corps.*¹⁴ »

La poésie nietzschéenne aura donc su offrir un dépassement de la dialectique que celle-ci n'aura pu récupérer. Le *Grand Style* proposera, plutôt que de résoudre la contradiction qui se dresse sur le chemin de l'identité du tragique, ce qui le réinscrirait aussitôt dans la marche dialectique qui l'entrave, de la mettre en scène et de la célébrer. C'est en jouant de la contradiction, par-delà toute exigence de la dialectique, en transformant le travail du négatif en seule affirmation, que Nietzsche saura se faire philosophe tragique.

Le désastre de Blanchot

Puissance de l'affirmation ou *amor fati* chez Nietzsche, la tactique visant à transcender le jeu polarisé de la dialectique se nommera autrement chez Blanchot : Neutre et passivité.

¹³ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 143.

¹⁴ *Ibid.*, p. 71.

...instituant avec le dehors un rapport qui s'abolit comme rapport, c'est peut-être là le seul moyen que nous avons de sortir de la logique de la philosophie telle qu'elle s'est comprise ultimement en Hegel.¹⁵

Non loin de la maîtrise du *Grand Style*, Blanchot avance le pouvoir de l'écriture fragmentaire comme bris de forme ouvrant au tragique. Suivant en cela la poésie, le fragment interdit toute unité de sens, ne proposant que des fractions d'une somme inexistante. Les fragments, qui s'additionnent ainsi en s'annulant, se soustraient à leur synthèse ne laissant en reste que le Neutre, c'est-à-dire aucun reste. « *Quand tout est dit, ce qui reste à dire est le désastre, ruine de parole, défaillance par l'écriture, rumeur qui murmure : ce qui reste sans reste (fragmentaire).*¹⁶ »

La puissance du fragment réside à la fois dans son autonomie et son laconisme. C'est véritablement indépendant des autres fragments qu'il oppose la plus grande force de contradiction. La rencontre des fragments est ainsi beaucoup plus féconde du fait d'une souveraineté qui ne les inscrit dans aucune relation implicite ou explicite. La liberté dont jouit le fragment se révèle également tributaire de sa concision. Si Nietzsche submerge le mot dans la poésie, Blanchot l'expose dans son isolement. Bavard dans ce qu'il ne dit pas, le fragment joue du silence comme le *Grand Style* de la métaphore. Le peu de mots qui le constitue profite de l'absence de tous ceux qui ne les précisent pas et les laissent divaguer dans leur hésitation.

Si l'ouvrage de Blanchot, *Écriture du Désastre*, propose l'avantage d'une forme plus libre et plurielle, le format même du livre posant cependant encore comme unité la contraignant, il arbore toutefois cette volonté d'*écrire le désastre*. Or, s'il s'inscrit dans l'intentionnalité d'un *vouloir-dire*, c'est qu'il abdique *a priori* toute prétention de succès, révélant ainsi un trait majeur de la pensée tragique.

¹⁵ Claude Lévesque, *op.cit.*, p. 85.

¹⁶ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 58.

Le désastre n'est pas sombre, il libérerait de tout s'il pouvait avoir rapport avec quelqu'un, on le connaîtrait en terme de langage et au terme d'un langage par un gai savoir. Mais le désastre est inconnu, le nom inconnu pour ce qui dans la pensée même nous dissuade d'être pensé, nous éloignant par la proximité.¹⁷

Le tragique est ainsi présenté dans sa qualité impropre, dans l'impossibilité de son rapport avec quelqu'un, comme ce qui éloigne jusqu'à rompre l'individu. Dans la perspective de Blanchot (perspective que partage notamment Deleuze comme nous le verrons), le tragique se révèle ainsi dans la radicalité du rapport à l'Autre, celui qui implique la discontinuité, voire la perte, de l'individu. La rencontre de la différence (la différence comme Autre) exige donc de la pensée un rapport qui soit Neutre, c'est-à-dire une complète passivité en lieu et place de la dialectique qui la réduit d'entrée de jeu. « *Le Neutre représente, dans la pensée de Blanchot, l'effort le plus extrême pour penser l'autre comme autre, au-delà de l'unité, de la totalité, au-delà de l'Être.*¹⁸ » Cette trilogie de concepts (unité-totalité-être), invoquée originellement par Nietzsche, constitue un fil d'Ariane qui traverse notre texte et interroge chaque auteur dans leur quête du tragique.

Ce que Blanchot exprime, et qui n'apparaît pas dans les premiers ouvrages de Nietzsche, c'est ultimement l'absence du sujet pour penser, voire même éprouver, le tragique. Le désastre est donc cette « *part inhumaine de l'homme*¹⁹ » qui se passe au Dehors, sans lui, avec cet Autre qui le fragmente. Cette question de l'individuation constitue un thème central de notre ouvrage puisqu'elle soulève la possibilité même de l'expérience du tragique. Incarnée par Apollon dans *La naissance de la tragédie*, Nietzsche pose l'individuation première, la vérité du théâtre la dissolvant après coup, alors que Blanchot, de pair avec de nombreux autres auteurs, la situe deuxième par rapport au tragique. Si Nietzsche parlait à cette époque du tragique comme d'une

¹⁷ *Ibid.*, p. 14.

¹⁸ Claude Lévesque, *op.cit.*, p. 103.

¹⁹ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 32.

expérience, erreur qu'il rectifiera prodigieusement plus tard, c'est parce qu'il ne touchait encore qu'à sa représentation.

Sans rejoindre, à notre avis, l'efficacité de la poésie de Nietzsche, à qui l'on pourrait toujours reprocher la rupture avec la philosophie, l'écriture fragmentaire de Blanchot nous apparaît comme la tentative la plus forte et la plus belle d'approcher le désastre à travers un style allusif. Voilà aussi pourquoi cet auteur n'est pas traité dans le texte qui suit. Nous avons voulu utiliser certains de ses plus criants fragments et les disperser dans le texte comme autant de brèches qui font écho et nourrissent nos propos trop analytiques. Nous avons ainsi cherché à soutirer au maximum la puissance révélatrice du désastre qui émane de la liberté de chacune de ces citations pour en imprimer notre texte.

Persévérance et transgression; l'effort conceptuel

Aux auteurs qui persistent dans le *vouloir-dire* le tragique, ne reste que le jeu de la forme, qui rappelle tout le défi que pose l'apposition des termes; philosophie et tragique. Plutôt que d'embrasser sans réserve la contradiction ou encore d'éviter sa polarisation dans le Neutre, la tentative logique est celle qui entreprend de construire dans ses limites pour mieux débusquer ses failles et provoquer sa faillite. Tendre au tragique par une démarche conceptuelle donne ainsi tout son sens à l'exercice du terrorisme philosophique. En effet, la philosophie y est appelée à saboter de l'intérieur son propre langage, réduite à manier les apories comme autant de mines susceptibles de démolir une pensée qui tente de se maintenir. Elle met ici clairement en scène le déchirement de la philosophie qui refuse son abolition dans le silence et son exil dans la poésie.

Rosset et La logique du pire

« Tragique... ne désigne jamais rien d'autre que le hasard...²⁰ »

Dans son ouvrage *La logique du pire*, Rosset développe la thèse selon laquelle le tragique constitue le hasard originel et universel générateur de toute chose. Il revêt donc les traits de l'immanence et de la spontanéité caractéristiques du mouvement perpétuel du hasard. L'originalité de cette théorie qui joue le risque d'assigner une nature au tragique cède cependant le pas aux failles de sa démonstration. De fait, la nature entièrement hasardeuse que Rosset reconnaît au tragique soulève premièrement le paradoxe de la motivation de son entreprise de définition. Si le tragique se confond avec le hasard, il ne peut en conséquence y avoir aucune nécessité commandant le besoin de son savoir. « *Le hasard est précisément la récusation de toute idée de nécessité.*²¹ » Or, Rosset précise dès les premières pages de son essai le fondement de son intention qu'il qualifie de nature psychanalytique. En effet, l'auteur de *La logique du pire* justifie la production de son oeuvre par le bénéfique que représente le rapport du tragique à la conscience. Rosset établit dès lors ce « *fondement commun à la psychanalyse et à la philosophie tragique : le tragique parlé est préférable au tragique silencieux*²² ». À rebours d'une conception du tragique qui se définit par son « *absence originelle de référentiels*²³ », Rosset pose bel et bien un jugement de valeur à l'origine de sa démarche. Le motif de l'entreprise rossetienne, bien qu'il se veuille son « *seul "jugement de valeur"*²⁴ », introduit une incohérence qui marque l'ensemble de l'ouvrage. En accordant une priorité au *tragique parlé*, en priorisant son profit pour l'homme, l'auteur dément une première fois la thèse qu'il soutient.

²⁰ Clément Rosset, *Logique du pire : éléments pour une philosophie tragique*, Coll. Quadrige, Paris, PUF, 1991, p. 107.

²¹ *Ibid.*, p. 118.

²² *Ibid.*, p. 25.

²³ *Ibid.*, p. 72.

²⁴ *Ibid.*, p. 25.

Cette tare morale, que l'on reconnaîtra aussi au pessimisme et au scepticisme, met en lumière une seconde discordance théorique dans laquelle elle prend pied. De fait, la considération eudémonique qui baigne l'ouvrage implique son corollaire qu'est l'existence préalable d'un sujet pour en récolter les bienfaits. De la même manière, se dissimule dans l'apologie de la conscience du tragique la prémisse selon laquelle la pensée est toujours première et habilitée à atteindre sa connaissance. L'auteur confirme d'autant plus cette assertion qu'il relègue le tragique dans le domaine de *l'imparlé* plutôt que dans celui de *l'impensé*. Le tragique est ici donné comme une certitude de la pensée, mais seulement tue, parce que encore informulée. En posant le tragique comme connaissance silencieuse, l'auteur établit donc du même coup la fixité de la pensée qui en est l'hôte. Mais la pensée n'est-elle pas aussi de nature entièrement hasardeuse? Alors que le hasard est dit principe universel, il ne peut y avoir d'exception comme l'être de la pensée.

*Il y a du hasard, donc il n'y a pas d'être -- « ce qui existe » est rien. Rien, c'est-à-dire rien au regard de ce qui peut se définir comme être : rien qui « soit » suffisamment pour s'offrir à la délimitation, dénomination, fixation au niveau conceptuel comme au niveau existentiel.*²⁵

Le hasard est présenté dans la rhétorique rossetienne comme la source originelle qui engendre de son mouvement une infinité de combinaisons auxquelles ne résistent ni les concepts d'unité, de totalité ou encore d'être. L'indistinction des organisations du hasard, de par l'absence de référent nécessaire à leur *délimitation*, *dénomination* et *fixation*, consacrerait ainsi l'impuissance de la pensée à se représenter le tragique. C'est face à cette impasse que Rosset en appelle à la logique du pire. Ce type de logique constitue le mécanisme mimétique du hasard susceptible de libérer l'hypothétique pensée tragique. Afin de parvenir à cette inconsistance et cette versatilité du hasard dans la pensée, la logique du pire se fait processus de

²⁵ *Ibid.*, p. 87.

destruction de toute fixité qui l'entrave et révoque conséquemment l'ensemble des pensées. Pour résultat, le penseur tragique « *pense, à la place des pensées qu'il a détruites, quelque chose qui n'est pas rien et qui, dans le cours de la présente Logique du pire, sera décrit sous le nom de "hasard"*²⁶ ».

Si l'on consent à passer outre la contradiction que soulève la possibilité d'une pensée du hasard, celle-ci désignant précisément « *la pensée de ce qui ne se pense pas*²⁷ », on devra toutefois nier l'aptitude de la logique du pire à y accéder. En effet, lorsque la logique du pire parachève l'élimination de toute pensée et tend enfin au hasard, il demeure toujours en reste l'impératif qui la commande. Parce qu'elle est éternellement affectée à la corruption de toute nouvelle pensée pouvant émerger, la logique du pire ne parvient donc jamais au bout de son oeuvre puisqu'elle est mue par une intention qui toujours la maintient et qu'elle ne peut jamais effacer qu'au prix de sa propre perte. En d'autres mots, la raison même qui motive l'exercice de la logique du pire est également celle qui provoque son échec. En somme, le tragique ne peut jamais être fait connaissance par le biais de la logique du pire, ni par toute autre technique soutenue par une quelconque décision qui sous-entendrait un sujet comme nous le verrons.

« *"Logique du pire" ne signifie donc rien d'autre que : de la philosophie tragique considérée comme possible.*²⁸ » Si, tel que le résume Rosset, la logique du pire est condition de possibilité pour la philosophie tragique, nous serons forcés de constater son revers. La contradiction dans la structure argumentative de l'ouvrage ne propose pas la richesse de nouvelles avenues, mais se pose en obstacle et éclaire plutôt son défaut de cohérence. La thèse de l'ubiquité du hasard est maintes fois contrée par ces « fautes obligées » qu'entraîne sa démonstration. De fait, la motivation psychanalytique de l'entreprise, la fixité de la connaissance tragique dans

²⁶ *Ibid.*, p. 50.

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Ibid.*, p. 14.

la pensée et l'exercice de la logique du pire sont autant de réfutations de la notion de hasard qui discréditent plutôt que vivifient les explications de l'auteur. Somme toute, bien qu'il n'évite pas les pièges que recèle la définition du tragique, ayant résolu de s'extraire de sa propre philosophie pour le profit de son orientation descriptive, Rosset offre pour notre travail une perspective intéressante qui possède avant tout le mérite de son audace.

Répétition et Différence : Deleuze

À l'unisson de François Zourabichvili, commentateur de Deleuze auquel nous recourrons régulièrement vu la perspicacité de son interprétation, nous concevons la pensée deleuzienne comme « ... *une philosophie qui ne se contente pas de récuser verbalement la transcendance et le dualisme, mais procède effectivement – en forgeant les concepts appropriés – à leur destitution...*²⁹ » Au nombre des philosophes du tragique, Deleuze s'avère l'auteur qui relève le plus efficacement le pari de sa conceptualisation, bien que son ouvrage ne soit pas explicitement présenté en ces termes (ce qui constitue un avantage comparativement au défi avoué qu'entend relever Rosset). Fort de la reprise de nombreux concepts nietzschéens, qu'il nous est possible d'exposer en étudiant son jeune essai *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze réussit le coup de maître de représenter le tragique sans s'embourber dans les impasses logiques.

La puissance de la philosophie deleuzienne réside essentiellement dans cette seule permutation; substituant à la pensée du hasard le hasard de la pensée. En incluant la pensée dans le mouvement du hasard, ou dans le devenir nietzschéen, Deleuze supprime ainsi la dérogation que lui accorde Rosset et qui constitue la source

²⁹ François Zourabichvili, « Deleuze : Une philosophie de l'évènement » dans *La philosophie de Deleuze*, Coll. Quadriges Manuels, Paris, PUF, 2004, p. 115.

des difficultés logiques que connaît sa théorie. Plutôt que de faire de la pensée un observateur arrêté, Deleuze expose le jeu de forces perpétuel qui la constitue et permet de la représenter dans le temps. La condition *sine qua non* du hasard comme pensée est donc la représentation possible, ou encore la temporalisation, de son mouvement.

La répétition et la différence émergent dans ces circonstances comme le couple de *concepts appropriés* pour le dégagement d'une pensée du tragique conséquente. Le hasard est ici principe de répétition qui toujours renouvelle la rencontre dans laquelle les forces sont mises en contact. Cette rencontre de forces est aussi toujours la naissance d'une nouvelle différence que la pensée, elle-même en tant que force, réduit inévitablement pour le besoin de la reconnaissance, la traduisant invariablement en connaissance. La différence, qui revient éternellement dans la répétition, mouvement qui sera nommé à la suite de Nietzsche éternel retour, s'adresse toujours à la pensée avant même que celle-ci n'ait entrepris de la digérer, se situant en quelque sorte au dehors d'elle. Deleuze se rapproche ainsi de Blanchot qui maintient que la rencontre de l'Autre (de la différence) se fait toujours au Dehors, dans la passivité de la pensée ou dans le non-pensé de la pensée. Voici aussi pourquoi Blanchot lorsqu'il se risque, pour le tragique, à ne donner que quelques mots, lâche ceux-ci :

*Ces noms, lieux de la dislocation, les 4 vents de l'absence d'esprit soufflant de nulle part : la pensée, lorsque celle-ci se laisse, par l'écriture, délier jusqu'au fragmentaire. Dehors. Neutre. Désastre. Retour.*³⁰

L'éternel retour, qui interpelle ainsi le non-pensé de la pensée, ou rhizome dans le vocabulaire deleuzien, signe par conséquent l'impossibilité de la permanence du sujet. Une pensée constamment déportée au dehors d'elle-même, dans la rencontre

³⁰ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 95.

de la différence, n'offre pas la continuité constitutive de la fondation du sujet. « *Si l'éternel retour est la plus haute pensée, c'est-à-dire la plus intense, c'est parce que son extrême cohérence, au point le plus haut, exclut la cohérence d'un sujet pensant.*³¹ » Le temps de la pensée est ici fracturé avec chaque nouvelle rencontre qui la sort d'elle-même et invalide ainsi toute unité du sujet. Deleuze réfère donc au sujet comme instance problématique ou larvaire, qui ne peut se maintenir que comme *ligne de fuite*³².

L'absence de sujet dans l'éternel retour deleuzien, qui contraste ainsi avec la position de Rosset et de Nietzsche, celui de *La naissance de la tragédie*, débouche enfin sur le constat de l'impossibilité de l'expérience du tragique. Contrairement au sujet apollinien qui *expérimente* l'ivresse dionysiaque, ou encore au *savoir* tragique dispensé par la logique du pire, le tragique ne peut être fait connaissance dans la philosophie de Deleuze puisqu'il ne préexiste aucune individualité pour la quérir.

*Ce que montre Deleuze c'est que le sujet est effet et non cause, résidu et non origine, et que l'illusion commence quand on le tient justement pour une origine – des pensées, des désirs, etc.*³³

Le tragique ne se révèle dans aucun développement dialectique puisqu'il se situe avant lui, là où la différence jouit de sa pleine puissance d'affirmation parce qu'*impensée*. Quelles sont les conditions d'une affirmation de l'éternel retour si le sujet est ce qui est continuellement coupé de lui-même, transformé dans une autre nature par la rencontre de la différence? Pour Deleuze, l'affirmation tragique est bien ce qu'en dit Nietzsche, l'*amor fati*. Elle est cette promesse d'ouverture à l'Autre comme ce qui est au dehors et n'est pas encore connu, cette croyance au devenir,

³¹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Coll. Épipiméthée, Paris, PUF, 1968, p. 81.

³² François Zourabichvili, *op.cit.*, p. 85.

³³ *Ibid.*, p. 102.

l'innocence de l'enfant qui, éternellement et irrationnellement, accueille l'inconnu; un inconnu toujours nouveauté.

La pensée de Deleuze propose la réponse théorique la plus efficace à la contradiction de la philosophie tragique. Parce qu'elle n'accuse une visée non plus heuristique ni éthique, mais bien esthétique, la philosophie du tragique de Deleuze constitue certainement l'effort discursif qui s'inscrit au plus près de la philosophie tragique. Au prix de nombreuses torsions du sens, elle *met en oeuvre* une des plus puissantes stratégies offertes à la philosophie dans sa quête du tragique : celle d'imprégner le rythme directement à ses formes. Deleuze résumera ainsi la prouesse de Nietzsche, qu'il entend lui-même reproduire à l'intérieur de sa philosophie : « *Il s'agit... de produire dans l'oeuvre un mouvement capable d'émouvoir l'esprit hors de toute représentation; il s'agit de faire du mouvement lui-même une oeuvre, sans interposition...*³⁴ » Le pari demeure donc celui de déterminer si la philosophie sait vraiment se mouvoir jusqu'à l'effacement, si elle sait jouer du contenu pour se faire *style*. Selon Deleuze, il en va de la philosophie même.

*Une philosophie est style, au même titre qu'une oeuvre romanesque ou qu'un poème, c'est-à-dire ne loge pas dans une ou plusieurs propositions, mais dans les failles rythmiques qui disjoignent les propositions tout en les liant.*³⁵

Enfin, parce qu'il se dérobe à tout mot, le tragique fait de la philosophie une asymptote qui toujours se rapproche, mais jamais n'atteint sa cible. Taire le mot jusqu'à l'intention, la pensée, le sujet, résume la sempiternelle faillite de la philosophie tragique et sa vocation résolument terroriste. Jouer de l'intention pour effacer l'auteur, ou de la forme pour transcender le mot, se présentent ainsi comme les deux voies de l'épreuve qui réclame une philosophie distendue à l'extrême dans

³⁴ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p. 16.

³⁵ François Zourabichvili, *op.cit.*, p. 112.

une *proximité d'éloignement*. Somme toute, le tragique comme philosophie, cette *espèce de...* dont parle Petit, cette forme supérieure du style, n'honore pleinement le barème que nous lui avons fixé que lorsqu'il ouvre sur l'impossibilité même de son accès... de son expérience. Philosophie tragique : tension insoutenable de l'expérience-limite.

Non, c'est quelque chose de beaucoup plus simple que je pense, de plus enfantin ou au contraire, si l'on veut, de beaucoup plus philosophique : à la surprise – je ne sais comment le dire avec des mots, entre les mots – par exemple, chaque année, quand on voit tomber la première neige et que... – mais non, j'arrête, je vois bien que c'est impossible, mettons la transparence s'il faut un mot, mettons, ou si c'est déjà trop retirons-le, voilà qui est fait.

-Marc Petit
(L'Architecte des glaces)

La Naissance de la tragédie

Ce monde-ci, le même pour tous les êtres, aucun des dieux ni des hommes ne l'a créé ; mais il a toujours été et il est, et il sera un feu toujours vivant, s'allumant avec mesure et s'éteignant avec mesure.

-Héraclite d'Éphèse
(Fragments)

Il n'est meilleure introduction au défi de dire l'indicible que d'évoquer en tout premier lieu ce court passage de *La naissance de la tragédie* de Nietzsche. Détour par le mythique des légendes antiques qui réussissent mieux qu'aucune formule à rendre le ton, portant en son sein, déguisés, les vecteurs et promesses de la future pensée nietzschéenne...

Une antique légende rapporte que le roi Midas avait longtemps battu les bois, mais en vain, à la recherche du sage Silène, le compagnon de Dionysos. Quand enfin celui-ci tombe entre ses mains, le roi lui demande quel est pour l'homme le bien suprême. Roide et figé, le démon se tait ; jusqu'à ce que, pressé par le roi, il finisse par lâcher ses mots en éclatant d'un rire strident : « Misérable race d'éphémères, enfants du hasard et de la peine, pourquoi m'obliger à te dire ce que tu as le moins intérêt à entendre ? Le bien suprême il t'est absolument inaccessible : c'est de ne pas être né, de ne pas être, de n'être rien. En revanche le second des biens, il est pour toi – et c'est de mourir sous peu.¹ »

¹ Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, op.cit., p. 36.

D'un point de vue tant pratique qu'historique, la civilisation grecque tragique se pose comme le calque du surhomme, la tragédie étant la voie qui dote les Grecs du *gai savoir* et qui permet une forme achevée du nihilisme nietzschéen. « *The only parable and parallel in history for my own innermost experience*² » confiera Nietzsche dans *Ecce Homo*. La tragédie grecque se présente ainsi comme le visage concret de la pensée nietzschéenne ; figuration d'un idéal placé en amont du moralisme chrétien et du rationalisme moderne, deux perspectives qui se font dictature et s'imposent en imposture face à la célébration et l'affirmation totale des Grecs tragiques.

La naissance de la tragédie tranche par son innovation et sa témérité. De prime abord, et plus généralement, une nouvelle configuration de la tragédie y est opérée. Dans l'optique de saisir la genèse du tragique grec, une redéfinition de son être et principes est réalisée afin de transformer ce dernier en l'heureux et regretté produit de la rencontre de deux enfants de l'Olympe ; Apollon et Dionysos. Une seconde originalité, plus polémique encore, prend place en la stigmatisation de Socrate. La diabolisation du philosophe comme initiateur de la décadence de la civilisation grecque, sur un ton aussi cinglant que tranché, confère à Nietzsche un rayonnement transcendant les seules considérations helléniques. Au jeu de la transposition, si la civilisation grecque, par le biais de la tragédie, est l'incarnation du surhomme, Socrate, que Nietzsche étiquette laid, rachitique, *antihellène*³, est l'expression consacrée de l'homme du ressentiment.

L'essai, exorde de l'entreprise nietzschéenne à titre de première tentative de transmutation des valeurs, est donc d'un grand intérêt pour la compréhension qu'il permet de la philosophie de son auteur. Mais son principal intérêt sied là, en la

² Joshua Foa Dienstag, « Nietzsche's Dionysian Pessimism », *The American Political Science Review*, Vol. 95, No. 4 (Décembre 2001), p. 926.

³ Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, Tr. Éric Blondel, Coll. Les classiques Hatier de la philosophie, Paris, Hatier, 2001, p. 16.

personnification et la fondation des premiers piliers de la pensée nietzschéenne, la rigueur et la rectitude ayant été sacrifiées au passage sur l'autel de l'intégrité du projet philosophique. Les nombreuses critiques, quelquefois très virulentes, de ce premier grand ouvrage du jeune Nietzsche, s'attaquent massivement aux « qualités inventives » de l'auteur. Avec *La naissance de la tragédie*, ainsi qu'avec la majorité de ses travaux sur les présocratiques rédigés du temps où il enseignait à Bâle, Nietzsche s'adonne au jeu, au remaniement des « faits », ajoutant ici et là des citations fictives, faisant référence à des légendes qui n'en sont pas, ou gratifiant encore certains personnages de qualités que l'histoire ne leur reconnaît pas. Mais se buter ici à la fidélité philologique, c'est complètement manquer la richesse du propos philosophique! Pour qui ne se contente d'achopper au cosmétique et aux extravagances de service, *La naissance de la tragédie* révèle pour la première fois cette réflexion-mère qui fait de la vie un phénomène esthétique, « ...une œuvre plutôt qu'une existence à subir ». Germe de l'oeuvre du Philosophe-artiste, l'ouvrage est une construction de grandeur qui perdurera moins pour son historicité que sa beauté.

Dionysos

« *Dionysos : sensualité et cruauté...⁴* »

La puissance de Dionysos, terrible et suave, confère son triomphe à la tragédie en deux temps ; tantôt initiatrice, tantôt salvatrice de son mouvement.

L'effet dionysiaque, ressenti initialement dans la tragédie grecque, est l'apathie, la paralysie du regard nouveau, perdu, plongé jusqu'au néant des choses. L'intensité de cette première force tragique balaye toutes certitudes sur son passage,

⁴ *Id.*, *La volonté de puissance*; cité dans Jean Garnier, *Vie et vérité : Nietzsche, textes choisis*, Coll. Les Grands textes, Paris, PUF, 1983, p. 143.

abolissant les repères à partir desquels il y a ancrage dans la vie. Horreur et absurdité du vide en exhibition, Dionysos se fait le dieu du désenchantement, le révélateur froid de la vacuité de toute vérité. Toute réalité, et partant de là, toute subjectivité, se délaye dans cette douleur primitive, débouchant ainsi sur l'évacuation de toute volonté. À cet effet, il est un passage qui éclaire avec une rare acuité cette expérience de dilution de soi par excès de lucidité que dispense Dionysos

L'extase dionysiaque qui détruit les limites et les frontières de l'existence contient, tout aussi longtemps qu'elle dure, un élément léthargique où vient s'engloutir tout ce qui a été personnellement vécu dans le passé. Cet abîme de l'oubli sépare l'un de l'autre le monde de la réalité quotidienne et celui de la réalité dionysiaque. Mais la réalité quotidienne, sitôt qu'elle revient à la conscience, est ressentie comme telle avec dégoût : une propension ascétique à nier le vouloir est le fruit des états dionysiaques... La connaissance tue l'action parce que l'action exige que l'on se voile dans l'illusion.⁵

Dionysos dénude tout en lubricité la vérité pour la révéler à nue, jouissant, dans le dévoilement de son corps fantomatique, de l'absence tantôt encore couverte d'un voile. Il est ainsi accès au néant, dénonçant la fiction des vérités comme stabilités obligées du chaos permanent. Il est ouverture sur le Devenir au sein duquel se perd dans le mouvement la fixité des êtres, de l'être, « *car il n'est rien que [son] cortège dément ne foule aux pieds.*⁶ »

Le principe générateur de la puissance dionysiaque s'entend dans la musique du chœur dithyrambe. La voix plurielle et symphonique du chœur, présente tout au long de la pièce, représente l'homme de l'Un originaire et fait ainsi retentir la singularité du mythe à l'universel. Ce chœur constitue l'état de nature où l'homme est inaltéré, imperméable au *défilé des phénomènes*. Sacralisée art suprême par Nietzsche, suivant

⁵ *Id.*, *La naissance de la tragédie*, *op.cit.*, p. 55-56.

⁶ Georges Bataille, « Dionysos Redivus » dans *Dionysos détours d'écriture* 9, Paris, Sillages, 1987, p. 26

en cela la philosophie schopenhauerienne, la musique transcende la simple représentation des phénomènes, à laquelle se réduit toute autre expression artistique, et résonne comme la Volonté même. Elle déborde donc les limites de l'organisation conceptuelle et atteint directement le foyer de la Volonté universelle qui niche chez tous les individus. Dionysos se fait le grand rédempteur et rachète à travers la musique la faute métaphysique du *principium individuationis* qui est responsable de l'affaiblissement de la Volonté pour l'avoir fractionnée entre les hommes. « *Chez les Grecs seuls la nature accède à sa jubilation artistique, chez eux seuls la dilacération du principium individuationis est un phénomène esthétique.*⁷ »

Sous la force de l'extase musicale, les cloisons atomisant la nature sautent et font place au recouvrement de l'Un *individis*. La volupté de la chair signe l'explosion des clivages sociaux alors que l'homme célèbre du même coup sa réconciliation avec la nature et l'agonie de son individualité. Les vertus orgiaques de Dionysos qui participent de la refonte de l'Un originaire, rétablissent ainsi la toute-puissance artistique de la Nature. L'homme extatique, comme pièce d'un tout, pénétré de la Volonté unifiée, *passé d'artiste à œuvre d'art*.

*L'ivresse a le tort de nous donner un sentiment de puissance.*⁸

Dionysos, qui se fait lumière sur la vérité, bientôt aveugle et brûle. L'ivresse qui porte aux cimes brandit toujours sa menace de surdose. « *Fascinée par elle-même, l'existence devient prisonnière de l'ivresse de sa propre puissance.*⁹ » Enivré de musique, privé de subjectivité, ne restent bientôt ici que l'épouvante et l'angoisse léthargique de la perte.

⁷ Friedrich Nietzsche, *op.cit.*, p. 34.

⁸ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 164.

⁹ François Chirpaz, *Le tragique*, Coll. Que sais-je?, Paris, PUF, 1998, p. 60.

Apollon

« *Le mot apollinien : La liberté sous la loi.*¹⁰ »

Le vertige dionysiaque qui lance le mouvement tragique est freiné dans sa démesure par la sagesse apollinienne. Dieu de la beauté et de l'équilibre, Apollon structure le chaos pour soustraire l'individu à sa complète dissipation. « *The Apollonian elements do not, in Nietzsche's account, cause the Greeks to forget Dionysian insights; they are simply a mean for avoiding suicide.*¹¹ »

À l'image du rêve qu'il divinise, Apollon s'interpose entre la terreur et les Grecs pour rétablir la possibilité de la vie. La mesure apollinienne ordonne ainsi le désordre dionysiaque au double sens du mot ; l'organisant et le dominant. Là où Dionysos a ouvert un abîme sous les pieds de l'homme, Apollon l'arrache à la mort en reconstruisant un plancher sous ses pas. Apollon réinvestit la vie dépossédée des définitions qui la rendent possible.

L'universalité de la musique dithyrambique est contrecarrée par la singularité du mythe, de la pièce elle-même. En attachant le regard aux formes individualisées des acteurs, en fixant la conscience à la trame lyrique, Apollon permet l'indispensable « *décharge émotive*¹² » et la transe dionysiaque est appelée à se briser. Le média visuel dans le jeu des formes permet une intelligibilité du principe tragique de la vie alors que l'intellect prend le relais de l'instinct et peuple le néant intolérable d'images.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*; cité dans Jean Garnier, *op.cit.*, p. 151.

¹¹ Joshua Foa Dienstag, *op.cit.*, p. 928.

¹² Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, *op.cit.*, p. 137.

Alors Apollon s'approche de lui et le touche de son laurier. Et l'enchantement dionysiaque musical du dormeur se met à jaillir comme en une gerbe étincelante d'images, en ces poèmes lyriques qu'on appellera, dans leur épanouissement suprême, des tragédies et des dithyrambes dramatiques.¹³

Contradictoires dans ses pulsions artistiques, la Nature, qui plus tôt exposait le néant sous le nom de Dionysos, le masque maintenant sous le nom d'Apollon. Le mirage apollinien couvre ainsi d'un baume essentiel la souffrance de l'Un originaire. Insufflant ses formes au néant, Apollon permet donc la réhabilitation du phénomène comme vital « *soulage-ment*¹⁴ ». Dans la familiarité des apparences et la fixité apaisante de l'ordre, l'individu recouvre sa prérogative de liberté.

La tragédie

La tragédie est portée à la sublimité de son art au moment où la rivalité des dieux adversaires jouit de sa pleine force de contradiction. La puissance dionysiaque entre dans sa seconde et dernière phase, conférant au tragique l'intensité consubstantielle à sa pleine expression. La tragédie n'a en fait pas vu le jour tant que le jeu des divinités antagoniques n'a pas atteint son apogée. Elle ne peut prendre forme dans la prééminence apollinienne qui résumerait le mouvement tragique à la simple réédification des vérités anéanties sous Dionysos. La tragédie s'incarne dans le vis-à-vis des puissances d'égales forces alors que Dionysos relève la tête et confronte Apollon dans sa visée contraire. Dans la dynamique de l'opposition, la puissance dionysiaque violente la réalité apollinienne pour éclairer perpétuellement le vide dont est faite l'apparence, la chimère dont est fait son rêve. Ainsi, au paroxysme de la tragédie, Apollon est révélé dans sa qualité d'illusionniste; les effets de fumée passant de l'opacité à la translucidité. Pliant l'horreur dionysiaque pour la rendre

¹³ *Ibid.*, p.44.

¹⁴ Geneviève Bianquis, Préface de la traductrice dans Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, Coll. Idées, Paris, Gallimard, 1949, p. 9.

supportable, la puissance apollinienne se voit plier à son tour, se retournant sur elle-même, exhibant le mensonge de ses vérités, réfutant ses propres prétentions.

Le dionysiaque, dans l'effet total de la tragédie, reprend le dessus... Et du coup l'illusion apollinienne se montre pour ce qu'elle est, une manière de voiler continuellement, pendant toute la durée de la tragédie, l'effet proprement dionysiaque, dont la puissance est telle, cependant, qu'à la fin il entraîne le drame apollinien [...] à tenir le langage de la sagesse dionysiaque, se niant lui-même et, avec lui, son évidence apollinienne.¹⁵

Au théâtre de la Nature-artiste, les acteurs métaphysiques de l'art que sont Dionysos et Apollon esthétisent la vie. Sur la scène de la tragédie, la musique et le drame ouvrent la voie de la souffrance et de la jouissance de l'Un originaire à l'individu. La tragédie se fait ainsi célébration et affirmation de la vie dans son intégralité.

La tragédie s'articule dans la contradiction indépassable des puissances de la Nature qui s'affrontent et forcent le pli de l'autre. L'impossibilité de la victoire des parties signe la nature même du mouvement tragique qui ne relève donc pas de la logique de la synthèse, mais bien de la constante indécision. Sophie Klimis souligne ici l'ambiguïté de cette union différenciée qui caractérise la tragédie grecque au sens nietzschéen.

L'insistance sur le caractère mystérieux de l'unité réalisée entre apollinien et dionysiaque [...] révèle que Nietzsche ne parvient pas à comprendre le rapport qui les unit autrement que comme la complémentarité d'opposés qui restent clairement distincts.¹⁶

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, op.cit., p. 127.

¹⁶ Sophie Klimis, op.cit., p. 45.

Là où Klimis dénote d'un point de vue clairement hégélien l'incapacité de Nietzsche à comprendre le rapport des puissances du tragique, nous posons plutôt la force de son intuition par-delà le spectre dialectique qui hante ce jeune ouvrage. Le tragique ne relève pas du mouvement de l'*Aufhebung*, mais est *amour* de la contradiction.

Socrate et socratisme

La mort de la tragédie grecque, qui découle de la négation de sa sagesse, a nom de Socrate. Nietzsche présente la déchéance du tragique grec dans une perspective manichéenne qui incombe l'entière faute au seul homme théorique. « *Socrate, l'ennemi de la tragédie.*¹⁷ » Si Dionysos s'est nourri de sa dualité avec Apollon, il périt de ce qui l'oppose à Socrate. Apôtre de la raison, Socrate désavoue toute dimension épistémique de la tragédie sur le fondement de son ancrage dans l'affect. Accusés de brouiller l'ensemble de la pensée, les affects altèrent le jugement responsable de réprouber les fictions auxquelles il est en proie.

La tragédie ne peut donc constituer un logos, mise en forme du savoir, mais s'apparente plutôt à un simple « *conglomérat de mots cimenté par la musique... un enfantillage dénudé de sérieux*¹⁸ ». Sous l'entreprise socratique d'émancipation du logos, la pensée est sommée de se départir de ses éléments aliénants. Ainsi, l'étendue du logos mythique à l'oeuvre dans la tragédie, qui englobe jusqu'à la contradiction, est réduite et ramenée aux seules structures logiques dont elle est aussi porteuse¹⁹. La simplification du logos est ainsi garante de son efficience et donc de sa validité. En définitive, la polysémie du terme logos est abrégée sous l'impératif moral de la vérité

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *op.cit.*, p. 84.

¹⁸ Sophie Klimis, *op.cit.*, p. 33.

¹⁹ *Ibid.*, p. 10.

et la vertu ne découle plus que de ce qui tient de la démarche rationnelle ; « *seul celui qui sait est vertueux*²⁰ ».

*Le trait commun de l'histoire depuis Socrate, c'est l'effort pour faire triompher sur toutes les autres les valeurs morales ; de telle sorte qu'elles doivent être les guides et les juges non seulement de la vie, mais encore : 1. de la connaissance ; 2. des arts ; 3. des tendances politiques et sociales.*²¹

Destituant l'instinct et consacrant la conscience, le « *logicien despotique*²² » tue le tragique pour l'avoir amputé. La célébration et l'intégration du corps dans la tragédie grecque, vécues en parallèle de la réception intellectuelle du drame, motive à elle seule sa disqualification comme organe de savoir. L'âme est ainsi retranchée du corps qui, dans la sagesse tragique, ne forme qu'un tout indistinct. La mise à distance de l'objet qu'exige l'esprit rationnel, le rejet de la sensibilité, élague la totalité donnée et ressentie dans le tragique.

La suprématie de la raison dans la perspective tragique relève d'un tropisme au sens grec du terme *tropos* qui, signifiant tour et direction, suppose le détournement de sens et l'imposition d'une orientation. Plus appréciable dans la théorie littéraire, l'expression tropisme recoupe encore l'idée d'une force inconsciente ou obscure qui pousse à agir. Ainsi, la rhétorique élargie du tropisme laisse entendre de la domination de la raison une manipulation motivée par quelque pulsion inconnue. En exploitant encore la notion de tropisme, nous pourrions dire que, au nombre des tropes existants, l'édification de la raison relève précisément de la synecdoque. Donnant la partie pour le tout, la synecdoque rendrait ainsi efficacement compte de l'adéquation de la raison à la vérité que réclame un besoin inconscient chez Socrate, ou encore en termes nietzschéens, son instinct de conservation.

²⁰ Friedrich Nietzsche, *op.cit.*, p. 80.

²¹ *Id.*, *La volonté de puissance*; cité dans Jean Garnier, *op.cit.*, p. 70.

²² *Id.*, *La naissance de la tragédie*, *op.cit.*, p. 90.

La méthode dialectique de la pensée, qui parcellise la réalité, se résume au musellement des pulsions artistiques de la Nature dans l'homme. La raison relève l'art et l'affirmation de la vie fait place à la supposition. « *Tout, pour être beau, doit être rationnel.*²³ »

La musique est donc irréconciliable avec la dialectique que Nietzsche qualifie d'optimiste et d'incomplète :

- Optimiste dans son allégeance aveugle aux principes de la causalité; il y a toujours une cause à l'effet et il découle du tracé de cette carte routière de la pensée la conviction que l'homme est aux commandes de la vie.
- Incomplète; la logique niant tout ce que ses concepts ne peuvent absorber et les mêmes chemins qu'elle emprunte toujours lui faisant oublier l'infinie étendue du territoire sur lequel ils se trouvent.

La dialectique s'inscrit ainsi en faux contre l'expérience extatique musicale où l'homme, dans ce « *miroir du Vouloir universel*²⁴ », est dépossédé de lui-même dans la totalité qui le subjugué. « *Le socratisme méprise l'instinct et, partant, l'art. Il nie la sagesse précisément là où se situe son royaume.*²⁵ »

²³ *Ibid.*, p. 80.

²⁴ *Ibid.*, p. 104.

²⁵ *Id.*, « Fragments posthumes » dans *La naissance de la tragédie, op.cit.*, p. 282.

Le piège tragique

Malgré la réception généralement favorable dont a profité *La naissance de la tragédie* en 1872, Nietzsche présente ses regrets dans un *essai d'autocritique* qu'il adjoindra à cette oeuvre près de quinze ans après sa parution. L'exaltation nostalgique du « *dernier disciple du dieu Dionysos*²⁶ » pour la tragédie n'aura pas réussi à prévenir la trahison de son âme. L'évanescence de l'esprit tragique recèle un piège que l'inscription dans la tradition socratique du logos philosophique n'aura pas permis d'éviter.

*Elle aurait dû chanter, cette « âme nouvelle » - et non discourir!
Quel dommage que je n'ai pas osé dire en poète ce que j'avais alors à
dire : j'en aurais peut-être été capable.²⁷*

Ardent défenseur de la tragédie grecque, Nietzsche aura à son insu consacré la victoire de son meurtrier pour avoir manié les mêmes armes. L'objectivation du tragique dans *La naissance de la tragédie* aura brouillé plutôt que favorisé une compréhension qui se voulait avant tout corrélative de l'expérience. Ainsi, l'adoption de la démarche dialectique dans l'oeuvre aura étouffé la musique inhérente à l'expérience tragique. Nietzsche se retrouve « *...enraciné encore malgré lui dans l'optimisme théorique présent, et visant néanmoins à retrouver l'esprit de la musique*²⁸ ».

Le savoir tragique, qui ne pouvait se délivrer que dans son épreuve, résume toute mise en forme logique à une opération réductrice qui est promue d'avance à l'échec. Ainsi, le tragique devient un contenu nécessairement tributaire de la forme, une forme qui doit s'émanciper des limites de l'argumentation philosophique.

²⁶ *Id.*, *Par-delà le bien et le mal*; cité dans Jean Garnier, *op.cit.*, p. 279.

²⁷ *Id.*, « Essai d'autocritique » dans *La naissance de la tragédie*, *op.cit.*, p. 11.

²⁸ Sophie Klimis, *op.cit.*, p. 54.

La naissance de la tragédie, qui demeure un « *livre impossible*²⁹ » pour son auteur, aura posé le défi de briser le joug philosophique qui fait systématiquement rimer représentation et conceptualisation. Le philosophe est ainsi toujours inscrit dans la distance du concept qui immobilise le mouvement qu'il aspire à représenter. Cette défaite du jeune Nietzsche à embrasser le tragique lancera l'ambition d'une médiation exempte de distanciation qui ouvrira la voie au *Grand Style* auquel l'aphorisme se posera comme un premier jalon.

Le Grand Style nietzschéen

Bref, mais éloquent, l'aphorisme se dit autrement d'une réflexion cherchant à s'extirper de la pesanteur du cadre discursif qui alourdit le mouvement jusqu'à le figer. Il est instrument hybride de la philosophie qui s'imprègne de l'inconsistance du langage poétique. « *L'écriture aphoristique qui fait danser les yeux et l'intellect sera un premier pas en direction de cette revivification nietzschéenne du logos.*³⁰ » Malgré sa richesse, qui se nourrit de silence de par sa concision et sa justesse, l'aphorisme ne demeure pas suffisamment aérien, trop ancré qu'il est encore dans les règles structurantes du discours.

La quête du style nietzschéen en est donc une asymptotique où la philosophie tente de s'approcher au plus près de l'esprit tragique sans se dissoudre. En face du logos socratique épuré, mais non moins lourd et statique, Nietzsche cherche à refonder un logos riche, mais léger et versatile. L'entreprise nietzschéenne est donc un *platonisme inversé* qui, à l'encontre de l'héritier de Socrate, tire le réel du mouvement du devenir plutôt que de celui de l'être.

²⁹ Friedrich Nietzsche, *op.cit.*, p. 13.

³⁰ Sophie Klimis, *op.cit.*, p. 54.

C'est en se faisant poète que Nietzsche deviendra philosophe tragique, c'est en se faisant tragique qu'il sera davantage en mesure d'y aspirer. Avec *Ainsi parlait Zarathoustra* culmine le style nietzschéen par l'adoption de la poésie tant regrettée dans *La naissance de la tragédie*. En face du concept rigide se posent la force musicale des mots et la plurivocité de la métaphore. Zarathoustra, prophète de Dionysos, propage dans la puissance de l'art son message par-delà les murs érigés par Socrate. Le grand saut de la forme dans l'oeuvre est un premier gage du caractère tragique de l'auteur. Nietzsche tend ainsi vers l'esprit tragique plus de dix ans après la tentative que fut *La naissance de la tragédie*, bien après l'abandon du discours à son endroit et celui plus tard, du seul discours.

La démarche nietzschéenne apparaît ainsi elle-même comme l'écho du mouvement tragique décrit dans *La naissance de la tragédie*. La pensée de Nietzsche, exposée initialement dans les restrictions du logos philosophique, est ressentie comme la lucidité dionysiaque étouffée et camouflée par la forme apollinienne. La puissance de sa pensée rendra d'autant plus contraignante la limitation imposée par la forme. La poésie de *Zarathoustra* fera exploser les obstacles de la structure pour calquer plus fidèlement le mouvement de cette pensée.

Le nihilisme créateur

La nature tragique de l'auteur ne relève pas uniquement du brisement de la forme, mais également, et plus fondamentalement, de l'abolition de l'intention. Entendue au sens de *Vouloir-dire*³¹, précision d'importance empruntée ici à Claude Lévesque, l'intentionnalité est fautive dans son projet d'accéder discursivement au tragique. C'est en se détournant de la volonté de saisir directement l'esprit tragique que Nietzsche sera plus à même de l'embrasser dans le dévoilement de l'oeuvre qui

³¹ Claude Lévesque, *op.cit.*, p. 235.

succèdera à *La naissance de la tragédie*. La conception nietzschéenne du nihilisme posera son habileté à approcher l'esprit tragique dans sa capacité à éviter le piège de son objectivation. Donnée comme phénomène transitoire qui mène à la création, le processus nihiliste est ce qui tend le plus au tragique, précisément parce que tendre n'est pas prétendre. Le nihilisme est ainsi présenté comme le mécanisme de destitution de l'entreprise socratique du logos philosophique responsable de la *projection métaphysique des valeurs*³² et, conséquemment, de la mort de la tragédie. Nietzsche ne se risque plus à la représentation du tragique où il a échoué une première fois, mais guide plutôt la voie, qui est celle, à rebours, du socratisme.

Le nihilisme comme processus apparente son amorce au regard pénétrant de Dionysos qui se pose sur la facticité de toute vérité. Il est état psychologique de la perte des repères qui un à un s'effrite. La ruine de la métaphysique définie par les concepts de fin, d'unité et d'être³³ s'opère progressivement, chacune des idoles connaissant une à une leur crépuscule. Ainsi, de façon graduelle, les certitudes concernant la nature vectorielle du devenir s'estompent. La notion de vecteur appliquée au devenir suppose ici, dans un premier temps, une direction observée par ce dernier. Une fois privée de l'idée de l'orientation vers une *fin du devenir*³⁴, subsiste dans l'étymologie du terme vecteur la notion de conducteur, de coordonnateur, c'est-à-dire de totalité conduite. La vérité du devenir comme unité orientée tombe à son tour dans le collimateur du nihilisme ne laissant en reste que le dernier concept de la transcendance : l'être. La destruction à coups de « marteau » de toute valeur, comme de toute volonté, caractérise la prémisse pessimiste du nihilisme. Apollon qui maintient le concept de l'être devant Dionysos qui cherche à annihiler toute métaphysique se dit pessimisme.

³² Jean Garnier, *op.cit.*, p. 18.

³³ Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*; cité dans Jean Garnier, *op.cit.*, p. 20.

³⁴ *Ibid.*, p. 18.

Advient ensuite l'épreuve au cours de laquelle le nihiliste stagne dans la nature pessimiste ou en triomphe dans la nature nouvelle du tragique. Le choix, qui ne relève évidemment pas du libre arbitre, suppose les alternatives, apollinienne d'une part, où le concept d'être demeure en force et, dionysiaque d'autre part, où Dionysos, dans le mouvement tragique final, pousse Apollon et le concept d'être lui-même à se nier.

De là naît le problème de la force ou de la faiblesse :

1. Les faibles s'y brisent ;

2. Les plus forts détruisent ce qui ne s'est pas brisé ;

3. De plus forts encore triomphent des valeurs de réprobation.

Le tout mis ensemble produit l'âge tragique.³⁵

Prisonnier de la consolation apollinienne, le pessimiste est fait victime du désarroi des images sans fond et devient le dernier homme. Consumé par sa volonté de négation, le dernier homme s'étirole et pourrit là d'où il n'a su sortir. En contrepartie, l'homme tragique, ou le surhomme, se relève de l'épreuve dans une nature autre, signée de la force de la création. Il n'a pas succombé au réconfort apollinien, mais s'est plutôt joué de lui en perçant son pouvoir de mystification et en le faisant sien. L'illusion se nie elle-même dans sa totalité, jusqu'à l'être lui-même. Le tragique qui n'est plus homme, mais artiste, tire de la destruction la création et inversement. Il est le nihiliste qui s'est vaincu lui-même, Apollon en pleine dénégation sous le coup de Dionysos.

L'esprit tragique de la marche du nihiliste est savamment capté dans *Zarathoustra* sous la métaphore des trois métamorphoses. L'attache originellement métaphysique de la pensée au réel est symbolisée par le chameau qui, chargé du poids de la transcendance, erre dans le désert de la suffisance. Pendant cette période d'errance, le chameau, qui prend acte de sa volonté de puissance, se métamorphose

³⁵ *Idem.*

en lion. Déchargé de toute idéalité, l'esprit du lion est fort de sa puissance, mais tombe rapidement en proie à l'absurdité de son inanité. La troisième et dernière transformation s'opère avec le passage du lion livré à l'angoisse à l'enfant rieur. Le pessimisme fait ainsi place au tragique personnifié en l'enfant dont l'innocence et le sens du jeu en font l'esprit créateur par excellence.

Zarathoustra, Nietzsche poétique, qui joue avant que d'avoir dit, indique le point culminant d'un parcours philosophique qui caresse sa cible pour avoir su en égarer le dessein, et avec lui l'être du philosophe, derrière l'oeuvre. C'est de la double liberté de la forme et de l'intention que Nietzsche tire son esprit tragique. Un discours allégé à n'en plus être, l'art libérant une pensée qui ne se donne plus à penser. L'appétence analytique de la philosophie se heurte inévitablement à la forclusion du tragique. À cette volonté de saisir philosophiquement l'esprit tragique, la tentative nietzschéenne aura été *la plus tendue* vers son objectif, proposant une pensée affranchie d'elle-même, mais résistant encore à sa propre implosion.

Le philosophe qui écrivait en poète viserait sa propre destruction. Et même en la visant, il ne peut l'atteindre.³⁶

³⁶ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 104.

La tentative logique – Rosset

L'homme est la mesure de toute chose, de celles qui existent et de leur nature ; de celles qui ne sont pas et de l'explication de leur non-existence.

-Protagoras
(*La Vérité ou Discours destructifs*)

Plutôt que de transcender les limites inhérentes à la pensée philosophique, c'est de l'intérieur de celles-ci que Rosset propose d'appréhender le tragique. En face du *logicien despotique* se dresse le *logicien du pire* qui, dans la quête de l'esprit tragique, entreprend non pas d'éluder le couperet de la raison, mais de le retourner contre lui-même.

Fidèle à la tradition socratique, la philosophie est originellement inscrite dans un rapport moral où chacune de ses avancées assure le triomphe de l'homme sur le monde et est ainsi garante de son bonheur. En procédant par organisation, par conceptualisation, le logos philosophique relègue ainsi à l'extérieur de ses limites le chaos, ou le hasard, auquel est rattachée l'idée d'infortune, de malheur. La philosophie s'interprète donc comme la domination unique d'Apollon qui progresse là où Dionysos bat en retraite. Elle relève d'un « *fantasme dont l'optimisme est de nature ontologique et téléologique*¹ ». Honorant la doctrine parménidienne de la coïncidence de la pensée à l'être énoncé dans le 8^e fragment, la philosophie se présente enfin comme l'instrument révélateur de l'organisation de l'être et, conséquemment, des voies d'accès au bonheur qu'il comprend. La portée téléologique de la philosophie est ainsi inséparable de son ancrage ontologique au

¹ Clément Rosset, *op.cit.*, p. 10.

sens où la téléologie relève toujours déjà de l'ontologie, l'orientation vers la fin supposant toujours déjà l'organisation comme foyer de cette direction.

Le philosophe tragique prend en tout le contre-pied de cet optimisme et propose l'entreprise inverse ; partant de l'ordre pour aboutir au chaos. Le terrorisme philosophique entend ici faire éclater la philosophie de l'intérieur en détruisant tant les organisations que les ambitions messianiques de la pensée. La philosophie tragique expose ainsi déjà la contradiction intrinsèquement liée à sa formule du fait des visées contraires de chacun de ses termes. La philosophie, en ce qu'elle est constitution de pensée, et la tragédie, en ce qu'elle est évacuation de la pensée, inscrivent donc inévitablement leur rapport sous le signe de la double exclusion. La liaison des termes prend ainsi la forme d'un oxymore ouvrant sur l'image d'une construction de ce qui est sans édifice ou mieux encore, sur l'intuition d'une compréhension de ce qui n'en permet aucune.

Aussi, la philosophie tragique pose-t-elle son exclusivité, n'acceptant dans le rejet de toute philosophie que le projet philosophique de sa propre liquidation. Elle expose ainsi la nature paradoxale de sa formule en attribuant le statut de philosophie au projet même de l'abolition de la philosophie. *Le tragique est tout puisqu'il désigne que tout est rien.*

Une « philosophie tragique » serait inadmissible parce qu'elle signifierait la négation préalable de toute autre philosophie. Aussi est-il préférable d'abandonner le tragique à l'art et la littérature.²

En face de la poésie nietzschéenne, Rosset entend relever le pari de l'impossibilité de la philosophie tragique en jouant de la pensée contre elle-même. Mais à l'instar de l'art, la philosophie tragique cherche à tendre vers le mouvement

² *Ibid.*, p. 12.

tragique non pas par l'inévitable voie de la destruction, mais par la fondation de ce qui est sans fondement. La capacité du tragique à se faire philosophie dépend ici de l'efficacité de la logique du pire non pas à abolir la pensée, mais à établir sa nature nécessairement désastreuse³.

L'enjeu épistémologique du questionnement de la pensée par la pensée est avant tout pour Rosset l'interrogation de son processus de mise en forme ; la logique. Le tragique philosophique dépend ainsi d'une utilisation possible de la logique pour parvenir à éradiquer le prédicat logique de la pensée. Essentiellement rattaché à la philosophie classique, le raisonnement logique observe les mêmes objectifs de structuration du monde extérieur, repoussant dans la portée toujours plus exhaustive de son explication, les bornes au-delà desquelles réside l'incompris, l'inorganisé, le hasard. Associée à la douleur, l'ignorance inhérente au hasard résume ainsi le mandat protecteur attribué à la logique dans la pensée. Procédant de là, Rosset établit la nature fondamentalement paranoïaque de la logique en ce qu'elle s'affaire frénétiquement à parer le mal qu'est le hasard.

Opposée au sophisme de la logique tragique qui s'emploie intentionnellement à la destruction du sens, la logique paranoïaque tiendrait du paralogisme⁴ où le non-sens ne relève pas de quelconque intentionnalité, mais est soutenu de bonne foi. Ainsi, toute logique non-tragique, c'est-à-dire non affectée à son propre processus, relève de la paranoïa de par l'ambition aveugle d'ériger dans la pensée des remparts de sens contre le hasard. L'interprétation, ou le sens, comme rempart, est ainsi au coeur de la distinction de la logique tragique et paranoïaque. La logique est problématique non en elle-même, mais dans sa finalité lorsque, à partir des liens qu'elle établit sans cesse, elle fixe un agencement, elle établit un ordre, elle forme un concept. Organisatrice du hasard, tel Apollon en face du fouillis dionysiaque, la

³ *Ibid.*, p. 11.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

logique se fait ainsi garante de l'être. La constitution d'un ordre dans la pensée, assuré par la logique, tranche avec la fluidité du hasard et produit la fixité consubstantielle de l'être. Productrice de sens, la logique classique, ou paranoïaque, se pose donc comme génératrice de l'être. « *Seul diffère le sens de la « logique » : la paranoïa utilisant celle-ci à titre de réfutation du hasard, la pensée tragique à titre d'affirmation préalable du hasard.*⁵ »

La nature de la logique est donc essentiellement déterminée par la fin plutôt que le moyen, étant toujours affirmatrice, mais d'objet différent. Antagoniques de par leur objectif, les deux types de logique relèvent cependant toujours du même mécanisme de création de sens, d'organisation de la pensée. Autrement dit, la logique dite paranoïaque vise à réfuter son contraire, le hasard, de la même manière que la logique dite tragique s'affaire à le démontrer. Se pose ici le paradoxe selon lequel à l'affirmation du paranoïaque est opposée l'affirmation de la non-affirmation du tragique. Là où le paranoïaque trace une frontière nette entre l'être et le hasard, le tragique parle d'un même territoire. En contradiction du principe du tiers exclu, la logique tragique vise donc à affirmer sa négation ou, en d'autres mots, à établir l'être du non-être.

*Tout homme en tant qu'il est logicien est paranoïaque. Et tout homme est paranoïaque en tant qu'il est, constitutionnellement motivé à passer de l'idée de relation à l'idée d'être.*⁶

En affirmant l'être du hasard, la logique tragique semble aussitôt s'inscrire dans la paranoïa. C'est ici que l'expression « *affirmation préalable* » de la citation plus haut prendrait tout son sens. La pensée du tragique renvoie à la dynamique d'un raisonnement circulaire où les termes de la contradiction ne cessent d'interagir. La logique qui tente d'établir l'être du hasard est toujours déjà niée en retour dans son

⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁶ *Ibid.*, p. 21.

propre être par ce hasard. Ainsi, la déduction logique du non-être est toujours déjà *préalablement* affectée dans sa certitude. Il nous revient ici l'image d'Apollon toujours en négation de lui-même.

La contradiction logique de la pensée du tragique n'est cependant pas à confondre avec l'expérience tragique grecque. À la démonstration du hasard, Nietzsche (celui de *La naissance de la tragédie*) serait à même de rétorquer que bien avant toute interprétation, la logique a procédé à l'éviction du pathos constitutif du sentiment tragique. Le tragique qui relève aussi, comme de tout, de la sensibilité, n'est pas de l'ordre de la démonstration, la chaîne du raisonnement le tenant inévitablement à distance, mais bien davantage de l'expérience.

*Je ne sais comment j'en suis venu là, mais il se peut que j'en arrive à la pensée qui conduit à se tenir à distance de la pensée ; car elle donne cela ; la distance.*⁷

S'oppose ainsi à la faiblesse de la preuve, la richesse de l'épreuve. S'oppose à la limitation du mot, l'infini silence de l'expérience. Autrement dit, la dénégation d'Apollon ne s'est pas générée d'elle-même, mais s'est plutôt réalisée sous le coup de la passion dionysiaque. Dans toute entreprise de théorisation du tragique, aussi efficace soit-elle, la distance perdure et invalide le sentiment tragique décrit. La position initiale de l'auteur scelle son extériorité par rapport au tragique fait objet et signe l'impossibilité de sa pratique, résumant ultimement celle-ci au paradoxe du menteur : « J'affirme logiquement que je ne suis pas logique ». C'est encore la poésie, celle d'Hölderlin, qui traduit le mieux le destin de la philosophie tragique, celui de « *l'entendement de l'homme dans sa marche sous l'impensable*⁸ ».

⁷ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 12.

⁸ Friedrich Hölderlin, *Œuvres*, Tr. A. de Bouchet, sous la dir. Philippe Jaccottet, Coll. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1967, p. 960.

La volonté tragique

Si la philosophie de Rosset se veut libérée des mobiles d'ordre sentimental tels l'angoisse ou le désespoir qui ont constitué le moteur de la méditation tragique de nombreux autres penseurs, l'interrogation de l'origine de l'entreprise subsiste. Ainsi préside au projet de la philosophie tragique de l'auteur une volonté dite cathartique de saisir discursivement le tragique, de l'atteindre à même le silence dans lequel il est confiné. Une intention d'ordre psychanalytique sous-tend donc le projet philosophique en ce que le tragique est perçu comme devant être porté à la conscience. La philosophie tragique ne vise cependant pas à dispenser une connaissance nouvelle, mais plutôt à traduire en paroles un savoir déjà universellement possédé.

Le silence dont est fait le savoir tragique consacre à la fois son universalité et son inintelligibilité. Contre l'argument d'une accessibilité élitiste au tragique qui réserve à quelques rares intellectuels le génie de sa compréhension, l'auteur insiste sur le caractère fondamentalement universel de sa connaissance. Le mutisme du tragique traduit la situation de son savoir comme étant périphérique à toute pensée. L'universalité du savoir tragique tient à sa nature extérieure à la pensée. Mais si le tragique n'est pas du ressort de la pensée, il n'est pas davantage pour Rosset de l'ordre de l'« impensé ». La confusion de l'impensé et du silence est selon l'auteur à la source de l'incompréhension concernant le tragique. Ce qui n'est pas dit n'est pas impérativement absent de la pensée. La pensée, qui se manifeste dans son passage à l'expression, relègue le tragique silencieux dans son interdit plutôt que dans son contraire et devient donc une « *pensée qui ne parle pas*⁹ ».

⁹ Clément Rosset, *op.cit.*, p. 30.

Comment peut-on prétendre : « ce que tu ne sais en aucune manière, en aucune manière ne saurait te tourmenter ? » Je ne suis pas le centre de ce que j'ignore, et le tourment a son savoir propre qui recouvre mon ignorance.¹⁰

Le postulat de base de la philosophie tragique tient ainsi de cette acception du tragique comme attribut de toute pensée humaine. Impossible à dissimuler bien que muet, le tragique comme pensée « *imparlée*¹¹ » consacre l'impuissance de l'homme, uniquement condamné à souffrir son « contenu ». À l'instar de la thérapie psychanalytique, la philosophie vise à mettre au jour, à travers la parole, un savoir refoulé et donc inaccessible. Le but de la philosophie tragique est ainsi de rendre utilisable un savoir universel jusque là strictement *subi*.

Conséquemment, il ne s'agit pas d'une conscience scientifique, mais morale qui motive le passage du tragique au langage. En préconisant l'expression du tragique à sa forme originellement silencieuse, la philosophie tragique de Rosset tire ainsi sa source d'un jugement de valeur. L'épreuve de la nécessité du discours tragique relève la nature inéluctablement aporétique de son origine puisque le tragique est hasard et donc étranger à toute forme de légitimation. Aussi l'auteur insiste-t-il sur le caractère exceptionnel de ce jugement de valeur comme contradiction originelle de la philosophie tragique.

L'entreprise rossetienne s'avère donc l'impossible démonstration de l'injustifiable et s'inscrit ainsi dans « *la transition de paradigmes entre la philosophie rationaliste et la philosophie de la vie*¹² ». Tout comme le fut *La naissance de la tragédie* de Nietzsche, la philosophie de Rosset n'échappe pas au paradoxe de la pensée du tragique, mais présente l'intérêt des rares tentatives qui l'abordent de front.

¹⁰ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 21.

¹¹ Clément Rosset, *op.cit.*, p. 31.

¹² Sophie Klimis, *op.cit.*, p. 61.

Construction de riens

Quelle que soit la chose que l'on dise, on ne dit rien, mais on se justifie.

-Carlo Michelstaedter
(*La persuasion et la rhétorique*)

Ce savoir tragique, que la philosophie tragique accorde d'emblée à tous les hommes, est le silence qui fait résonner le silence de toute parole et relèverait ainsi de *l'indiscrétion à l'égard de l'indicible (E.L.)*.¹³ Tout homme, en tant qu'il pense, possède cette connaissance assourdie de la vacuité de sa parole. Il possède toujours déjà la certitude du vide de sa pensée. En tant qu'il éclaire l'inconsistance de toute parole, donc de toute pensée, le tragique se révèle dans son caractère fondamentalement anti-idéologique. Il s'exprime ainsi sous les traits d'une pensée silencieuse qui déborde le champ de la parole et brise son autorité. À la différence cependant de la pensée anti-idéologique, la philosophie tragique ne s'oppose pas au contenu de l'idéologie, mais à sa possibilité même. Pour le penseur tragique, l'idéologie, qui est construction de paroles, donc de riens, ne peut en aucun cas susciter l'adhésion à son contenu. La philosophie tragique se caractérise ainsi par « *l'impossibilité de croire qu'il puisse y avoir de la croyance*¹⁴ ». Elle dément tout potentiel de persuasion de l'idéologie, son pouvoir de mystification étant toujours déjà percé, bien que silencieusement, par le savoir tragique de l'homme. Aussi, la philosophie tragique se réclame-t-elle d'une philosophie de deuxième degré en ce qu'elle nie l'être de l'idéologie là où la philosophie de premier degré condamne son pouvoir d'aliénation. En face du projet anti-idéologique de disqualification de l'idéologie, la philosophie tragique se démarque ainsi par sa passivité. Dès lors qu'elle s'oppose à l'idéologie, la philosophie de premier degré affirme déjà son être.

¹³ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 176.

¹⁴ Clément Rosset, *op.cit.*, p. 33.

A contrario, la philosophie tragique motive son inaction par l'inexistence de l'idéologie, ne pouvant abolir ce qui n'est pas. Conséquemment, la pensée tragique se dit pensée non-idéologique plutôt que pensée anti-idéologique puisqu'elle nie l'être plutôt que la portée de l'idéologie, refuse plutôt que combat.

L'incroyance en une possible adhésion à l'idéologie traduit d'une même façon la situation du désir humain dans sa condition tragique. L'impuissance de l'idéologie à susciter la croyance reflète l'impossible constitution de l'objet de tout désir. Le désir de l'homme se heurte ainsi inévitablement à l'impossibilité de son objet. Dans la pensée tragique, l'insatisfaction du désir ne découle non pas d'un objet qui manque (disponibilité) mais d'un manque sans objet (inexistence). Désignant l'objet du désir dans son inaccessibilité, la pensée non-tragique a forgé quantité d'arrière-mondes où se résorbait ce manque. La métaphysique s'est ainsi constituée comme cet autre monde ou cet autre que le monde où s'est expatriée la providentielle satiété du désir. Pour le penseur tragique, tout objet, dans son incapacité à se formuler, résume le désir à un « *besoin – de rien*¹⁵ ». En l'absence d'objet, non pas parce qu'inatteignable, mais nul, le besoin devient ainsi manque de rien. L'incapacité du désir de se représenter son objet débouche inévitablement sur son incapacité à se constituer. Le désir impossible n'est pas sans évoquer la perte du vouloir et l'apathie caractéristiques des états dionysiaques. Figure divine du savoir tragique, Dionysos est le prophète du silence de toute construction de paroles qui anéantit la croyance et abandonne l'homme à l'incapacité de son désir, c'est-à-dire à la plus forte expression de sa passivité. Ultimement, la perspective tragique du désir « *montre l'homme comme l'être à qui, par définition, rien ne manque – d'où la nécessité tragique où il est de se satisfaire de tout ce qu'il a, car il a tout*¹⁶ ». Le savoir tragique qui brise toute parole, annihile dans son mouvement le désir et fait de l'homme un être plein.

¹⁵ *Ibid.*, p. 37.

¹⁶ *Ibid.*, p. 38.

Hasard tragique

*Voici la certitude divine que j'ai trouvée en
toutes choses : c'est sur les jambes du hasard
qu'elles préfèrent – danser !*

-Nietzsche
(Ainsi parlait Zarathoustra)

Outre le silence, le mot le moins inconfortable désignant le tragique, qui se veut le plus éloigné du concept, de la rigidité, est le hasard. À la lisière de toute parole, le tragique qui se fait silence rencontre l'idée d'une pensée encore informe. Le hasard, à l'instar du silence, recoupe de la même manière l'idée d'inintelligibilité. Le hasard et le silence définissent au mieux le tragique en ce qu'ils représentent le seul et même envers du logos dans sa double réception de structuration de la pensée et de langage. Privée de parole dans le silence ou d'ordre dans le hasard, la pensée tragique s'articule ainsi malaisément comme ce qui se soustrait à toute compréhension. Mais comme le silence n'est pas la négation de la parole, mais l'instance première qui baigne celle-ci et exhume son vide originel, le hasard n'est pas non plus celui de son acception générale. La distinction du hasard, comme celle du silence, est au coeur de la détermination de la philosophie rossettienne du tragique.

L'histoire de la philosophie a souvent réduit le hasard au seul antipode de la nécessité et du déterminisme. Dans la tradition antique, le hasard fut majoritairement nié dans sa réalité objective et coïncidait avec une omission de connaissance. Rosset souligne aussi la célèbre thèse de Cournot selon laquelle le hasard prend forme dans la rencontre imprévue de séries causales indépendantes, au croisement de chaînes possédant leur propre déterminisme. Le hasard comme synonyme de contingence ou désordre irrationnel appartient au premier genre et est étranger au hasard tragique.

Le hasard tragique, dans son opposition à l'ordre, ne se pose cependant pas comme son antithèse. Si le hasard tragique s'oppose à l'ordre, c'est dans son acceptation la plus large et récuse ainsi jusqu'aux idées mêmes d'ordre et de désordre qui tiennent inévitablement aussi de l'ordre parce qu'idées. En ce qu'il abolit l'ordre jusque dans le mot, le hasard tragique est aussi appelé hasard silencieux. Refusant tout ce qui est ordonné, le hasard silencieux est ce qui se pose antérieurement à toute référence. Il est le silence qui est premier devant ce qui est. Précédant tout référentiel, donc privé de tout référentiel, le hasard tragique se définira provisoirement comme « *anti-concept, ne qualifiant qu'une somme d'exclusives*¹⁷ ». Il n'est pas destruction du construit mais précède la construction de tout, telle l'idéologie qui n'est pas démolie ou combattue, mais révélée dans son inexistence.

À la croisée des deux types de hasard se trouve l'idée de Nature qui, on le verra plus tard, se confond avec l'idée de l'être. Tout hasard non tragique, dit évènementiel et constitué, nécessite l'existence préalable d'une nature. Il constitue un *évènement* en ce qu'il relève d'une exception en regard des lois de la nature et est *constitué* puisqu'il nécessite l'existence première d'une généralité, en l'occurrence la nature, sur laquelle son caractère exceptionnel peut faire relief. Rappelant la thèse de Cournot qui fait de la contingence un produit de la nécessité, le hasard dépend de la préexistence de séries causales desquelles il sera engendré en leurs points d'intersection. Le hasard non tragique est donc nécessairement second par rapport à une nature qui permet l'expression de son caractère accidentel.

En revanche, le hasard tragique, qui est appelé originel ou constituant, se passe de tout référent, donc de Nature. Il tire son caractère originel de son antériorité à toute nature et est dit constituant puisqu'il est le principe générateur de tout ce qui est, y compris de la nature et de l'idée même du hasard. « *Le hasard originel est*

¹⁷ *Ibid.*, p. 73.

*antérieur et de partout, le hasard événementiel postérieur et localisé.*¹⁸ » Ne pouvant s'appuyer sur aucune nature, aucun référent extérieur à lui-même, le hasard tragique est donc autoréférentiel, autogénérateur. À l'origine de tout, le hasard tragique est ainsi tout à la fois producteur de sa propre possibilité et de celle de son contraire l'ordre, terme générique recoupant notamment les idées de nature et d'être. Sous les notions d'immanence et de spontanéité organisatrice, le hasard tragique trace le portrait d'une matière qui « *peut d'elle-même tout ce qui se peut*¹⁹ ». Suivant la définition de l'immanence radicale de François Laruelle, le hasard tragique supposerait donc

*Sous sa forme réellement radicale, c'est-à-dire immanente (à) soi ou de part en part sous quelque hypothèse de pensée que ce soit, elle équivaut à l'Un-en-un et implique par conséquent la vision-en-Un uni-verselle mais forclosée à la pensée et/ou au Monde, le Réel comme donné-sans-donnation et séparé-sans-séparation.*²⁰

La philosophie tragique est ainsi dite pensée matérialiste absolue tirant de son plan d'immanence l'absence de tout référent originel non-matérialiste. Contre l'argument *a contingentia mundi*²¹ de la preuve cosmologique, elle dissipe toute origine de l'infinitude dans la portée immanente du hasard. En d'autres mots, la capacité de la matière à s'organiser elle-même *sua sponte* supprime tout référent extérieur logique susceptible d'interpréter ses contradictions ni même son sens, ce qui va de pair.

Récusant toute transcendance, le hasard de la pensée tragique nie du même souffle la possibilité de l'évènement. Tirées d'une même source, toutes de nature

¹⁸ *Ibid.*, p. 83.

¹⁹ *Ibid.*, p. 85.

²⁰ François Laruelle (et collaborateurs), *Dictionnaire de la non-philosophie*, Coll. Bibliothèque de non-philosophie, Paris, Kimé, 1989, p. 89.

²¹ La preuve cosmologique *a contingentia mundi* (contingence du monde), développée notamment par Aristote dans *Métaphysique*, infère la transcendance ou l'existence de Dieu comme cause première ou origine de toute théorie du hasard ou de l'immanence.

hasardeuse, les combinaisons aléatoires qui peuvent porter le nom d'être ou de nature n'admettent aucun principe d'autorité et invalident la possibilité même de l'exception. L'être étant produit du hasard, tout évènement voulant ponctuer son terrain ne se résume qu'à du hasard ajouté au hasard et perd ainsi sa singularité. Tout évènement se dissout donc aussitôt dans la trame déjà constituée d'évènements où il serait susceptible de survenir.

Ou bien est-il avènement de ce qui n'arrive pas, de ce qui viendrait sans arrivée, hors être, et comme par dérive? Le désastre posthume?²²

Autrement dit, la constitution de « tout ce qui est » étant issue d'une même origine, à savoir la capacité primesautière du hasard à l'organisation, on assiste au nivellement de tout évènement et donc à sa dissipation. Le hasard comme géniteur universel abroge toute différence de nature dans l'être, et de l'être dans le non-être.

Lorsque la pensée tragique assimile l'être à un « donné », elle a en vue une notion d'assemblage hasardeux dont aucun réajustement ne peut modifier la nature dans ce qu'elle a de précisément hasardeux.²³

Résultant d'un mouvement perpétuel au sein duquel le hasard engendre une infinité d'agencements, l'être et la nature sont assimilés à des « *sédimentations que seules les brièvetés d'une perspective humaine permettent d'envisager comme des généralités, des ensembles, des natures*²⁴ ». Le terme « sédimentation » fait ici écho à la notion de mobilité qui est inhérente à la spécificité du hasard tragique. Tout ce qui s'inscrit sous le nom de l'être, comptant la nature, est fixité de l'incessant mouvement qu'est le hasard. Mais si le hasard est générateur de l'être qui est stabilité, il n'est cependant pas à proprement dit générateur de stabilité. Ainsi, l'être ne découle pas

²² Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 13.

²³ Clément Rosset, *op.cit.*, p. 43.

²⁴ *Ibid.*, p. 88.

d'un hasard qui fige la réorganisation ininterrompue de ses combinaisons, mais de la pensée qui lui confère cette nécessaire (pour la pensée) et éphémère (du point de vue du hasard) immobilité. Rosset définit ainsi toute idée de nature comme

*une certaine quantité d'éléments qui, vus sous un certain angle, et à une certaine distance, peuvent, à un certain instant, donner à un observateur l'impression de constituer un ensemble. Nature désigne donc toujours, non un objet, mais un point de vue.*²⁵

Artifice naturel et nature artificielle

Le hasard de la pensée tragique supprime ainsi la nature en sabrant sa base ontologique et fondant son caractère « circonstanciel ». Dans cette optique, la pensée tragique est aussi pensée artificialiste en ce que l'abolition de la nature ne laisse en héritage que l'artifice. L'artifice s'oppose originairement à son vis-à-vis naturel selon un « référentiel anthropocentrique²⁶ » qui fait de l'intervention humaine le propre de sa distinction. L'artifice s'articule comme un produit de l'homme privé du caractère d'authenticité et d'originalité des produits de la nature. En tant qu'il est une contrefaçon de la nature, il représente un produit toujours déjà dégradé et ainsi avili dans son essence. Transgressif, l'artifice apparaît donc dans un ordre second par rapport à l'ordre naturel premier. Sans le référent originel de la nature, l'artifice perd son artificialité de la même manière que toute imitation privée du modèle qu'elle reproduit deviendrait originale. La nature se présente ainsi comme l'instance première qui donne sa force au préfixe *trans* tant dans la transgression que représente l'artifice que dans toute forme de transcendance. Elle se définit comme le fond à partir duquel est possible un dépassement et souligne conséquemment sa « complicité idéologique²⁷ » avec ses « opposants ». La nature se fait le fondement qui donne aussi

²⁵ *Ibid.*, p. 98.

²⁶ *Id.*, *L'anti-nature : éléments pour une philosophie tragique*, Coll. Quadrige, Paris, PUF, 2004, p. 10.

²⁷ *Ibid.*, p. 15.

sa possibilité d'être à la transcendance au même titre que la métaphysique est un au-delà paradoxalement subordonné au monde physique. En tant que terme d'opposition premier, la nature rend donc tributaires les notions contraires à son ordre.

En ce qu'elle dissout l'idée de nature dans celle de l'artifice, la pensée tragique, ou artificialiste, invalide les possibilités de transgression et de transcendance.

Le désastre, rupture toujours en rupture, semble nous dire : il n'y a pas loi, interdit, puis transgression, mais transgression sans interdit qui finit pas se figer en Loi, en Principe de Sens.²⁸

La pensée dite artificialiste se distingue moins par son projet d'abolition de la nature que celui de lui conférer tous les attributs de l'artifice. Ce qui recoupe un caractère naturel est ainsi rétabli dans sa constitution aussi institutionnelle ou circonstancielle que celle de l'artificiel. Rosset prend bien soin à cette étape de rappeler que l'artifice sans son corollaire de nature perd évidemment son essence artificielle, ce pourquoi il souligne que :

la pensée ici dénommée artificialiste ne désigne pas l'artifice de type humain – mais seulement une indépendance à l'égard de tout principe naturel ; c'est-à-dire l'imprévisibilité fondamentale de tout être, le hasard de toute constitution, la facticité de tout fait.²⁹

L'artificialisme se pose ainsi dans un rapport d'opposition exclusif avec la pensée de type naturaliste. Là où la pensée artificialiste universalise l'artifice et évacue l'idée de nature, le naturalisme, qui procède de l'idée de nature, maintient inévitablement les notions de nature et d'artifice du fait de leur distinction ontologique. Toujours contraire à l'idée de nature, l'artificialisme rend évidemment

²⁸ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 121.

²⁹ Clément Rosset, *op.cit.*, p. 57.

ses lettres de noblesse à l'artifice en ce qu'il relève non plus d'une représentation dévaluée de la nature, mais bien de la « nature » même de toute chose.

La pensée artificialiste, qui abolit la dualité nature/artifice, élimine ainsi la prérogative humaine de la production artistique. L'impossibilité de l'évènement en regard du hasard tragique fait écho à l'impossible spécificité de la création artistique humaine en regard de l'artificialisme. Comme l'évènement se noie dans son universalité, l'art devient à son tour de l'artifice ajouté à de l'artifice. Le tragique qui invalide l'évènement, élimine toute possibilité d'action de l'homme et réduit ce dernier à un simple agent supplémentaire du hasard. Selon le mot du peintre Francis Bacon, rappelé par Rosset, l'art n'est que « *l'homme ajouté aux choses*³⁰ ». La négation de la nature entraîne ainsi la négation de toute action portée sur elle et donc de la capacité humaine de création. Procédant de sa composition hasardeuse, l'art ne figure plus comme production humaine, mais comme puissance allégorique de la vérité tragique. « *Seule vie possible ; dans l'art. Autrement, on se détourne de la vie.*³¹ » L'artificialisme, de concert avec la pensée nietzschéenne, fait de l'existence un phénomène esthétique. Le hasard, à l'instar de l'art, crée, à partir de matériaux, et dans l'absence de nécessité, une infinité de compositions qui forment tout ce qui est. *L'homme extatique, comme pièce d'un tout, pénétré de la Volonté unifiée, passe d'artiste à œuvre d'art.*

Au paradoxe du tragique comme philosophie se couple ainsi celui de l'artifice comme nature qui rétablit immanquablement l'instance supprimée. Faisant de l'artifice une nature, l'artificialisme verserait donc aussitôt dans la pensée naturaliste.

³⁰ *Ibid.*, p. 64.

³¹ Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie*; cité dans Jean Garnier, *op.cit.*, p. 191.

Présenter le lieu de l'existence humaine comme un domaine étranger à toute nature, c'est encore faire oeuvre de naturalisme : et même si ce lieu est ici recherché du côté de l'artifice, du factuel et de l'instable, c'est toujours une manière de « foyer » qui est en vue.³²

Dans la pensée tragique, la nature n'est donc pas perçue comme une erreur, mais une illusion qui découle de la paranoïa logique. Elle est rejet paranoïaque du hasard comme générateur de l'être, relevant de l'idéologie. L'idéologie naturaliste répond ainsi du désir de l'homme qui s'illusionne de riens. « *L'homme ne se trompe pas parce qu'il ignore, mais parce qu'il désire.*³³ » La nature s'articule comme un pur produit de l'instinct de conservation, une pure illusion apollinienne.

L'absence de la nature dans la pensée tragique traduit l'inaptitude de l'homme à l'existence³⁴. À défaut de nature, l'existence ne se résume plus qu'à ce qui échappe à toute définition, l'action de définir étant toujours détermination d'une nature. L'existence révèle ainsi son caractère indicible puisque chacun de ses mots s'est toujours déjà évanoui non pas *dans* mais *avec* la nature. En éliminant l'idée de nature, le hasard supprime tout ce qui porte un nom et chasse ainsi jusqu'à l'homme hors de l'existence. Rosset souligne avec l'idée de nature une distinction empirique capitale dans ce qui oppose la notion de hasard tragique à la notion d'être.

ce qui est exclu de l'existence n'est pas à proprement parler la notion d'être, mais plutôt la collection complète (et nécessairement provisoire) de tous les êtres pensés jusqu'à présent.³⁵

Ne reste à l'existence, une fois privée de tout ce qui est, rien. Bien qu'elle ne bannit pas explicitement la notion même de l'être, la négation ne s'appliquant pas à l'essence, mais à la constitution de l'être, la philosophie tragique se dit malgré toute

³² Clément Rosset, *op. cit.*, p. 311.

³³ *Ibid.*, p. 23.

³⁴ *Id.*, *Logique du pire : éléments pour une philosophie tragique*, p. 92.

³⁵ *Ibid.*, p. 90.

philosophie du non-être, situant dans l'absence de l'être le lieu ou plutôt le « foyer » de l'existence. On maintiendra tout de même, et envers le paradoxe flagrant de la formule, que la position ontologique de la philosophie tragique se solde, en définitive, par l'évacuation de l'être. La philosophie tragique, traçant le portrait de l'homme dans son incapacité à constituer une nature, s'inscrit ainsi dans l' « *une des stratégies mises en oeuvre par les philosophes de la vie pour destituer le cogito*³⁶ », détruisant jusqu'au dernier bastion des « certitudes immédiates » de l'homme. Contre le solipsisme cartésien, la certitude ontologique ou vérité apodictique de l'être n'est pas engendrée de la seule conscience comme *fundamentum inconcussum* mais est au contraire fondamentalement étrangère à celle-ci. Aussi n'est-elle bien évidemment pas plus affirmée par la subjectivité transcendantale du cogito husserlien qui dépasse la seule conscience de soi, ou l'ego cogito de Descartes, et qui fonde en amont de l'expérience naturelle de l'épochè la nécessité de l'être dans les essences du résidu phénoménologique.

État de mort : épouvante et jubilation

Mais arrivé à ce point de son discours, il advint que Zarathoustra se tut brusquement et parut en proie à l'épouvante.

-Nietzsche
(Ainsi parlait Zarathoustra)

En regard de la pensée du hasard, l'existence relève de l'état de mort. Elle n'est pas la fin de la vie, mais bien l'affirmation de son inexistence. La constitution hasardeuse de toute chose éliminant tout principe hiérarchique, la vie se perd dans la totalité sans distinction de ce qui est. En l'absence de référentiel extérieur, transcendance qu'interdit la capacité spontanément organisatrice de la matière, la vie

³⁶ Sophie Klimis, *op.cit.*, p. 58.

ne privilégie d'aucun traitement de valeur susceptible de lui conférer la distinction de son être. L'état de mort que désigne le hasard tragique est ainsi indistinction fondamentale de tout ce qui est, autrement dit impossibilité de la définition de la vie.

Le savoir tragique partagé universellement est ainsi toujours universelle pensée d'épouvante. La perte de l'être dans le hasard tragique, ou pour préciser, la perte de tout ce qui peut se saisir comme être, est indissociable du sentiment d'épouvante en ce qu'il est douleur de l'extinction de tous repères. Rosset rappelle ici la thèse freudienne de l'expérience de la terreur qui coïncide avec le sentiment de la perte de la familiarité. La ruine absolue de tout ce qui constituait encore tantôt une certitude, la révélation de l'inconnu de l'être, lequel, dans son « indubitable » présence, était familier depuis toujours, constitue le sentiment d'épouvante du tragique. En ce qu'elle subsume tous les objets de l'angoisse dans la perte de l'être, la pensée du hasard se veut ainsi « *l'épouvante même : désarroi originel où s'alimentent tous les désarrois*³⁷ ». L'épouvante du sentiment tragique distingue ainsi le sentiment de perte et l'expérience intellectuelle de la perte. Tout sentiment de perte suppose un hasard événementiel puisqu'il implique l'évènement de la disparition d'un être défini tandis que la perte suppose un état du hasard tragique où n'est aucune définition. « *On se perd (évènement) alors que l'on est en perte (état)*.³⁸ » Puisque le hasard tragique est originel et contient dans ses possibilités le hasard événementiel, l'expérience originelle de la perte recoupe ainsi toute expérience de perte. L'état de perte, à l'instar de l'horreur paralysante dionysiaque, est ainsi non perte d'une présence, mais révélation d'une absence. À ce titre, Rosset cite cet éclairant passage de Zarathoustra :

³⁷ Clément Rosset, *op.cit.*, p. 95.

³⁸ *Ibid.*, p. 104.

*Lorsque mon oeil fuit du présent au passé, il trouve toujours la même chose : des fragments, des membres et d'épouvantables hasards – mais point d'homme!*³⁹

Il semble conforme à l'esprit de contradiction de la pensée du hasard que l'impossibilité du référentiel qui se dit épouvante originelle soit aussi source d'extrême joie. Le tragique n'est pas la seule récusation de l'illusion apollinienne, mais la synergie issue de son couplage à l'extase dionysiaque, jumelant ainsi à l'angoisse le plus haut degré d'euphorie. Le rejet de toute logique paranoïaque, ou de délire spéculatif, qui délaye l'idée de l'être dans celle du hasard, est tout à la fois condition de la perte et de l'approbation du tragique. L'absence de l'évènement ou de l'action dans le hasard tragique, qui se traduit par l'expérience de la perte donne aussi, paradoxalement, sa possibilité à l'« acte » de l'approbation tragique. En face du hasard tragique est donné le « choix » au « sujet » de l'affirmation totale, qui l'inscrit dans l'attitude tragique, ou de la négation qui, même partielle, le réinscrit aussitôt dans la paranoïa. « *L'approbation est tragique, ou n'est pas.*⁴⁰ » Le choix s'articule ainsi selon que la dénégation d'Apollon est d'une part tragique, c'est-à-dire, pleine et complète ou, paranoïaque, autrement dit, partielle ou nulle. Au jeu des forces de la tragédie antique, l'affirmation tragique se voit dépendante de la puissance dionysiaque à générer l'autocontradiction apollinienne.

Dans la pensée tragique, l'approbation est « *l'acte unique auquel (est reconnue) une valeur d'évènement*⁴¹ ». N'est donc laissée à l'homme que cette prise de position qui départit les pôles exclusifs du tragique et de la paranoïa. L'attitude tragique réclame une position radicale du « sujet » qui, confronté à un hasard perçu dans son universalité, approuve entièrement dans la joie, ou refuse catégoriquement

³⁹ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁰ *Id.*, *L'anti-nature : éléments pour une philosophie tragique*, p. 311.

⁴¹ *Id.*, *Logique du pire : éléments pour une philosophie tragique*, p. 44.

par le suicide. « *Tout ce qui n'a pas été approuvé est autant de tragique nié.*⁴² » Toute négation du hasard, complète ou partielle signe donc l'attitude paranoïaque puisque rétablissant immédiatement de l'être. La distinction est bien claire entre négation paranoïaque du hasard qui conteste son universalité et le refus tragique qui sous-tend, dans l'acte du suicide, la pleine reconnaissance de son « être ». Se pose ainsi comme « acte » tragique, en contradiction de la négation du paranoïaque, l'affirmation qui recoupe tant l'attitude approbative que le refus

*Selon une perspective tragique, seuls donc auront « agi » en leur vie, d'une part les suicidaires, de l'autre les affirmateurs inconditionnels.*⁴³

L'*amor fati* comme version nietzschéenne de l'approbation tragique se veut donc, avec le suicide, la seule option et le seul événement possible en regard de la pensée tragique. « *We are only given the choice of accepting the life as a whole or rejecting it as a whole.*⁴⁴ »

L'affirmation du hasard tragique étant négation de l'être, la logique du pire, uniquement affectée à son propre processus, devient donc garante de la valeur de l'approbation en ce qu'elle s'emploie à éliminer chaque nouvelle niche où se réfugie l'être. La défaite de toute certitude, de toute pensée, opérée par la logique du pire caractérise donc la puissance approbatrice du hasard. La logique du pire comme instrument de l'affirmation tragique rejoint ainsi le « marteau » du pessimiste chez Nietzsche, lequel est aussi employé pour détruire toute vérité. Autrement dit, la logique du pire comme marteau philosophique sert au même titre à l'affirmation tragique, c'est-à-dire à « *frayer la voie à un nouvel ordre de vie, ou pour inspirer aux êtres dégénérés et languissants le désir de mourir*⁴⁵ ». À l'issue de la tâche de la

⁴² *Ibid.*, p. 45.

⁴³ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁴ Joshua Foa Dienstag, *op.cit.*, p. 935.

⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*; cité dans Jean Garnier, *op.cit.*, p. 21.

logique du pire se situe ainsi la pensée tragique que n'habite aucune pensée. Cependant, tout comme il ne s'agit pas de l'être en tant que tel, mais de l'ensemble des formes de l'être qui est exclu du tragique, il ne s'agit pas de la pensée à proprement parler qui est exclue de la pensée tragique, mais bien *toutes les pensées à ce jour constituées*. Ainsi, le penseur tragique pense « *quelque chose qui n'est pas rien, qui serait décrit sous le nom de hasard*⁴⁶ ».

Le pire dans la logique du pire est l'absence de pensée tout autant que la pire des pensées. L'expérience de la pire des pensées est instrument de mise à l'épreuve de l'affirmation tragique, c'est-à-dire de l'approbation inconditionnelle du hasard. La souffrance, comme pensée du pire, se fait alors ultime critère d'interrogation de la force d'approbation du hasard qui la contient. La douleur, étant générée elle aussi comme tout du hasard tragique, réclame le même degré d'assentiment que l'exige l'ensemble des compositions de la pensée afin que l'approbation puisse quérir son prédicat tragique, c'est-à-dire qu'elle soit nécessairement exhaustive. L'affirmation du hasard est donc corrélative de la capacité du penseur tragique à affirmer à égal titre tout ce qui est, parce qu'engendré également d'une même source hasardeuse. En visant la destruction de toute pensée organisée, la logique du pire tend, parallèlement à l'absence de pensée, à l'affirmation indéfectible de toute pensée comme privée de leur caractère de vérité. Ainsi, si l'affirmation du hasard est rejet de toute nature, elle est aussi nécessairement affirmation de tous ses artifices sans exception. Elle est donc tout aussi dépendante de la facticité de l'être que de la vérité de l'apparence, dépendante en cela de sa capacité à approuver et jouir jusqu'à la souffrance. S'évertuer à dénicher la pire des pensées, à penser le pire, devient ainsi le barème de la qualité de l'approbation tragique en ce qu'elle est posée *in extenso* et, conséquemment, à son plus haut niveau d'inaltérabilité.

⁴⁶ Clément Rosset, *op.cit.*, p. 50.

La quête du pire dans la pensée tragique semble ainsi renvoyer aux attitudes masochiste et voyeuriste qui briguent la souffrance. Si l'affirmateur tragique convoite le même objet que le masochiste comme source de jouissance, il n'en reste pas moins que la différence fondamentale de nature de ce même objet éloigne jusqu'à l'exclusivité ces deux positions. La souffrance comme objet des inclinations tragique et masochiste exprime sa distinction en terme de nature selon qu'elle en possède une ou qu'elle en est privée. Suivant la disparité des hasards tragique et événementiel, la souffrance tragique est dépourvue de nature et reconnue dans son inconsistance alors qu'elle recoupe un caractère événementiel pour le masochiste et endosse de ce fait la connotation de malheur. Dans la perspective masochiste, l'affirmation du malheur, auquel est reconnu un être, permet en définitive « *d'assigner un point d'appui à l'existence*⁴⁷ » là où le tragique se garde bien de ne rien fonder sur son compte. À la résonance du doute cartésien, le masochisme affirme en jubilant : « *Je souffre, donc j'existe*⁴⁸ ». Pensée de l'immanence, le tragique n'admet pas l'idée d'extériorité qui permettrait au malheur de se réclamer d'une nature accidentelle et d'établir, aussi faible soit-elle, la preuve de l'être. Ainsi, le malheur, ou la souffrance reçue comme contrecoup de l'évènement, est-il inexistant en regard de la pensée tragique. Pour l'affirmateur du hasard, la souffrance n'est pas la survenue d'une catastrophe qui signerait un rapport à l'extériorité, mais plutôt l'épreuve d'une pensée sondant l'approbation tragique se situant dans l'intériorité. La jubilation que provoque la souffrance chez le masochiste dérive d'une affirmation de l'être et diffère donc fondamentalement du tragique en ce qu'elle reflète *a contrario* la consécration réaffirmée de son abolition. Ainsi, si le penseur tragique s'enquiert de tout ce qui recoupe l'idée de souffrance et se révèle une disposition voyeuriste, ce n'est pas par délectation du spectacle, mais bien en raison de l'intérêt majeur porté à la qualité de l'approbation tragique⁴⁹. « *The Dionysian Yes is not a matter of taking a sadistic*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 52.

*pleasure in the suffering of others.*⁵⁰ » Toute souffrance est gage de l'invariabilité de l'affirmation tragique en ce qu'elle ne laisse rien en reste, jugulant ainsi le palimpseste des certitudes ontologiques.

Affirmation sans condition

La joie inconditionnelle tragique éprouvée dans l'absence de pensée et assurée par la logique du pire pose cependant le problème de sa justification, auquel est aussi liée la question de sa pérennité. Si la pensée tragique est pensée du hasard, elle ne peut en aucun cas maintenir dans le temps les conditions supportant la permanence de l'approbation. Une pensée en perpétuel mouvement ne peut pas en effet engendrer la fixité nécessaire que réclamerait la constante légitimation de l'affirmation tragique. « *In a world of flux, no such « reason » can permanently exist.*⁵¹ » Privée de toute réflexion, la jubilation tragique est donc tout à la fois irrationnelle dans son exercice et indépendante de toute référence.

*Le penseur tragique se sait le lieu expérimental d'une approbation qui n'est soumise à l'affirmation préalable d'aucune pensée, d'aucune vérité. C'est en ce sens qu'il est devenu " approbateur du hasard".*⁵²

À l'image du hasard qu'elle affirme, l'approbation tragique se veut donc ce qui se passe de justification, étrangère en cela à toute nécessité. Pour l'auteur, il y a ainsi antinomie entre approbation et justification de la même manière qu'il y a antinomie entre hasard et nécessité⁵³. La justification, au même titre que la nécessité, s'articule comme la négation de la puissance de l'approbation puisque subordonnant celle-ci à sa condition. Selon qu'il est approbateur du hasard ou justificateur de la nécessité,

⁵⁰ Joshua Foa Dienstag, *op.cit.*, p. 934.

⁵¹ *Idem.*

⁵² Clément Rosset, *op.cit.*, p. 50.

⁵³ *Ibid.*, p. 122.

l'homme est ainsi départagé entre ces sentiments premiers qui ne tiennent cependant pas d'une quelconque liberté individuelle. Là où Nietzsche fait de l'*amor fati* l'apanage des seules « âmes fortes » susceptibles d'affirmer pleinement le devenir, Rosset parle du « *problème fondamental de la sensibilité philosophique, peut-être même de la sensibilité humaine en général*⁵⁴ ». On en revient ainsi à la proposition première de l'instinct de conservation qui, inégalement réparti chez les hommes, distingue la force du besoin de nécessité et donc l'*aptitude* au tragique. « *...toute la dignité de l'homme ne consiste pas en sa pensée, mais plutôt en sa capacité de bonheur.*⁵⁵ »

Si l'approbateur tragique affirme le hasard dans son intégralité sans *a priori* c'est aussi parce qu'il jouit du caractère exceptionnel de tout ce qui est... sans exception. Le nivellement originaire de toutes les organisations du hasard, dont l'épreuve de la souffrance se révèle l'ultime critérium, est aussi, selon la formulation inverse, le gage de la singularité de tout ce qui est. Comme nous l'avons vu précédemment, la pensée de l'immanence, dans l'absence du référentiel, se dit aussi uniformisation et indistinction. En l'absence de la nature comme référent, la pensée naturaliste se voit dépossédée du critère définitoire de l'artifice et débouche ainsi sur une pensée artificialiste où, tout relevant de l'artifice, l'artificialité même se dissipe dans sa généralisation. Ainsi, de la même façon, le défaut de référent ontologique prive toute pensée non-tragique de définition du non-être et débouche sur une pensée du hasard où le non-être se dissipe à son tour dans sa généralisation, laquelle prend le nom d'état de mort. En regard de la pensée tragique, l'absence de principe différenciant la norme de l'exception entraîne donc une généralisation de l'exception, ou encore, une normalisation de l'exception. « *L'état de mort est état de fête parce*

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Id., L'anti-nature : éléments pour une philosophie tragique, p. 78.*

qu'état d'exception. Dans ce qui existe, rien qui vive, mais rien non plus qui ne soit morne.⁵⁶ »

Là où sur fond de négativité la pensée du hasard entrevoit tout ce qui est sous l'auspice de l'exception, la pensée de l'être subsume tout ce qui est sous la norme en raison de la parfaite adéquation de l'être à l'existence. La joie tragique n'est donc pas la célébration du néant, mais bien celle du hasard où l'absence de référent n'entraîne pas précisément la négation de l'être, mais son indistinction par rapport au non-être et signe ainsi l'unicité de chacune des organisations.

⁵⁶ *Id.*, *Logique du pire : éléments pour une philosophie tragique*, p. 113.

Ascendance nihiliste : freins ontologique et éthique

Le rire tragique est entièrement étranger à l'univers du sens.

-Rosset
(*Logique du pire*)

En ce qu'elle est étrangère à la pensée de l'être, la jubilation tragique est tout à la fois éloignée de l'optimisme et du pessimisme. On dira que la puissance de l'approbation du oui tragique (*behajen*) supplante tout à la fois le *nom* de l'optimisme et le *non* du pessimisme, respectivement entendu comme détermination et indétermination de sens. S'il est bien clair que la pensée du hasard se pose de façon antinomique au dogmatisme de tout optimisme, il est cependant moins évident de percevoir ce qui l'oppose au pessimisme avec lequel elle partage une défiance pour la vérité, une base sceptique.

Héritage schopenhauerien

Au premier abord, et de façon plus apparente, le pessimisme se distingue du tragique sur la base de l'intention¹. Contrairement à l'exultation tragique qui se passe de référent, le pessimisme se double, comme résultat d'une inférence, d'une attitude mélancolique et de résignation. L'intention du pessimisme, clairement à l'oeuvre dans la philosophie de Eduard von Hartmann, pose une première distance par rapport à la pensée du hasard en ce qu'elle tire sa disposition (son humeur) d'une déduction du non-sens. En effet, le pessimisme de von Hartmann propose une démonstration selon laquelle la démission du monde est logiquement posée comme seule réponse à son vide de sens. Calculant une quantité nécessairement plus grande de maux que de

¹ *Ibid.*, p. 18.

plaisirs, le philosophe déduit de la balance inévitablement désavantageuse de la vie la nécessité de la rejeter. Par le biais de ce raisonnement, von Hartmann s'extrait de l'incohérence du monde pour en établir *a posteriori* le jugement et révèle ainsi le dogmatisme de sa théorie. « *Hartmann assumes that it is possible to stand outside life as a whole, as it were, tote up its pluses and minuses.*² »

Si l'intention pessimiste est ostensiblement, voire grossièrement, argumentée dans la philosophie de von Hartmann, elle se révèle cependant beaucoup plus finement articulée dans celle de son mentor; Schopenhauer. Loin de l'arithmétique sensible de son épigone, Schopenhauer trace un pessimisme radical dont les prémisses présentent une plus grande parenté avec la philosophie tragique. Dans le sillage kantien, Schopenhauer recycle la dichotomie phénomène-noumène pour y retrancher l'univers nouméal au profit du principe originel et irrationnel de la Volonté. Ainsi, la philosophie schopenhauerienne substitue au monde idéal de la chose en soi la force unitaire de la Volonté dont la représentation dans l'univers de la connaissance sensible constitue l'ensemble des phénomènes. En ce qu'il recoupe l'idée de chaos originel chère aux penseurs présocratiques, le concept de Volonté chez Schopenhauer est bien évidemment celui-là même qui inspire l'esprit tragique auquel Nietzsche fait référence sous le nom de Dionysos dans son livre *La naissance de la tragédie*, qui se nomme aussi à propos : *Hellénité et pessimisme*. Toutefois, loin d'embrasser l'extase dionysiaque et d'êtreindre tout aussi irrationnellement l'entière Volonté, Schopenhauer préconise une libération de sa souffrance, à laquelle tout homme est asservi, par l'accession à la « nolonté », ou absence de volonté. En réponse au monde sans raison (*grundlos*³) est donc proposée, plutôt que l'immanente affirmation de celui-ci, la rédemption transcendante de la négation comme seul acte de liberté possible. La disposition éthique de l'ascèse vient ici au secours de l'homme

² Joshua Foa Dienstag, *op.cit.*, p. 929.

³ José Thomaz Alveida Brum Duarte, *Vision pessimiste et vision tragique : la conception de l'homme chez Schopenhauer et Nietzsche*, Coll. Thèses à la carte, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 1999, p. 54.

lui permettant de s'affranchir de la Volonté perçue comme douleur originelle génératrice de toute chose. Or si l'ascèse est libération, elle demeure malgré tout, comme le rappelle Blanchot, affirmation du sujet. *L'ascèse... manière assez veule pour un sujet déçu, ou incertain de son identité, de s'affirmer en s'annulant.*⁴ L'intention du pessimisme schopenhauerien s'oriente donc vers une négation de la volonté à travers le renoncement à un monde identifié à la seule souffrance. De concert avec von Hartmann, et de façon générale avec les préceptes du pessimisme, Schopenhauer aboutit ainsi en fin de piste à l'énonciation d'un jugement moral consacrant la légitimité de la résignation. Il endosse de cette façon la morale du sage Silène⁵ dont nous évoquions l'enseignement en début de texte. *Le bien suprême il t'est absolument inaccessible : c'est de ne pas être né, de ne pas être, de n'être rien.* Soulignant sa dissension de la résolution pessimiste de Schopenhauer, Nietzsche relate dans *L'essai d'autocritique de La naissance de la tragédie* cette formule relevée dans l'ouvrage majeur *Le Monde comme volonté et représentation*:

*C'est la révélation de cette idée que le monde, la vie sont impuissants à nous procurer aucune satisfaction véritable et sont par suite indignes de notre attachement.*⁶

La conclusion morale du pessimisme, si elle pose la divergence de l'humeur par rapport à la joie du penseur tragique, expose plus implicitement le fondement du désaccord des deux pensées. En effet, davantage que sa conséquence, c'est le jugement lui-même qui distancie les deux positions en ce qu'il soulève la notion de référent. Toute prise de position nécessitant un point d'appui, la qualification morale du non-sens du monde infère l'assistance d'un référent extérieur soutenant sa valeur. Contraire à toute assise et donc à tout jugement de valeur, Nietzsche clame l'innocence du devenir: « *Becoming... has no value at all, for anything against which*

⁴ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 192.

⁵ Joshua Foa Dienstag, *op.cit.*, p. 929.

⁶ Friedrich Nietzsche, « Essai d'autocritique » dans *La naissance de la tragédie*, *op.cit.*, p. 18.

*to measure it*⁷ ». L'objectivation du principe de Volonté relève ainsi le problème « logique » de son jugement et s'oppose à l'esprit du tragique.

*La tragédie est si éloignée de démontrer quelque chose pour les pessimistes des Hellènes au sens de Schopenhauer qu'elle pourrait être considérée comme sa réfutation définitive, comme son jugement.*⁸

Si la pensée nietzschéenne présente une irréfragable filiation aux idées schopenhaueriennes au temps de la rédaction de *La naissance de la tragédie* (1872), rappelons seulement ici l'emploi du concept de volonté dionysiaque sous-jacent à l'apparence apollinienne, elle sera rapidement marquée d'une rupture significative à l'issue de la prochaine décennie. Bien que louangé à titre d'éducateur dans *Les considérations inactuelles* (1874), seconde oeuvre majeure après *La naissance de la tragédie*, Schopenhauer fait rapidement les frais de la désespérance de Nietzsche à l'égard du romantisme de l' « âme allemande ». En effet, si l'influence pessimiste est prépondérante jusqu'alors dans son oeuvre, Nietzsche opérera une coupure et dévoilera ultimement son esprit tragique avec la création de sa pièce maîtresse *Ainsi parlait Zarathoustra* (1885) où le style et l'intention se révèlent conjointement affectés. Symptomatique de ce renversement, la parution de *Gai savoir* (1882), qui précède directement *Zarathoustra*, explicite, dans une forme encore résignée à la prose, l'insuffisance de l'héritage schopenhauerien et le désaveu de son auteur comme précepteur. Il succèdera d'ailleurs au point tournant que représente *Zarathoustra*, l'écriture d'un *essai d'autocritique* (1886) marquant un retour sur *La naissance de la tragédie* et au sein duquel le jeune ouvrage sera présenté comme le terreau fertile d'une philosophie naissante, mais qui ne relève encore à cette époque que d'un « *pessimisme par-delà le bien et le mal*⁹ ». Loin de la faute réductrice résumant le passage du pessimiste au philosophe-artiste chez Nietzsche à sa seule

⁷ *Id.*, *La volonté de puissance*; cité dans Joshua Foa Dienstag, *op.cit.*, p. 929.

⁸ *Id.*, *Crépuscule des idoles*; cité dans Jean Garnier, *op.cit.*, p. 154.

⁹ *Id.*, « *Essai d'autocritique* » dans *La naissance de la tragédie*, *op.cit.*, p. 16.

perspective chronologique, il demeure intéressant et révélateur de soulever la conjoncture liant la répudiation de l'« *esprit de lourdeur*¹⁰ » de Schopenhauer éducateur et l'éveil du tragique dans le style aérien de Zarathoustra.

Plutôt que de proscrire le pessimisme avec lequel il ne partage ni la pesanteur ni l'immobilisme, le tragique nietzschéen en proposera une version amendée et éprouvée. « *...rather than rejecting Schopenhauer's pessimism, he "deepened" it and "first experienced it".*¹¹ » Le pessimisme, plutôt qu'adversaire, se verra récupérer comme « période » de l'esprit tragique en ce qu'il amorce la négation des illusions apolliniennes, mais ne sait expérimenter la jubilation dionysiaque, captif qu'il est de sa certitude ontologique et de son spleen. Le pessimisme de Schopenhauer dit radical, c'est-à-dire au plus près de l'impossibilité de sens, n'a su pousser la négation jusqu'à sa transfiguration créatrice et demeure alourdi de son eudémonisme. Contrairement au lion que son propre pouvoir de négation corrode et écroue dans l'angoisse, l'enfant rit et joue, se réjouit et crée dans l'innocence. Toutefois, et la précision est essentielle, si Nietzsche évoque l'innocence du devenir, ce n'est pas qu'il l'ait absout de ses fautes, s'enfermant à son tour dans un jugement moral, mais bien parce qu'il reconnaît l'absence de valeur susceptible d'en juger. Ainsi, l'approbation tragique expose-t-elle une fois de plus l'impossibilité de sa justification, relevant non de la pensée, mais de la « force » de l'homme (ou encore de sa volonté de puissance).

*This is why Nietzsche refers to strength – not because the strong survive and the weak die, but because those who affirm have the strength to control their disgust long enough to give themselves a local reason to live.*¹²

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *op.cit.*, p. 221.

¹¹ Joshua Foa Dienstag, *op.cit.*, p. 930.

¹² *Ibid.*, p. 934.

Là où la souffrance est pour le pessimiste motif de négation, elle est pour le tragique épreuve de l'affirmation. Ainsi, à la « *tristesse des forts*¹³ », Nietzsche oppose la joie des plus forts dont la force réside précisément en la capacité de nier jusqu'à son renversement dans l'affirmation.

1. *Les faibles s'y brisent ;*
2. *Les plus forts détruisent ce qui ne s'est pas brisé ;*
3. *De plus forts encore triomphent des valeurs de réprobation.*

Récupérant la trilogie des concepts de la transcendance évoquée par Nietzsche, soit les concepts de fin, d'unité et d'être, le pessimisme se traduit comme négation inachevée ou partielle à laquelle résiste la catégorie de l'être. S'il y a réprobation, c'est qu'il y a encore de l'être. Privé de ses attributs téléologique et théologique, le monde du pessimiste ne conserve en définitive que le socle ontologique consubstantiel au support de ces propriétés. Selon l'analyse rossetienne, le pessimisme en tant que pensée de l'absurde ne tient qu'à cette survivance du concept de l'être, que l'auteur identifie ici à l'idée de nature.

*... toute représentation naturaliste débouche immanquablement sur une philosophie de l'absurde, dès que sont jugées la non-finalité et la facticité de cet ensemble de « forces ».*¹⁴

Suivant l'interprétation de Rosset, le pessimisme apparaît comme une philosophie du « donné », autrement dit une ontologie, de laquelle a été pompé le sens. De même, dans le pessimisme schopenhauerien, ne subsiste-t-il pas, quoique de façon minimale, une forme d'être dissimulée sous ce que le philosophe nomme le « *voile de Maya*¹⁵ »? « *La volonté, la plus maigre des "données", qui ordonne, [...]*

¹³ Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*; cité dans Jean Garnier, *op.cit.*, p. 66.

¹⁴ Clément Rosset, *L'anti-nature : éléments pour une philosophie tragique*, *op.cit.*, p. 68.

¹⁵ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, Tr. A. Burdeau, Paris : PUF, 1966, p.19.

*permet de passer de chaos à la pensée de l'ordre.*¹⁶ » En effet, la volonté schopenhauerienne, comme acte premier de la constitution du monde, ou évènement original, se fait le support ontologique de toute représentation et est ainsi opposée à l'idée de hasard où aucune constitution ni évènement n'est. Dans une pensée pessimiste, le non-sens découle donc de la préexistence d'une nature de laquelle est déduit, après coup, le caractère absurde. Ainsi, la pensée tragique, ou le geste généalogique, est-il incompatible avec une pensée de l'absurde puisqu'elle n'offre rien à partir de quoi interpréter le sens ou le non-sens et, *a fortiori*, en inférer un jugement moral.

Entre les deux propositions faussement interrogatoires : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? et pourquoi y a-t-il le mal plutôt que le bien?, je ne reconnais pas cette différence qu'on prétend y discerner, puisque toutes deux sont portées par un « il y a »...¹⁷

La distance séparant le pessimisme du tragique s'incarne donc dans la négation de l'être qui finalise et signe le passage d'une pensée de la transcendance à une pensée de l'immanence. À l'encontre du pessimisme, le tragique repose donc sur la nécessaire destitution du sujet, l'impossibilité de son indépendance et de sa permanence face au devenir. La distinction des deux positions philosophiques, parentes dans leur pouvoir de négation, réside donc dans l'objet de la négation, selon qu'il est posé comme extérieur à la pensée ou qu'il constitue la pensée même, rappelant ainsi la définition de la logique du pire. « *Le pire pessimiste désigne une logique du monde, le pire tragique, une logique de la pensée.*¹⁸ » La dilution de l'être et, conséquemment, du *cogito* dans le hasard, invalide donc tout aussi bien la possibilité de non-sens comme sens du monde et la possibilité d'un programme pessimiste de résignation qui s'y accorde. La stabilité du sujet pessimiste de par le

¹⁶ Clément Rosset, *Logique du pire : éléments pour une philosophie tragique*, *op.cit.*, p. 17.

¹⁷ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 107.

¹⁸ Clément Rosset, *op.cit.*, p. 16.

constat de l'absurdité du monde et l'*intention* de résignation diverge ainsi de l'immanence tragique où l'idée de sujet se fond dans celle du hasard. La pensée n'est en aucun cas exemptée du caractère volitif de la volonté de puissance qui la baigne et la fonde.

*To Nietzsche, we are no different from the world to which we are condemned, we are not islands of being in a sea of becoming but are constantly transforming.*¹⁹

Le doute de Pyrrhon

Récupérant le filon sceptique qui le lie au pessimisme, le tragique pourrait se présenter autrement comme la victoire triomphale et sans reste du scepticisme sur l'instinct spéculatif, entendu ici dans sa connotation nietzschéenne et tragique de conservation. Dès lors que le pouvoir de négation, ou ici le doute sceptique, poussé à son paroxysme, ne porte plus sur l'objet de la pensée, mais se retourne sur lui-même et est dirigé vers l'être de la pensée, ou la pensée comme sujet, le scepticisme, à l'instar du pessimisme, basculerait dans le tragique. Cependant, si la philosophie tragique marque une affinité probante avec le scepticisme, elle vise principalement le pyrrhonisme ou le scepticisme antique qui tend vers une pratique extensive de l'isosthénie (équilibre des valeurs contraires). La réfutation du principe de contradiction résume le scepticisme de Pyrrhon à une suspension chronique du jugement, ou pour le dire en termes phénoménologiques, un exercice radical de l'*epochè*. Appuyé sur son postulat d'« indiscernabilité », le pyrrhonisme s'articule comme une pensée de l'apparence pure sans fond²⁰ ou encore comme un scepticisme inclusif de la notion d'être qui rejoint la philosophie tragique sur son terrain fondamentalement matérialiste. Ainsi, contrairement au pessimisme, le scepticisme

¹⁹ Joshua Foa Dienstag, *op.cit.*, p. 935.

²⁰ Marcel Conche, *Le sens de la philosophie*, La Versanne : Encre marine, 1999, p. 28.

dans sa version antique partage avec le tragique l'indistinction et l'impermanence de la notion d'être, une indistinction qui repose non pas sur la base de la négation, mais sur celle du doute ou encore de l'impossibilité de l'affirmation.

Le pyrrhonisme s'apparente en ce sens, selon l'analyse de Marcel Conche, à un nihilisme de l'être²¹ ou nihilisme ontologique qui, suivant la distinction heideggérienne, diffère d'un nihilisme de l'étant. En ce qu'il maintient l'être à l'abri de la négation et ne pose que son imperméabilité à toute notion de sens, le pessimisme ferait ainsi figure de nihilisme de l'étant. Conséquemment, l'analogie nihiliste proposée par Conche met en relief la distinction de la négation pessimiste et du doute sceptique. En effet, la certitude ontologique comme point de divergence des deux positions philosophiques pose plus fondamentalement la notion même de certitude comme étant au coeur de leur différence. Figure de cette certitude, la négation pessimiste relève toujours de l'affirmation là où le doute sceptique la refuse et s'en remet entier à l'incertitude. Dans la perspective d'une progression nihiliste tendue vers le tragique, le pessimisme semble stagner devant l'être tandis que le scepticisme, dans un perpétuel mouvement dubitatif, se rapproche sans cesse, quoique de façon nécessairement asymptotique, de sa fin. En d'autres mots, le pouvoir de négation, s'il n'est porté à l'être lui-même et s'avère freiné dans sa course, ne peut aboutir à l'indifférenciation du hasard tragique. « *Le dogmatique est le philosophe qui s'arrête trop tôt*²² » rappelle Conche.

Le principe universel d'«indiscernabilité» du scepticisme antique qui pose une similarité manifeste avec la logique du pire en ce qu'elle refuse toute détermination de pensée, c'est-à-dire toute affirmation, suffit-il cependant à confondre les deux positions sceptique et tragique? S'il tire du pessimisme des disparités qui signent sa plus grande proximité au tragique, le pyrrhonisme y trouve aussi toutefois un

²¹ *Ibid.*, p. 26.

²² *Ibid.*, p. 44.

élément de convergence qui tranche l'interrogation précédente par la négative. En effet, à l'instar du pessimisme, le scepticisme, préalablement défini dans sa marche continuelle vers le tragique, semble faire usage du même frein éthique pour paralyser son mouvement. Affecté du même eudémonisme, le scepticisme pose en définitive le même jugement moral accordant son ultime valeur au bonheur et dotant du même coup son sujet d'un programme destiné à l'atteindre. À l'ascèse préconisée par Schopenhauer correspond donc l'ataraxie de Pyrrhon qui parle d'un bonheur qui ne relève pas de sa négation (privation ascétique) mais de son indifférence (absence de trouble ou *adioporia*²³). « ...*puisque l'ataraxie a plus de valeur que son contraire, le bonheur étant préférable au malheur, on ne peut parler de nihilisme éthique.*²⁴ »

En regard de la pensée tragique, si le scepticisme a poussé plus avant et jusqu'au concept de l'être la négation de la vérité, il demeure, au même titre que le pessimisme, fautif dans son intention. L'impossibilité de l'action définie par l'absence de sujet dans l'indifférenciation du hasard originel et constituant trace ainsi la mesure de la distance entre le tragique et les stratégies hédonistes du pessimisme et du scepticisme. En fin de compte, si le scepticisme a su se garder de tomber dans le piège du constat ou de l'affirmation, tel que l'a fait le pessimisme, il n'a toutefois pas su résister à la tentation de l'intention qui propose du coup un projet et un sujet, divergeant en cela de l'immanence tragique. Sur le chemin du nihilisme, la raison rencontre ses limites et tant que son pouvoir de négation n'est pas porté à sa transmutation, tel étant le cas du pessimisme et du scepticisme, elle demeure en proie à l'angoisse de sa finitude et se réfugie dans la négation ou l'indifférence rédemptrice.

²³ Thomas Benatouïl, *Le scepticisme*, Coll. Garnier Flammarion, Paris : Flammarion, 1997, p. 45.

²⁴ Marcel Conche, *op.cit.*, p. 32.

S'il en est ainsi de l'affinité relative du pyrrhonisme et du tragique, on comprendra encore davantage l'éloignement du scepticisme moderne ou modéré de Hume qui invoque l'alternative pratique du sens commun comme solution au radicalisme insoutenable du scepticisme antique. Le doute de la philosophie humienne restreint au seul domaine de la connaissance conserve, au terme de considérations pragmatiques, la vie du quotidien à l'extérieur de ses limites.

...qu'importe que la mélancolie vienne à envahir celui qui découvre la finitude du pouvoir de l'esprit. La pratique de la vie ordinaire peut guérir l'esprit de cette mélancolie ainsi que le répète Hume... L'ébranlement de l'assurance entre, par contre, dans la sphère tragique lorsqu'il vient à porter non plus sur le simple pouvoir de la raison mais sur son être parce qu'alors il porte sur l'être de celui en qui la pensée se manifeste, l'homme. Et lorsque le défi atteint une telle amplitude, même les garde-fous posés par le scepticisme ne peuvent plus tenir.²⁵

²⁵ François Chirpaz, *op.cit.*, p. 50-51.

Monopluralisme deleuzien

Couple actif-réactif chez Nietzsche

Parler du tragique, en parler indirectement, c'est aussi la version deleuzienne de l'éternel retour qui ne nous dit pas silence ni hasard, mais pareillement différence et répétition. Bien que sévèrement attaqué du fait de ses faiblesses philologiques, l'ouvrage *Nietzsche et la philosophie* de Deleuze propose une interprétation séduisante, nous dirons peut-être rhapsodique et non-scientifique¹, du tragique nietzschéen et de l'implication du concept de volonté de puissance. L'impossible approche synoptique de la pensée de Nietzsche motive l'intérêt de la perspective deleuzienne qui, malgré la fiabilité discutable des références, n'est pas moins riche de pistes pour la compréhension double du commentateur et du commenté.

L'interprétation de Deleuze de la philosophie nietzschéenne se signe essentiellement de l'idée de pluralisme. De même qu'Heidegger lorsqu'il se fait interprète de Nietzsche, Deleuze conçoit la volonté de puissance comme le concept premier et dominant pour l'explication de la pensée de son auteur. En effet, la volonté de puissance est présentée comme principe déterminant de la dynamique des forces qui préside à toute chose ou à tout phénomène. Le terme dynamique est ici employé pour désigner la mise en rapport des forces qui s'effectue sur un double niveau quantitatif et qualitatif. Principe interne de la force, la volonté de puissance est l'élément qui détermine la différence de quantité entre les forces en rapport et, conséquemment, désigne la qualité de chacune de ces forces. La volonté de puissance se fait ainsi « *l'élément généalogique de la force, à la fois différentielle et génétique*² », c'est-à-dire le principe qui différencie toute quantité et établit du même

¹ Paolo d'Iorio, « Postface » dans Mazzino Montinari, *La volonté de puissance n'existe pas*, Tr. Patricia Farazzi et Michel Valensi, Paris, L'Éclat, 1996, p. 159-160.

² Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Coll. Quadrige, Paris, PUF, 1962, p. 56.

coup la qualité dominante et active ou dominée et réactive de toute force dans tout rapport.

La volonté de puissance est ainsi inséparable de la force sans toutefois se fondre en elle puisqu'elle demeure l'élément qui imprime sa volonté à la force. « *La force est ce qui peut, la volonté de puissance est ce qui veut.*³ » L'expression « volonté de puissance » ne doit donc pas être comprise comme volonté *de la* puissance, la puissance n'étant pas l'objet de la volonté, mais bien comme puissance de la volonté en tant que pouvoir volitif de la volonté même ou volonté de volonté. De cette manière, la volonté de puissance, en imprégnant la force de sa volonté, détermine-t-elle le rapport de forces lui-même en ce qu'elle confère aux forces leur « aptitude » à entrer en contact les unes avec les autres. Ainsi dit, la volonté de puissance peut aussi être définie comme un « pouvoir être affecté » de la force, c'est-à-dire une sensibilité de la force. En ce sens, elle est originairement un « pathos » qui marque dans la différence chacune des forces et conditionne leur rapport. En tant que principe de détermination des forces, la volonté de puissance est aussi inséparable de la notion de hasard d'où découle la mise en rapport de ces forces et qui pourrait ainsi être dit « principe de rencontre ». Tout rapport de forces est donc produit du hasard et simultanément caractérisé par la volonté de puissance qui lui est consubstantielle. « *La volonté de puissance comprend le hasard dans son coeur, elle seule est capable d'affirmer tout le hasard.*⁴ »

Si le phénomène est apparition d'une force, le sens du phénomène est déterminé par l'affinité (sensibilité) de cette force avec les forces qui s'en emparent. « *Tout rapport de force constitue un corps.*⁵ » La question du sens dans la philosophie nietzschéenne est ainsi constitutive de la dynamique des forces dont la volonté de

³ *Ibid.*, p. 57.

⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁵ *Ibid.*, p. 45.

puissance est l'élément producteur. Elle éclaire ainsi que renvoie à la décision tragique en ce qu'elle ne relève aucunement dans l'homme de quelque liberté ou de libre-arbitre mais bien de « force » et de qualité de celle-ci.

Selon que, dans son affection, une force se fait obéir ou obéit, elle sera qualifiée comme active ou réactive. La distinction de ce couple actif-réactif est majeure pour la compréhension de la philosophie deleuzienne tant dans son interprétation de la pensée nietzschéenne que pour la réception de son oeuvre prochaine. Ultimement, c'est une qualification réciproque qui désigne la relation de la volonté de puissance à la force puisqu'en déterminant la qualité active ou réactive de la force, la volonté de puissance est déterminée à son tour dans sa qualité affirmative ou négative. La force active, que pourrait personnifier Dionysos, est action et domine de par sa jouissance et l'affirmation pleine et autonome de sa différence. Quant à elle, la force réactive est réaction et négation de la différence de ce qui l'oppose à une autre force. Dans leur rapport, la force réactive, bien qu'initialement inférieure et dominée, nie ce qui la différencie chez la force active et brime cette dernière dans son pouvoir d'affirmation. Ainsi, la force réactive peut devenir dominante en séparant la force active de ce qu'elle peut, ce qui en fait à son tour une force réactive. Cette force d'affaiblir qu'est la force réactive traduit donc le devenir des forces comme un devenir-réactif puisque chaque force active dans le rapport de forces est limitée et transformée en force réactive.

La force réactive est la force de la conscience et de la réduction à l'identique que motivent l'instinct de connaissance et le ressentiment. Illustrée par la métaphore du maître et de l'esclave, la force réactive apparaît comme l'esclave qui s'affirme dans la négation de ce qui l'oppose au maître tandis que le maître s'affirme pleinement dans la seule action. Ainsi, pour l'esclave, la puissance n'est pas affirmée, mais seulement représentée, et ainsi toujours déjà diminuée. Essentiellement réactive,

la conscience de l'homme est donc perpétuel point de vue de l'esclave qui réduit la puissance affirmative de la vie pour le besoin de sa représentation.

Nietzsche présente le triomphe des forces réactives comme quelque chose d'essentiel dans l'homme et dans l'histoire [...] le nihilisme (comme) concept a priori de l'histoire.⁶

Contrairement à la dialectique hégélienne où le négatif est un travail tendu vers l'affirmation ou encore un moment de la conscience, Nietzsche présente le négatif comme l'essence même de la conscience. Le nihilisme est fondamentalement principe de conservation pour l'homme, reflétant le caractère nécessaire de la représentation, ou de la réduction à l'identique des forces actives de la vie. Par le « travail » du négatif ou de la contradiction, Hegel vise donc la *représentation de l'irreprésentable* devenir là où Nietzsche parle d'affirmation de la différence sans condition, ou, ce qui revient au même, sans (re)cognition. « *Sous l'image hégélienne du maître, c'est toujours l'esclave qui perce.*⁷ » Le devenir-réactif des forces se présente alors comme le seul devenir accessible à la connaissance de l'homme. « *L'homme n'habite que le côté désolé de la terre.*⁸ » La conscience, ou l'instinct de connaissance, comme force réactive prive donc la vie de ce qu'elle peut de la même manière que Nietzsche, fustigeant le socratisme, déplorait ce primat réducteur de la raison sur l'instinct à partir duquel Dionysos est coupé de ce qu'il peut.

Ainsi les chercheurs de vérité qui par peur de l'obscurité s'imaginent une vie absolue dans l'élaboration du savoir et disent « doux est le connaître », sont déjà vaincus par l'obscurité, sont déjà hors de la vie.⁹

⁶ *Ibid.*, p. 192.

⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁸ *Ibid.*, p. 226.

⁹ Carlo Michelstaedter, *La persuasion et la rhétorique*, Tr. Marilène Raiola, Coll. Philosophie imaginaire, Paris, L'Éclat, 1998, p. 104.

La lumière de la connaissance n'est ainsi nulle autre part que du côté de l'obscurité. *C'est le désastre obscur qui porte la lumière.*¹⁰ La pensée ne s'effectue donc pas dans son lien naturel à la vérité suivant la fameuse intuition de Parménide, mais dépend des forces qui s'en emparent. « *Une théorie de la pensée dépend d'une typologie des forces.*¹¹ » En ce sens, elle est essentiellement un rapport de forces dont la dominante réactive, en dépit d'une reconduction systématique qu'assurent des caractères de conservation et de perpétuation, ne confine cependant pas dans l'inertie. De fait, le nihilisme constitutif de l'homme, tel qu'abordé plus tôt, relève d'une dynamique de forces, donc d'un mouvement qui suppose une progression possible, une marche orientée vers le tragique. L'acheminement des forces réactives est donc susceptible de culminer lorsque leur volonté de puissance négatrice ou volonté de néant, après s'être appliqué à tout, un tout que recoupe les trois concepts génériques de Nietzsche évoqués précédemment, s'en prend directement à la force réactive même. « *La transmutation constitue le nihilisme achevé.*¹² » La négation active constitue le moment de transmutation où la force réactive, coupée de sa volonté de néant, devient une force active. La transmutation de la force explique ainsi le changement de nature qui caractérise le passage du dernier homme au surhomme ou du lion à l'enfant où la négation se transfigure en affirmation. La volonté de puissance comme affirmation est condition du devenir-actif des forces, un devenir qui porte aussi le nom d'éternel retour. La force active est ainsi nécessaire affirmation du devenir et du hasard à partir de quoi l'univocité du multiple ou la notion de différence prend son sens.

¹⁰ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 17.

¹¹ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p. 125.

¹² *Ibid.*, p. 198.

L'éternel retour à la différence et la répétition

Unité intensive du pluralisme, l'univocité est ce qui, à la suite de Nietzsche, octroie au concept de l'éternel retour toute sa couleur deleuzienne. Exposée dans *Différence et répétition*, l'univocité de l'être, ou le caractère univoque de la différence sous la répétition, porte la signature du tragique en ce qu'elle provoque la fin de l'ontologie. Non que l'être, à l'instar de Rosset, soit expressément aboli dans la négation, mais qu'il se réclame du Neutre, relevé en cela par un « *non-être sans négation*¹³ ». L'inscription du pluralisme ou de la multiplicité sous le signe d'un monisme n'implique donc pas la contradiction de l'être, qu'une logique dualiste autoriserait, mais suppose autrement l'impossibilité de sa distinction. La conception de l'éternel retour de Deleuze sera ainsi entièrement dépendante du couple Multiplicité-Un entendu comme surdétermination du couple actif-réactif.

Si le savoir est restriction et appauvrissement de forces actives opérés sous le coup d'une pensée essentiellement réactive, la différence interpelle la pensée active dans son principe co-extensif ou plastique plutôt qu'analytique. Dans sa définition dite classique, c'est-à-dire réactive, la pensée est inscrite dans une relation d'extériorité à un objet qui lui est naturellement accessible. La vérité se présente ainsi pour la pensée réactive sous l'auspice d'une recherche qu'elle est fondamentalement destinée à accomplir. Préside à l'acte de penser l'idée d'une connaturalité entre le sujet et l'objet de la pensée donc l'idée d'une Nature transcendante précédant et soutenant cette activité. « *En somme, l'image dogmatique de la pensée se reconnaît à ceci qu'elle lie dehors et transcendance.*¹⁴ » Dès lors que la pensée est confrontée à « *l'universel effondement*¹⁵ », c'est-à-dire à l'absence de fondement dans l'immanence, le non-lieu de la vérité invalide sa fonction exploratrice et lui restitue sa

¹³ *Id.*, *Différence et répétition*, *op.cit.*, p. 57.

¹⁴ François Zourabichvili, *op.cit.*, p. 9.

¹⁵ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p. 123.

puissance créatrice. Tel que l'exprime l'incontournable commentateur de la philosophie deleuzienne, François Zourabichvili,

*quand la philosophie renonce à fonder, le dehors abjure sa transcendance et devient immanent. Il s'agit donc pour Deleuze d'arriver à affirmer le rapport d'extériorité qui relie la pensée à ce qu'elle pense.*¹⁶

Rejetant la perspective de la transcendance, tout comme celle de son antithèse traditionnelle du chaos, le défi de Deleuze s'articulera dans *Différence et Répétition* comme la périlleuse, et l'attribut est tout désigné, définition d'une pensée immanente sans toutefois la poser en termes explicitement tragiques tel que le fit Rosset. Afin de bien cerner l'interprétation de l'éternel retour selon Deleuze, nous recourons aussi à quelques concepts qui ne sont pas cantonnés à cet ouvrage précis, mais figurent dans la pensée de l'auteur comme éléments-clés de sa compréhension.

En tant que rapport de forces, la pensée voit son activité entièrement et constamment soumise à la violence d'une force extérieure qui la provoque. Dans la philosophie deleuzienne, le principe générateur qui engendre cette mise en rapport des forces, donc tout acte de penser, est la rencontre, ou comme nous la nommerons plus tard, l'évènement. De nature essentiellement hasardeuse, la rencontre n'est en fait que le hasard de la volonté de puissance localisé et baptisé. Elle est effectuation ponctuelle du hasard et se révèle ainsi injustifiable dans son avènement. Forçant le rapport de forces, la rencontre se présente dans l'immanence de son irruption comme ce qui n'est pas encore réductible par la pensée et s'inscrit donc en opposition à tout principe de récoognition. Si « tout ce qui est » pour la pensée découle nécessairement des mécanismes sélectifs et uniformisants de sa force réactive, la rencontre implique pour sa part une pensée dans l'incapacité de reconnaître. La rencontre concerne donc une pensée hors de sa faculté, se situant ainsi, tel que le souligne Paul Ricœur dans la

¹⁶ François Zourabichvili, *op.cit.*, p. 23.

Symbolique du mal, « *aux frontières du pensable* ». La pensée active comme pensée de la rencontre se dit du « Dehors » en ce que son pouvoir réside alors hors d'elle-même, lorsqu'elle est impuissante. Pensée du dehors et dehors de la pensée s'intriquent donc pour ne signifier que l'inaccessibilité de ce qui est à la périphérie. *Le désastre c'est ce qu'on ne peut pas accueillir, sauf comme l'imminence qui gratifie, l'attente du non-pouvoir.*¹⁷

Issue nécessairement du même hasard des forces que la pensée, la chose en tant que telle ne détient pas plus de sens que les forces qui s'en saisissent ne lui en confèrent. Dans sa constitution de forces, la chose recoupe ainsi l'idée de signe, c'est-à-dire de rapport à l'extérieur ou d'ouverture à l'autre. Le signe est la force qui s'empare de la pensée pour l'agir et, en tant que la pensée n'entre en rapport avec des forces qu'au terme de sa sensibilité, nous dirons du signe qu'il est aussi affect. Perpétuellement altéré par la force réactive de la pensée, le signe comme force est coupé de ce qu'il peut et ne résulte de sa représentation que sa face négative. « *Ceux qui portent le négatif ne savent pas ce qu'ils font; ils prennent l'ombre pour la réalité...*¹⁸ » De la même façon, et à l'image du logicien paranoïaque de Rosset,

*l'homme de la représentation, damné ou névrosé, ne perçoit dans la diversité des signes que l'envers rébarbatif qui toujours revient au même – le négatif, le manque.*¹⁹

Introduit dans une pensée qui lui est sensible et dispensé de la représentation qui le subordonne inévitablement à l'identique, le signe est alors porteur d'un nouveau point de vue. En d'autres mots, lorsque sa différence est l'objet d'une affirmation plutôt que d'une négation involontaire et pragmatique qui la dégrade en contradiction, le signe conserve sa puissance active et devient perspective et

¹⁷ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 24.

¹⁸ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p. 78.

¹⁹ François Zourabichvili, *op.cit.*, p. 59.

ouverture sur les autres différences. La capacité de la pensée à être affectée par le signe dans sa différence sans le représenter fait ainsi coïncider la pensée active ou immanente au non-pensé de la pensée. *Ne pas penser; cela, sans retenue, avec excès, dans la fuite panique de la pensée.*²⁰ Quelle est cette pensée qui ne peut même se représenter ce qu'elle est? Quelle est cette pensée de l'immanence qui ne possède *a priori* aucune image? Le rhizome. Pensée sans pensées ou non-pensé de la pensée, le rhizome est l'autre nom de la force active de la pensée qui affirme la multiplicité des différences des signes sans jamais les subsumer sous quelque unité.

*Un rhizome ne commence pas et n'aboutit pas, il est toujours au milieu, entre les choses, un inter-être, intermezzo. L'arbre est filiation, mais le rhizome est alliance, uniquement d'alliance. L'arbre impose le verbe "être", mais le rhizome a pour tissu la conjonction "et... et... et...". Il y a dans cette conjonction assez de force pour déraciner le verbe être.*²¹

Rappelant autrement la croisade de la logique du pire pour la pensée tragique, le rhizome, contrairement au schéma arborescent qui propose un raisonnement conduit et articulé en ramifications (causales), pose l'impossibilité de l'identité et conséquemment le caractère indiscernable de l'être. Il est l'absolument inclusif qui fait de la multiplicité des différences autant d'ouvertures sur les autres plutôt que des termes d'exclusion. La puissance d'un tissu conjonctif ourdi d'une multiplicité de « et », au lieu du caractère fractionnaire du « ou » qui nie toujours en même temps qu'il affirme, est précisément celle de l'affirmation qui porte l'être à sa perte sans le biais de la négation. « *C'est pourquoi le non-être devrait plutôt s'écrire (non)-être, ou mieux encore ?-être.*²² » En tant qu'il dissipe le « non » dans le « et » et, de la même sorte, l'être dans le hasard, le rhizome se fait le synonyme de la pensée tragique. Le tragique de la déchirure d'Hamlet ne serait donc plus « être ou ne pas

²⁰ Maurice Blanchot, *op. cit.*, p. 13.

²¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Coll. Critique, Paris, Ed. de Minuit, 1980. p. 36.

²² *Id.*, *Différence et répétition*, p. 89.

être », mais bien « être et ne pas être », le rhizome résorbant le dilemme existentiel dans la mutation de la conjonction.

Affirmant pleinement la différence dans la rencontre, le rhizome comme pensée active, exprime sa sensibilité comme passivité, c'est-à-dire comme capacité à recevoir le signe sans le digérer ou « *simple réceptivité sans synthèse*²³ ».

*Passif dont rien d'autre ne peut être dit, sinon qu'il interdit toute présence de la pensée, tout pouvoir de conduire la pensée jusqu'à la présence (jusqu'à l'être), sans cependant confiner la pensée en une réserve, un retrait hors de la présence, mais la laissant à proximité, - proximité d'éloignement -*²⁴

L'immédiat de la rencontre qui s'adresse à la passivité de la pensée est ainsi évènement qui se fait à l'extérieur du temps. N'étant seulement recueilli et assimilé dans la pensée après coup, on peut dire de l'évènement qu'il est sans durée et donc éternelle coupure dans le temps. Il fait ainsi du présent de la pensée un toujours déjà passé, s'étant toujours déjà préalablement présenté au non-pensé de la pensée. « *Toute existence est tragique en tant qu'elle est vécue avant d'être pensée.*²⁵ » L'évènement que refuse Rosset est bien évidemment le même que met au premier plan Deleuze, ce dernier acceptant de nommer temporellement ou ponctuellement le hasard là où Rosset refuse de le distinguer dans son foisonnement. Conséquemment, Rosset n'insiste pas sur le caractère fondamentalement « déphasant » de l'évènement pour la pensée évitant de temporaliser le hasard qu'il relègue de façon permanente et inexorable dans l'« imparlé » plutôt que l'« impensé » de la pensée. L'évènement de Deleuze relève donc l'intemporalité de la force active et la distribution du temps qu'elle assure dans la pensée réactive. L'évènement est la césure statique de

²³ *Ibid.*, p. 118.

²⁴ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 57.

²⁵ Clément Rosset, *op.cit.*, p. 60.

l'instant²⁶ qui départit pour la pensée le passé et le présent, respectivement entendu comme avant l'évènement et après l'évènement. Le tragique pourrait prendre forme ici dans la correspondance du présent de la pensée avec l'après de l'évènement. ... *il faudrait pouvoir entendre l'immédiat au passé. Ce qui rend le paradoxe presque insoutenable. C'est ainsi que nous pourrions parler de désastre.*²⁷ La spontanéité indécomposable de l'évènement qui s'effectue hors du temps traduit ainsi la force active de la pensée comme devenir. C'est dans l'incessante éclosion de l'évènement que la pensée devient.

L'évènement est principe de temps en ce qu'il préside à la succession des signes qui marquent chaque nouveau présent. Infatigable metteur en scène du signe, l'évènement fait chaque fois jaillir dans la pensée active un nouveau point de vue qui se confond avec un nouveau présent. L'émergence d'un point de vue dans la pensée qui, inévitablement, est adjoint aux points de vue précédents et les observe, est dit dimension. Chaque nouvel évènement ou rencontre est donc non seulement naissance, mais aussi intensification d'une dimension puisque cette dernière est toujours plus forte des dimensions antérieures avec lesquelles elle est mise en rapport et sur lesquelles elle pose son regard. L'intrication des dimensions les unes avec les autres, qui signe leur double processus de différenciation et d'accroissement, constitue l'essence du « système du pli » deleuzien. Précisons que cette « implication réciproque » des dimensions ne suppose bien évidemment pas une reconnaissance réciproque, mais recoupe plutôt, au même titre que tout rapport de forces actives, la puissance affirmatrice de la différence à l'abri de la réduction identitaire. En tant qu'elle est affirmation et ouverture à la différence, la force active de la dimension se traduit donc en termes de mobilité, c'est-à-dire de capacité à être affectée et à passer dans les autres dimensions.

²⁶ François Zourabichvili, *op.cit.*, p. 74

²⁷ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 44.

Le temps est donc une succession croissante ou intensification de dimensions en ce qu'il met en rapport toujours plus de différences. Or, si le temps est progression, il n'est cependant pas persistance, la seule constance relevée dans l'augmentation des dimensions étant celle de la fracture. Deleuze en appelle ici à la divinité du temps Aïon qui personnifie ce perpétuel fractionnement. Contrairement au dieu Chronos qui représente un présent unitaire dont le passage est assuré dans la continuité, Aïon est le dieu du temps morcelé et du présent vide qui ne laisse en résidu de ses fractures que le passé et le futur. Aïon est le temps de l'évènement qui tranche sans cesse la ligne du temps pour ne laisser qu'une série de fragments ou de différences alignées sans liaison appelée « ligne abstraite ou ligne de fuite ». « *Cette forme du temps, Hölderlin y voyait l'essence du tragique...*²⁸ »

Aïon se fait ainsi le fidèle représentant d'une conception du temps qui scelle les termes de l'éternel retour : la différence et la répétition. Exprimée autrement, l'intensification des dimensions comme temps n'est autre que la différence sous-tendue par le mouvement de la répétition. La répétition est principe de la différence en ce qu'elle est tout à la fois l'assurance de sa pérennité et de sa distinction. En effet, c'est parce que la différence se répète indéfiniment qu'est garantie son existence, et c'est parce qu'elle répète invariablement avec elle et selon elle chaque autre différence qu'elle est en mesure d'exprimer sa singularité. Elle est donc ce qui revient éternellement, mais toujours de façon différenciée échappant ainsi à toute reconnaissance. Le vocabulaire deleuzien réserve d'ailleurs pour l'idée de la différence (ou la différence de l'idée) l'expression *distinct-obscur* qui qualifie chaque différence comme entièrement distincte dans sa singularité, mais aussi absolument indiscernable ou obscure dans l'impossibilité de sa définition. « *Le distinct obscur est l'ivresse, l'étourdissement proprement philosophique ou l'Idée dionysiaque.*²⁹ » « Le dispar distinct-obscur » qualifiera donc ce point de contact indiscernable où les

²⁸ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p. 118.

²⁹ *Ibid.*, p. 276.

différences passent l'une dans l'autre comme autant de points de vue dont il est impossible de distinguer le passage, ou encore comme différences « *différenciées sans être différenciées*³⁰ ».

L'éternel retour exprime donc l'infinie répétition de la différence dont la multiplicité ne saurait être contrainte par la tutelle de quelque identité.

Il (l'éternel retour) se dit d'un monde dont le fond même est la différence, ou tout repose sur des disparités, des différences de différences qui se répercutent à l'infini (le monde de l'intensité).³¹

La multiplicité des différences se pose comme l'hétérogénéité fondamentale que ne peut réduire aucune unité et se présente ainsi sous la formule [n-1], c'est-à-dire multiplicité soustraite au joug englobant de l'Un ou encore grandeur intensive qui refuse toute représentation de totalité. Une formule que Deleuze, empruntant les termes de la critique nietzschéenne, désigne de manière discursive sous les deux axiomes : « 1) *Rien n'existe en dehors du tout* 2) *Il n'y a pas de tout*³² ». En somme, les différences présentées dans l'éternel retour qui révoquent toute identité ne peuvent être dites que de la répétition. En effet, la répétition s'exprime comme l'être de la différence puisque c'est elle qui assume sa perpétuation. L'identité, ou le Même, n'appartient donc pas à la différence, mais bien à la répétition comme principe producteur de la multiplicité. La seule constante de l'éternel retour se présente ainsi comme le retour même.

Avec l'éternel retour, Nietzsche ne voulait pas dire autre chose.... Revenir est l'être, mais seulement l'être du devenir. L'éternel retour ne fait pas revenir « le même », mais le revenir constitue le seul Même de ce qui devient.³³

³⁰ *Idem.*

³¹ *Ibid.*, p. 311.

³² *Id.*, *Nietzsche et la philosophie*, p. 26.

³³ *Id.*, *Différence et répétition*, p. 59.

Le type de la répétition constitue le coeur même de l'éternel retour comme mouvement ou rythme du devenir. Loin de la répétition cyclique, ou rengaine, qui traduit un retour du Même, la répétition de l'éternel retour est celle qui répète sans jamais *se* répéter et dont le (re)pli est ouverture à l'autre plutôt que fermeture sur soi. À la figure de l'ouoboros est ainsi substituée celle du perpétuel fractionnement de la ligne de fuite qui, selon l'inspiration bergsonienne, « ne se divise pas sans changer de nature ». La répétition de l'éternel retour, c'est-à-dire la répétition différentielle, s'oppose donc tout autant à la théorie platonicienne de la réminiscence de l'âme qui fixe un terme même et premier à la source de toute pensée, soit les Idées, et résume essentiellement sa faculté à un exercice de reconnaissance. La répétition différentielle ne suppose aucun Même qui ne peut être rapporté à autre chose qu'au seul mouvement de la répétition et ne se réclame non pas d'une transcendance, mais bien du principe de rencontre radicale. « *Renverser le platonisme signifie ceci : dénier le primat d'un original sur la copie, d'un modèle sur l'image.*³⁴ » La pensée ne se trouve donc pas dans l'action de la reconnaissance du Même mais bien dans la passivité de la réception de la différence.

*Dans la répétition différentielle, tout se renouvelle, mais aussi tout se perd à jamais avant d'avoir été pensé. C'est en quoi la différence est le tragique même en qu'elle porte en elle la raison du non-interprétable, c'est-à-dire le principe de silence.*³⁵

³⁴ *Ibid.*, p. 92.

³⁵ Clément Rosset, *op.cit.*, p. 69.

Sujet tragique – Sujet larvaire

Contrairement à Platon qui pose un être connaissant tendu vers les essences des Idées ou marchant vers la sortie de la caverne, l'éternel retour ne réserve pour le « sujet » de la pensée que la contemplation. Si, d'une part, la répétition différentielle prive la pensée de toute transcendance nécessaire à l'activité de reconnaissance, Deleuze refuse, d'autre part, de l'abandonner à la domination chaotique et inconsistante des forces actives. Le défi deleuzien d'affirmer la pensée immanente se double donc inévitablement de la problématique de la définition de son sujet.

La contemplation est le propre et la condition de tout sujet de pensée face à la répétition différentielle. En effet, la contemplation (nous serions tenté de la dire apollinienne) pour une pensée est essentiellement principe de subsistance du sujet en ce qu'elle opère la contraction d'éléments dans la répétition pour permettre son action, ou plutôt sa réaction. C'est en contractant des signes (ou différences) que la pensée est en moyen de fonder un *territoire* d'assise, c'est-à-dire d'établir une habitude. « *L'habitude dans son essence est contraction.*³⁶ » Ainsi, l'habitude, en ce qu'elle consiste à soutirer une différence de son système d'implication, donne tout son sens à l'expression *prendre un pli*. En dégageant et conservant constamment la différence de la répétition, donc en établissant sans cesse de nouvelles habitudes où il peut (se) camper, le sujet de la pensée s'articule lui-même comme habitude contemplative.

La contemplation-contraction, que l'on nomme autrement synthèse passive, constitue de la même façon la condition du temps présent de la pensée. En contractant des signes, la pensée contracte une habitude qui forme le présent vivant³⁷ de la pensée. En résumé, la synthèse passive, en tant qu'elle instaure une habitude,

³⁶ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p. 101.

³⁷ *Ibid.*, p. 105.

procure un *milieu* à la pensée où son sujet peut *actuellement* agir. C'est pourquoi « *le cogito deleuzien est un « "J'habite" ou "Je prétends" (à ce que je contracte)*³⁸ ». Le milieu comme présent de la pensée est en fait une synthèse du temps puisqu'il comporte aussi « *le passé et le futur comme dimensions de ce présent*³⁹ ». Il porte en lui tant les milieux passés de la pensée que les attentes inspirées du temps présent qui sont tendues vers le futur et le dessinent par anticipation.

Désignant à la fois le milieu et le présent de la pensée, la synthèse passive est donc productrice de l'espace-temps où réside son sujet. Cet espace-temps, ou le milieu d'une pensée déduit de la contraction de signes, est le point de vue. Il est la force de la pensée qui précède toujours la rencontre d'un nouveau signe. La mobilité d'une pensée est ainsi définie par la capacité de ses points de vue (ou la sensibilité de ses forces) à passer, via la rencontre du signe ou l'évènement, à travers et vers d'autres points de vue.

Le sujet de la pensée qui habite le milieu ou qui porte le point de vue produit par la synthèse passive constitue le moi. Occupant des milieux, le moi se dit donc uniquement du résultat d'une contraction opérée par la pensée. Il est ainsi tributaire de la synthèse passive en ce qu'il se confond avec le milieu où il persiste. Autrement dit, le moi est l'habitude même. « *Il y a moi dès que s'établit quelque part une contemplation furtive, dès que fonctionne quelque part une machine à contracter...*⁴⁰ » C'est aussi parce que le moi ne se dit que du milieu que l'on peut parler de tragique ou de tragique de la pensée. C'est dans la distance de la contemplation et de la contraction ou de la passivité et de la synthèse que s'immisce le tragique. L'évènement qui accule la pensée à la contemplation est toujours le bris d'un ancien milieu qui sera substitué par un nouveau.

³⁸ François Zourabichvili, *op.cit.*, p. 71.

³⁹ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p. 105.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 107.

Nous sommes des habitudes contemplatives, mais nos contemplations sont entre deux milieux, là où quelque chose devient sensible... L'évènement est toujours au milieu, et nous n'apparaissions comme des choses que dans sa retombée.⁴¹

La rencontre du signe dans la passivité de la contemplation, qui force le passage d'une habitude à une autre, fractionne ainsi tout autant le moi qui ne loge que dans l'habitude. Cette pensée qui s'opère toujours au milieu et hors du temps, que l'on nommait plus tôt rhizome, laisse le moi dans la posture de la ligne de fuite qui toujours se morcelle suivant le rythme des signes. Confronté à l'éternel retour de la différence, le moi ne perdure qu'en tant qu'il change constamment de nature, au gré des milieux qui se succèdent sans se ressembler. Le sujet de la pensée est ainsi toujours écarté, au double sens de l'éclatement et de la perte, toujours dans la distance de lui-même; un lui-même qui laisse entendre encore trop d'unité. « *Les moi sont des sujets larvaires.*⁴² » S'il est un sujet de la pensée, il est donc sujet du devenir puisqu'il ne procède que d'une perpétuelle mutation.

En un sens le « moi » ne se perd pas parce qu'il ne s'appartient pas. Il n'est donc que comme non-appartenant à soi, et donc comme toujours déjà perdu.⁴³

Le moi est celui de la discontinuité qui laisse dans le Je de la conscience une fêlure qui le traverse entier. « *Cogito pour un moi dissous.*⁴⁴ » La matière disloquée du moi comme fondation de l'identité ne permet donc pas le fondement du Je. En effet, le Je comme identité du moi, est de la même façon fractionné par la différence qui revient toujours. Le Je ne peut donc pas se dire de l'identique, mais bien du multiple puisqu'il est constamment appelé à changer de nature dans la rencontre du signe. Ainsi, le Je se pense toujours alors que sa pensée est déjà impliquée dans un

⁴¹ François Zourabichvili, *op.cit.*, p. 97.

⁴² Gilles Deleuze, *op.cit.*, p. 107.

⁴³ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 105.

⁴⁴ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p. 4.

nouveau rapport de forces qui le révoque. Ou encore, l'évènement a toujours déjà commandé la contraction d'une nouvelle habitude où le Je ne se reconnaît pas puisqu'il est tributaire de l'habitude où il se trouve déjà. « *Je* » *meurs avant d'être né*.⁴⁵ Il s'en suit que le Je se pense toujours au passé alors que sa pensée est toujours déjà absorbée dans le présent de l'évènement. Le Je est donc toujours un autre, déporté dans une autre nature par le signe, au moment même où il se pense; le fameux « Je est un autre ». « ...le sujet est toujours au passé, il s'identifie à ce qu'il cesse d'être en devenant un autre, et plutôt que "Je suis" le cogito s'énonce "J'étais".⁴⁶ » Le tragique est bel et bien une destitution du cogito où le Je n'est plus, comme le rappelle Deleuze, cause de la pensée, mais effet de celle-ci. Il ne domine pas la pensée mais subsiste dans les milieux que provoquent les évènements en elle.

*La grande découverte de la philosophie de Nietzsche, sous le nom de volonté de puissance ou de monde dionysiaque, celle qui marque sa rupture avec Schopenhauer, est celle-ci : sans doute le Je et le moi doivent être dépassés dans un abîme indifférencié.*⁴⁷

La fracture du moi et du Je se présente ultimement comme l'actualisation du mode d'individuation propre au plan d'immanence. L'individualité se définit ici comme le proprement divisible puisqu'elle est déduite du multiple de la différence indifférenciée. Une individuation qui ne se réclame pas de la permanence et de l'identité d'un sujet se dit dans le vocabulaire deleuzien *heccité*. Elle est l'expression de l'individualité formée de la rencontre. C'est en effet par la rencontre que la différence engendre l'individuation qui n'est subsumée par aucun sujet. Zourabichvili parle à ce propos de double individuation, au sens où chaque individuation d'objet (ou de différence) est inséparable de l'individuation d'un sujet. Il en découle que la différence précède toujours le sujet et que celui-ci, du fait de leur rencontre répétée, ne

⁴⁵ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 157.

⁴⁶ François Zourabichvili, *op.cit.*, p. 102.

⁴⁷ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p. 332.

peut se conjuguer à la première personne. Deleuze fait ainsi référence à un « *monde d'individuations impersonnelles et de singularités pré-individuelles*⁴⁸ ».

Se situe là, dans le facteur individuant de la différence, l'impossibilité de l'expérience du tragique et la principale tare de *La naissance de la tragédie*. L'expérience dionysiaque présentée initialement par Nietzsche est celle du sujet apollinien face au néant. L'individu est ici entier et premier par rapport à l'abîme qui s'ouvre sous ses pieds et qu'il expérimente dans la transe musicale. Le *principium individuationis* est toujours réalisée *a priori* et est dissout après coup dans la confrontation du Rien.

*On le voit encore chez Schelling, chez Schopenhauer, ou même dans le premier Dionysos, celui de la Naissance de la tragédie : leur sans fond ne supporte pas la différence.*⁴⁹

Si le tragique est de l'ordre de l'expérience, c'est en tant que l'individu tient de l'indivisibilité et la précède. Le néant méconnaît le chaos des forces indifférenciées qui constitue la trame de l'individuation. « *Que le sans fond soit sans différence, alors qu'il en fourmille, c'est l'illusion limite...*⁵⁰ » L'indifférenciation de l'individu n'est pas seconde, mais première. C'est encore une erreur de la représentation que d'avoir préservé la stabilité constitutive du sujet, trait qui sera corrigé plus tard dans l'oeuvre de Nietzsche tel que nous l'avons souligné plus tôt. Une méprise semblable marque la position rossettienne qui, bien qu'elle substitue à l'expérience du délire dionysiaque l'exercice de la logique comme condition d'accès au tragique, pose l'antériorité de la connaissance tragique du sujet et la persistance de la logique du pire lancée à sa poursuite.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 355.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 354.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 355.

Le fait de disparaître n'est précisément pas un fait, un évènement, cela n'arrive pas, non seulement parce que – il y va de la supposition même – il n'y a pas de « je » pour en subir l'expérience, mais parce qu'il ne saurait y en avoir une expérience, si le désastre a toujours lieu après avoir eu lieu.⁵¹

Le tragique n'est donc pas l'expérience personnelle du néant, mais celle, impersonnelle, de l'éternel retour. C'est toujours autre que Je reçoit la différence expliquant ainsi l'impossibilité d'en faire l'épreuve subjectivement. Par conséquent, l'affirmation du tragique ou de l'éternel retour se traduit avant tout comme ouverture à l'autre, en tant qu'il me précède toujours dans ma pensée. Elle est nécessairement affirmation de la différence et, du même ressort, de tout ce qui ne relève pas de *ma* connaissance. Affirmer l'autre que Je sera et où il ne sera plus, porte donc une promesse d'accueil inconditionnelle à l'intention du futur. *« Above all, it is a decision to welcome the unknown future.⁵² »* Le tragique est l'approbation de l'avenir comme le différent même et ce qui n'appartient pas au sujet. Le disciple de Dionysos est celui qui affirme l'autre qui prendra sa place en l'excluant. *« Donner un sens indépendant au futur abouti à l'affirmation paradoxale d'une nouvelle cohérence, ou chao-errance, qui exclut celle du sujet qui l'affirme.⁵³ »*

Voilà aussi pourquoi le tragique est nécessairement teinté de l'instinct de mort. Si Rosset liait l'état de mort au nivellement des compositions hasardeuses, niant ainsi la spécificité de la vie, Deleuze parle tout autrement du souffle de Thanatos comme corollaire obligé de l'héccéité. *« ...la mort a une tout autre figure, cette fois dans les facteurs individuant qui dissolvent le moi.⁵⁴ »* La récupération de la pulsion de mort d'inspiration freudienne sert ainsi la définition de l'individualisation réalisée dans un champ immanent. Si l'héccéité est à l'image du rhizome, la prolifération de la conjonction « et » n'est pas l'indice d'une plus grande étendue de la vie du sujet, mais

⁵¹ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 50.

⁵² Joshua Foa Dienstag, *op.cit.*, p. 933.

⁵³ François Zourabichvili, *op.cit.*, p. 73.

⁵⁴ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p. 333.

plutôt de l'hétérogénéité radicale qui la divise. La vie, comme permanence du sujet, n'est donc pas ce qui est absent, mais ce qui est essentiellement *problématique* dans sa présence. L'affirmateur tragique, qui affirme absolument le devenir, affirme toujours sa propre mort en tant que l'autre qui surgit éternellement dans l'avenir est la perpétuelle négation de sa pérennité. L'instinct de mort du penseur tragique, c'est la rupture brutale de l'impression d'éternité qui réside en chaque présent de la pensée. C'est l'affirmation de la différence dans sa force active alors qu'elle met perpétuellement et simultanément fin au présent et au sujet qui s'y fondait.

*C'est dans la passivité du mourir par laquelle un moi qui n'est plus moi répond de l'illimité du désastre, cela dont nul présent ne se souvient.*⁵⁵

Si le sujet est ce qui meurt sans cesse, l'affirmation de l'avenir relève inévitablement de la croyance. Le tragique comme pensée de l'immanence soulève aussi chez Deleuze l'inéluctable problème de ses conditions d'affirmation. Comment soutenir au sein du devenir la permanence de son affirmation? Sous quelles exigences peut-on parler d'une affirmation de l'éternel retour? Est-il possible de maintenir une telle croyance en l'avenir? La condition d'une affirmation de la répétition différentielle serait celle de la réaffirmation. Si l'impermanence du sujet ne peut soutenir l'être de l'affirmation, elle ne peut donc pas cheminer de principe à conséquence mais bien d'acte en acte et doit donc se rejouer entièrement à chaque fois⁵⁶. L'affirmation du hasard est ainsi pertinemment illustrée par l'allégorie du « lancer de dés ». Le coup de dés que Deleuze qualifie « numériquement un et formellement multiple » affirme le hasard en tant qu'il implique chaque coup de dés lancé pour chaque nouvelle différence. Il est la figure qui permet d'affirmer « d'un coup » tout le hasard à partir du hasard.

⁵⁵ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 29.

⁵⁶ François Zourabichvili, *op.cit.*, p. 62.

Reprenant la fatidique question nietzschéenne; Mais *qui* joue de ces dés? Ce n'est ni le chameau, ni le lion, mais bien l'enfant. Deleuze explique que l'homme, contrairement à l'enfant, est celui qui ne sait pas jouer et dont la qualité d'affirmation ne vise qu'à réduire et simplifier le hasard en un retour du même. Si l'homme affirme le hasard, ce n'est jamais sans induire une attente quant au résultat du prochain coup de dés. L'affirmation n'est donc toujours que partielle et implique le possible défaut de la combinaison escomptée. « *Le caractère préétabli de la règle qui fragmente a pour corrélat la condition par défaut dans le joueur, qui ne sait quel fragment sortira.*⁵⁷ » Le pouvoir de représentation de l'homme s'oppose ainsi à l'innocence de l'enfant qui, libre d'expectatives, affirme intégralement le hasard et gagne à chaque coup. L'affirmation tragique est donc bien celle de l'innocence qui puise le plus haut point de sa puissance dans l'impuissance de son sujet. Le tragique : pouvoir du non-pouvoir.

C'est précisément ce que Nietzsche entendait pas volonté de puissance : cette impérative transmutation qui prend pour objet l'impuissance elle-même (sois lâche, paresseux, obéissant si tu veux! Pourvu que...) – ce coup de dés capable d'affirmer tout le hasard...⁵⁸

Réside là, dans la puissance de l'impuissance, l'essentiel du message de la philosophie deleuzienne et de celle du tragique. L'autre, comme ce qui ne se pense pas mais toujours questionne la pensée depuis le dehors, qui ne se dit pas mais parle constamment depuis le silence, résumera ultimement la joie tragique à l'absence dont elle tire sa source. Il est là le coup de dés, l'affirmation du tragique, dans la joie invariable et injustifiable pour cet autre qui prend incessamment ma place et me violente.

Que tout soit si compliqué, que Je soit un autre, que quelque chose d'autre pense en nous dans une agression qui est celle de la pensée, dans une multiplication qui est celle des corps, dans une violence qui est celle du langage, c'est là le joyeux message.⁵⁹

⁵⁷ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p. 152.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 258.

⁵⁹ *Id.*, *Logique du sens*; cité dans François Zourabichvili, *op.cit.*, p. 114.

Conclusion

Tous hérauts de ce même « joyeux message », les présents auteurs (du) tragique(s) auront exposé, au demeurant, le succès variable de sa périlleuse livraison. En tant qu'il est radicale ouverture à l'autre, le tragique donne son nom à l'impuissance de la représentation et dissipe par là toute prétention de sa connaissance. Exigeant pour son rapprochement la conception de nouvelles voies, le tragique discrimine ainsi ses prétendants selon des critères d'innovation et de rythme. L'impératif de créativité qu'oblige le tragique distingue donc ceux qui tentent de le faire *prendre sens* de ceux qui parviennent mieux à le faire *prendre corps*. La dichotomie se lit clairement entre les partisans de la représentation qui, figeant *une* image du mouvement, le réduisent et l'échappent et ceux qui, se faisant eux-mêmes mouvement, aspirent à l'épouser intégralement¹. Nous observons de la même façon la distance irréconciliable qui sépare d'une part les théoriciens que sont le jeune Nietzsche et Rosset et d'autre part, les praticiens (compris ici dans son acception première de pratique d'un art) tels Blanchot, Deleuze et, bien sûr, Nietzsche le dionysiaque. « *Nous philosophes de l'au-delà – de l'au-delà du bien et du mal, s'il vous plaît! – qui sommes en réalité des interprètes et des augures pleins d'astuces...*² »

Apathie et ivresse chez le jeune Nietzsche ou semblablement état de mort et jubilation chez Rosset, le tragique de *La naissance de la tragédie* et de *La logique du pire* se dérobe définitivement à sa mise en scène puisque son affect constitutif y est nommé plutôt qu'éprouvé. La représentation de l'affect est foncièrement inapte à

¹ Dilemme qui apparaît ici comme la récupération philosophique du principe d'indétermination d'Heisenberg selon lequel la mesure de la position et de la vitesse d'une particule en mouvement ne saurait être simultanée. De même, la représentation donne-t-elle cette image du tragique, vision nécessairement statique, qui évacue conséquemment le rythme dont il tient son essence.

² Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*; cité dans Jean Garnier, *op.cit.*, p. 79.

rejoindre un tragique mouvant qui ne permet de connaissance que celle octroyée par sa condition.

À reprendre l'allégorie des divinités grecques, nous pouvons dire de la philosophie du tragique qu'elle n'est autre que la consécration de la victoire de la puissance apollinienne. Bien que mais aussi parce que y est faite la promotion de l'expérience, les ouvrages du jeune Nietzsche et de Rosset font d'Apollon le catalyseur indispensable de la vérité dionysiaque. La trame dramatique du théâtre grec ou le recours à la logique sont autant de médiations qui, en tant que forces réactives, ne peuvent toujours que couper Dionysos de ce qu'il peut, en donner l'ombre, et donc briser la promesse de son savoir.

[Le désastre] n'arrive pas, de sorte que je n'en arrive même pas à cette pensée, sauf sans savoir, sans l'appropriation d'un savoir.³

L'abandon de l'approche épistémologique du tragique pour celle, créatrice, de l'esthétique, implique dès lors un affect non plus défini mais interpellé et s'engage davantage vers l'expérience que réclame mais exclut la théorie. « *Le mot ne contient qu'une image, d'où procède le concept, explique Nietzsche, ainsi la pensée algébrise sur des grandeurs artistiques.⁴* » L'art du fragment, de la poésie ou celle, exceptionnelle, de la philosophie deleuzienne, s'articule comme puissance mimétique du tragique en ce qu'il recoupe les mêmes caractères de fécondité, de fluidité et de perte du sujet. En somme, là où la représentation ne peut s'adresser que comme fixité à la pensée, l'art comme rythme sollicite directement l'affect (celle de la force préciserait Deleuze) et embrasse *une fois pour toutes* le mouvement tragique.

³ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 13.

⁴ Friedrich Nietzsche, *op.cit.*, p. 161.

Pour ces auteurs tragiques, jamais la rencontre n'est même imaginable entre Apollon et Dionysos qui s'opposent jusqu'à se révoquer. Aussi, l'art est-il dans cette distance des dieux, ou encore, si l'on ne veut le priver de sa divinité, est-il plutôt au plus près de Aïon écartelé dans sa discontinuité. « ... *l'art, qui ne représente pas le monde, ... le fait disjoncter, par préceptes, par affects.*⁵ »

L'expérience du tragique comme rythme aura avant tout posé le problème de son assise ontologique; *le danger de l'énigme du rythme*⁶ invoqué par Blanchot. La persistance de l'être est en effet au coeur du tragique comme ce qui inquiète la philosophie et en appelle à l'art. « *Pour pouvoir penser et conclure, il est nécessaire d'admettre l'existence de l'être*⁷ », rappelle encore Nietzsche. Ainsi, la représentation du tragique, et par extension le *vouloir-dire* qui la subordonne, implique-t-elle toujours la détermination première du sujet. La possibilité de la dilacération dionysiaque du *principium individuationis* ou l'exercice de la logique du pire reposent en effet sur la priorité de l'être sur le tragique. Mais davantage, si l'être est posé explicitement dans la théorie comme ce qui souffre le tragique, il est aussi toujours déjà posé implicitement dans la position de l'auteur qui le fonde. La prémisse selon laquelle le sujet préexiste le tragique n'est autre qu'inférence d'un auteur appliqué à sa représentation.

... nous croyons au « moi », au moi en tant qu'être, au moi en tant que substance, et nous projetons la croyance, la substance du moi sur toutes les choses...⁸

L'affirmation de l'identité de l'être devant le mouvement tragique, ou le devenir, apparaît donc comme un effet de la représentation où préside toujours déjà le sujet. « *Car le sujet en tant qu'il parle, imagine qu'il est Sujet absolu. Tout chose dite*

⁵ François Zourabichvili, *op.cit.*, p. 101.

⁶ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 14.

⁷ Friedrich Nietzsche, *op.cit.*, p. 158.

⁸ Friedrich Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*; cité dans Jean Garnier, *op.cit.*, p. 44.

*a un Sujet qui imagine qu'il est absolu.*⁹ » Somme toute, le *vouloir-dire* le tragique recèle inévitablement cette conviction de la possibilité de sa connaissance, donc de sa possible révélation à un sujet; vérité qui est *ipso facto* réfléchi dans la théorie. La corrélation du *vouloir-dire* et de la représentation signe ici une fois de plus l'interdépendance du rapport de l'intention et de la forme.

*Écrire est évidemment sans importance, il n'importe pas d'écrire. C'est à partir de là que le rapport à l'écriture se décide.*¹⁰ nous disait plus tôt Blanchot.

En dernière analyse, nous pourrions dire des auteurs du tragique qu'ils rejoignent le pessimisme sur le terrain de la certitude ontologique. Pessimistes, les auteurs du tragique préservent l'intégrité de l'être qu'ils maintiennent à l'abri du non-sens observé du monde. Penseurs pessimistes et du tragique partagent ainsi cette même intention, à la fois moteur et erreur de leur philosophie, qui fonde paradoxalement la cohérence de leur individualité comme exceptionnelle incohérence de l'absurdité du monde. La pensée tragique, pour la grandeur de l'« âme allemande », ou encore pour l'avantage psychanalytique de son passage à la parole, présente en outre cette propension téléologique et morale qui souligne derechef sa filiation au pessimisme. Si, donnant par là raison à Rosset, le tragique est inconciliable avec la justification qui la réduit en puissance, la finalité annoncée de ses panégyristes les écarte définitivement de son esprit. En résumé, la nature pessimiste, donc non tragique, de la pensée du jeune Nietzsche et de Rosset, relève d'une évacuation *a posteriori* de l'être que le tragique commande toujours *a priori*.

*Cette pensée [tragique] ne se constitue pas d'abord pour s'effacer ensuite : elle vit de l'effacement qui la constitue et, vivante, elle ne se maintient que par cette mort antécédente de la pensée qui la traverse de part en part.*¹¹

⁹ Carlo Michelstaedter, *Appendices critiques à La persuasion et la rhétorique*, *op.cit.*, p. 3.

¹⁰ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 27.

¹¹ Claude Lévesque, *op. cit.*, p. 26.

La philosophie du tragique, si elle porte nécessairement la tare de son sujet, possède toujours malgré tout un pouvoir d'instruction, que nous dirons, par la négative. *Le discours sur la passivité la trahit nécessairement, mais peut ressaisir certains des traits par lesquels il est infidèle.*¹² En effet, *La naissance de la tragédie* tout comme *La logique du pire* – et plus spécialement *La logique du pire* qui n'a pas eu le brio, pour aborder l'inconsistance de son objet, de recourir à la puissance allégorique d'interprètes – contiennent nombre d'apories et d'incohérences qui sont autant d'indications préventives pour la poursuite du tragique.

Se faire tragique pour *connaître* le tragique, c'est autrement tout abolir de la transcendance, et partant l'être, qui est son véritable adversaire. Méconnaissant les limites de la logique et du langage, l'art désarticule les oppositions classiques figées dans la négation par la dialectique pour incarner ainsi cet autre de l'être; le mouvement. « *Sans doute le négatif est-il la meilleure façon de représenter le mouvement, mais justement de le représenter et non de le faire.*¹³ » Artisan du mouvement, l'artiste seul serait tragique; seul à délayer l'être dans le devenir, seul à marier perdition et création. Si Nietzsche « *donne raison aux artistes plutôt qu'aux philosophes*¹⁴ », c'est bien parce que, forts d'avoir réalisé le *selbstaufhebung* (autodépassement de soi), ils savent s'abolir dans et pour la révélation du devenir.

*Le devenir en tant qu'invention, vouloir, abnégation, triomphe remporté sur soi-même : pas de sujet, mais une activité, une inventivité créatrice, ni « causes » ni « effets ».*¹⁵

Lui-même mouvement, dissout en lui, le sujet n'est plus cette persistance contradictoire dont ne peut faire l'économie la philosophie du tragique, mais cette instance problématique qui tout à la fois valide et menace la philosophie tragique.

¹² Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 31.

¹³ François Zourabichvili, *op.cit.*, p. 58.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*; cité dans Jean Garnier, *op.cit.*, p. 106.

¹⁵ *Ibid.*, p. 73.

Appelée à l'art, la philosophie tragique, en un insoutenable équilibre, intenable et insupportable, se déploie sur le mince fil tranchant qui sépare la pensée de son sujet.

Écrire esthétiquement le tragique, dépassé de soi, dans l'absence du moi, exige donc de la philosophie la plus extrême tension de son sujet vers sa perte, la passivité.

S'il y a un rapport entre écriture et passivité, c'est que l'un et l'autre supposent l'effacement, l'exténuation du sujet.¹⁶

La passivité, ou la force active dont parlent Nietzsche et Deleuze, constitue cette pensée hors pensée à laquelle s'adresse l'Autre du Dehors. Elle est cet endroit sans lieu, ce temps sans durée, en fait cet état sans sujet, où se produit la rencontre de l'Autre qui interrompt la pensée et rompt violemment son unité. Elle se dit l'exigence comme la limite du désir insatiable de la philosophie tragique de penser son autre, de penser l'Autre qui l'exclut toujours. Car la rencontre de l'Autre, éternellement répétée, ouvre autant de brèches dans la pensée dont la béance ne permet pas à cette dernière de se retrouver de l'autre côté et de retenir l'idée de son passage. L'Autre, comme ce qui est extérieur à la pensée, à la connaissance et, *a fortiori*, comme ce qui éclaire inexorablement son sans-fond, ne cesse donc de reconduire l'ambition et le péril de la philosophie tragique.

Ce terrorisme "épistémologique" n'empêchera jamais celui qui tente d'excéder la philosophie de risquer son destin en s'abandonnant à cette passion sans objet qui parvient et dépossède tout sujet...¹⁷

Passion sans objet, la philosophie tragique est-elle donc ce qui est appelé à substituer à la représentation de l'objet, objet précisément absent, l'expérience seule de sa passion. Or, si le tragique est *effacement du sujet*, il s'ensuit que son expérience

¹⁶ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 29.

¹⁷ Claude Lévesque, *op.cit.*, p. 233.

se définira paradoxalement comme ce qui ne peut être expérimenté. « *Peut-on encore parler d'expérience ? N'ouvrant sur aucune présence ni aucune continuité, cette expérience est l'épreuve de l'impossibilité de l'expérience.*¹⁸ » Passion sans objet, mais aussi donc sans sujet. En substance, on dira de l'expérience, que l'étymologie désigne encore comme acquisition de connaissance, qu'elle s'adjoint au tragique pour devenir cet acquis de la connaissance de l'impossibilité de la connaissance, l'expérience de la non-expérience : l'expérience-limite.

*Nous sentons qu'il ne saurait y avoir expérience du désastre, l'entendrions-nous comme expérience-limite. C'est là un de ses traits : il destitue toute expérience, il lui retire l'autorité, il veille seulement quand la nuit veille et ne surveille.*¹⁹

L'expérience-limite du tragique n'est en fait autre que le pléonasme qui annonce une fois de plus l'impossible réconciliation de la pensée et du sujet. Toujours hors sujet, le tragique est bien ce qui commande (sans qu'elle puisse être commandée) l'abandon à la passion, de telle sorte qu'il pourrait bien être ce que l'on ne peut « *connaître sans périr*²⁰ ». La philosophie tragique devient-elle cette expérience de la limite comme le terme extrême vers lequel elle ne peut que tendre et au-delà duquel elle n'est plus; l'expérience au plus près de la non-expérience.

Voilà encore pourquoi refusons-nous (et refusera-t-on toujours) de consacrer la réussite d'aucune des tentatives de l'écriture du tragique, tout *pleines d'astuces* qu'elles soient. « *Quelles que soient les ruses et les stratégies que l'on emprunte, il demeure (mais qui : il?) toujours hors site, hors temps, hors ligne et hors langage.*²¹ » Réitérant ce rien qui se faisait pour nous pauvre barème, la philosophie tragique est une fois de plus rapportée à cette éternelle quête asymptotique tendue vers l'absence comme son point de fuite. Se limiter à la qualité des moyens d'une philosophie sans

¹⁸ *Ibid.*, p. 32.

¹⁹ Maurice Blanchot, *op. cit.*, p. 85.

²⁰ Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*; cité dans Jean Garnier, *op.cit.*, p. 48.

²¹ Claude Lévesque, *op.cit.*, p. 32.

fin, refusant de proclamer le succès d'aucun d'eux, c'est ainsi éviter de rétablir toute vérité, ou toute transcendance qui s'inscrirait à l'encontre de l'esprit tragique. Écrire le tragique, réussir à le dire, c'est toujours déjà le trahir et échouer. « *Les moyens d'expression du langage sont inutilisables pour dire le "devenir"*²² . »

Si le tragique est ce qui ne peut être saisi, sûrement est-il aussi ce qui ne peut être soutenu, ne se trouvant hors pensée ni la possibilité de le dire ni la capacité de le maintenir. La condition du rapport à l'Autre, de l'accès au devenir-actif des forces où la pleine affirmation, l'affirmation tragique, suppose la permanence de l'ouverture à la Différence demeure l'interrogation que soulève ultimement toute pratique du tragique. Comment se faire Surhomme? Question qu'aura illustrée encore le mieux le coup de dés; ce « *jeu pour nous le plus difficile à comprendre, impossible à manier dans le monde de la représentation.*²³ » Mais quel coup de dés demandera encore Deleuze qui en a dénombré deux types? Le premier type de coup de dés, humain, celui du parieur, sera toujours assorti de l'escompte du résultat. Négateur du hasard, donc non-tragique, le lancer humain, en raison de l'expectative qui le précède, implique inéluctablement la possibilité de l'échec de son issu. Soumis au principe d'identité, sous-entendant la discordance des hypothèses et des conclusions, ce premier lancer est ainsi toujours potentiel déception et s'inscrit donc dans un rapport moral. Si ce premier coup de dés est dit humain, c'est parce que son hasard, le hasard événementiel dont parlait Rosset, postérieur et localisé, suppose une nature, donc se double d'une attente, dont le démenti est synonyme de malheur.

*Jugés par notre raison, les coups de dés malheureux sont bien loin de la règle générale... et le mot "coups de dés malheureux" représente lui-même un anthropomorphisme qui inclut un blâme.*²⁴

²² Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*; cité dans Jean Garnier, *op.cit.*, p. 76.

²³ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p. 362.

²⁴ Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*; cité dans Jean Garnier, *op.cit.*, p. 84.

Loin de toute règle générale, le coup de dés idéal, ou divin, opposera l'humain en tant qu'il est libéré de tout désir propre au sujet. Affirmer le hasard intégralement, faire de chaque coup de dés un coup gagnant, exige du sujet qu'il s'abolisse à chaque fois, chacune de ses pensées représentant autant d'expectatives quant au prochain lancer. Le coup de dés divin est effectivement celui qui se joue dans les fractures, celui du Je fêlé qui ne permet aucune continuité, c'est-à-dire aucune identité, laissant le moi dans le même état de fractionnement. Nous dirons donc que le hasard fêté est nécessairement le fait d'un sujet fêlé. Rempporter chaque coup de dés passe ainsi par l'accueil absolu de l'Autre qui destitue le Je, se laissant absolument questionner par lui comme l'impératif de la pensée qu'il est.

*Les impératifs en forme de questions signifient donc ma plus grande impuissance, mais aussi ce point dont Maurice Blanchot ne cesse de parler, ce point aléatoire, originel, aveugle, acéphale, aphasique, qui désigne "l'impossibilité de penser qu'est la pensée"...*²⁵

En éclairant la condition du rapport à l'Autre, l'interprétation divine du coup de dés aura aussi conséquemment mis en lumière la question concomitante de sa permanence. Comment maintenir ce rapport à l'Autre ou encore soutenir l'ouverture à sa question qu'évoquent Blanchot et Deleuze? Catégorique, Blanchot tranchera : *Autrui, comme prochain, est le rapport que je ne peux soutenir...*²⁶. Décision sans décision, choix sans libre arbitre, l'affirmation tragique, parce qu'elle prend pied dans les fractures du sujet et ne se dit que de l'affect, ne peut offrir aucune réponse à l'interrogation. En effet, l'Autre ne se délivre pleinement dans la rencontre qu'en fonction de l'affect, le *pouvoir être affecté* de la force, c'est-à-dire la qualité de la force qui fonde le sujet. Si l'affirmation tragique relève non plus d'une disposition, mais bien d'une constitution du sujet, il apparaît que c'est la question qui est

²⁵ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p. 257.

²⁶ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 42.

inadéquate; le *comment* faisant une fois de plus place au *qui*. De fait, l'affirmation tragique ne se révèle pas tributaire d'une qualité extrinsèque du sujet (le comment) mais plutôt d'une qualité intrinsèque (le qui) de ce dernier. Puisque la décision du rapport à l'Autre ne revient pas au sujet, mais à la qualité de sa force, ou encore à sa volonté de puissance, elle s'inscrit ainsi sous le signe du *fatum*. L'affirmation tragique constitue donc l'attribut de la seule qualité active de la force d'un sujet qu'elle détermine, mais aussi qu'elle exclut. Le tragique demeure ainsi toujours la question de la puissance d'affection de la force et non du sujet, puissance autrement baptisée amour dans la philosophie nietzschéenne ou encore amitié chez Blanchot. Enfin, affirmer le hasard, c'est l'aimer sans condition au prix de sa propre perte, ce pourquoi Zarathoustra prêche « *Vouloir l'amour, c'est pour la mort être aussi volontaire.*²⁷ »

*Le renoncement au moi-sujet n'est pas un renoncement volontaire, donc non plus une abdication involontaire; quand le sujet se fait absence, l'absence de sujet ou le mourir comme sujet subvertit toute la phrase de l'existence, fait sortir le temps de son ordre, ouvre la vie à sa passivité, l'exposant à l'inconnu de l'amitié qui jamais ne se déclare.*²⁸

Hérauts du joyeux message, nos auteurs l'auront ainsi toujours délivré en se le retirant. Proclamer, et davantage prescrire, la joie tragique, c'est toujours s'inscrire dans la pensée qui en écarte ses augures. « *C'est comme si [l'auteur] disait : Puisse le bonheur venir pour tous, à condition que, par ce souhait, j'en sois exclu.*²⁹ » Ainsi l'écriture du tragique se signe-t-elle toujours de la résignation, l'auteur tragique conscient du double échec qui caractérise son projet; livrer le message dans l'excès du sujet qui le renie, ou ne pas le livrer dans l'absence du sujet qui l'honore - mais sans le savoir. Voilà pourquoi Zarathoustra prêche encore : « *mon message me brise, je*

²⁷ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*; cité dans Claude Lévesque, *op.cit.*, p. 67.

²⁸ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 51.

²⁹ Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 40.

*meurs en le proclamant.*³⁰ » Parce que l'affirmation ne procède que de l'affect, là où la pensée ne peut plus justifier, la philosophie tragique est-elle aussi ce qui est toujours trop tard. L'absolu mais impossible effacement du sujet qu'elle ne peut réaliser sans elle-même périr résume ainsi l'éternel décalage de son oeuvre. Penser et dire le tragique se réaliseraient ainsi toujours au passé, ce passé d'un présent qui n'a jamais lieu. « *L'écriture vient toujours trop tard à la rencontre du présent : elle est essentiellement anachronique.*³¹ » Toujours dans la quête de cet instant, de cette absence, de ce silence, la philosophie tragique sera-t-elle donc condamnée à innover toujours, appliquée, résignée, à réduire toujours le temps et l'espace irréductibles qui la séparent de *cette espèce de...*

*les philosophes de l'avenir devront être de tels esprits libres, de véritables expérimentateurs, se livrant sans cesse au risque de la limite, mettant en oeuvre des concepts nouveaux (au-delà du concept), des expériences nouvelles plus vastes, plus périlleuses*³².

³⁰ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*; cité dans Jean Garnier, *op.cit.*, p. 121.

³¹ Claude Lévesque, *op.cit.*, p. 109.

³² *Ibid.*, p. 20.

Bibliographie

1. Auteurs du tragique :

1.1. Friedrich Nietzsche

La naissance de la tragédie à l'époque de la tragédie grecque. Tr. Geneviève Bianquis. Coll. Idées. Paris : Gallimard, 1938, 182 p.

La naissance de la tragédie. Tr. Geneviève Bianquis. Coll. Idées. Paris : Gallimard, 1949, 312 p.

La naissance de la tragédie. Tr. Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Coll. Folio/Essais. Paris : Gallimard, 1994, 374 p.

Considérations inactuelles, Tr. Pierre Rusch, Gallimard, coll. Folio/essais, Paris, 1992, 208 p.

Le gai savoir. Tr. Patrick Wotling. Coll. Garnier Flammarion. Paris : Flammarion, 1997, 439 p.

Ainsi parlait Zarathoustra. Tr. Maurice Betz. Paris : Gallimard, 1963, 445 p.

Ainsi parlait Zarathoustra. Tr. Geneviève Bianquis. Coll. Garnier Flammarion. Paris : Flammarion, 1996, 477 p.

Par-delà le bien et le mal. Tr. Patrick Wotling. Coll. Garnier Flammarion. Paris : Flammarion, 2000, 385 p.

Crépuscule des Idoles. Tr. Éric Blondel. Coll. Les classiques Hatier de la philosophie. Paris : Hatier, 2001, 208 p.

Ecce Homo. Tr. Alexandre Vialatte. Coll. 10/18. Paris : Union générale d'éditions, 1988, 154 p.

La volonté de puissance, tr. Geneviève Bianquis, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1995, 2v.

1.1.1. Sur Friedrich Nietzsche

Blondel, Eric. *Prologomènes à une lecture philologique de Nietzsche.* Philopsis; revue de philosophie en ligne, http://www.philopsis.fr/cours/blondel/f_nietzsche.html, 2006-2007.

D'Iorio, Paolo. HyperNietzsche. En ligne. <http://www.hypernietzsche.org/doc/files/HyperNietzsche.pdf>.

Guinard, Patrice. *Le temps des philosophes : de Platon à Nietzsche et de Nietzsche à Platon*. En ligne. <http://cura.free.fr/20pnnp.html>, novembre 2004.

Garnier, Jean. *Vie et vérité : Nietzsche, textes choisis*. Coll. Les Grands textes. Paris : PUF, 1983, 232 p.

Foa Dienstag, Joshua. « Nietzsche's Dionysian Pessimism ». *The American Political Science Review*, Vol 95, No. 4 (Décembre 2001), p. 923-937.

Kremer Marietti, Angèle. *Nietzsche et la rhétorique*. Coll. Interrogation philosophique. Paris : PUF, 1992, 269 p.

Lévesque, Claude. *L'étrangeté du texte : essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*. Montréal : VLB, 1976, 242 p.

Montinari, Mazzino. *La volonté de puissance n'existe pas*. Tr. Patricia Farazzi et Michel Valensi. Paris : L'Éclat, 1996, 191 p.

Mueller, Fernand-Lucien. *L'irrationalisme contemporain, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Adler, Jung, Sartre*. Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1970, 153 p.

1.2. Clément Rosset

La philosophie tragique. Coll. Quadrige. Paris : PUF, 1991, 166 p.

Logique du pire : éléments pour une philosophie tragique. Coll. Quadrige. Paris : PUF, 1993, 180 p.

Le réel et son double : essai sur l'illusion. Coll. Folio/Essais, Paris : Gallimard, 1993, 129 p.

Le choix des mots; suivi de La joie et son paradoxe. Paris : Ed. de Minuit, 1995, 156 p.

Le monde et ses remèdes. Paris : PUF, 2000, 168 p.

L'anti-nature : éléments pour une philosophie tragique. Coll. Quadrige. Paris : PUF, 2004, 330 p.

1.2.1. Sur Clément Rosset

Cadalen, Régis. *La mort chez Clément Rosset*. Atelier Clément Rosset en ligne. <http://clementrosset.blogspot.com/2006/06/la-mort-chez-clment-rosset-par-rgis.html>, mai 2006.

Charles, Sébastien. *Une fin de siècle philosophique*. Montréal : Liber, 1999, 255 p.

1.3. Gilles Deleuze

Nietzsche et la philosophie. Coll. Quadrige. Paris : PUF, 1962, 232 p.

Le bergsonisme. 2^e édition. Coll. Initiation philosophique. Paris : PUF, 1968, 119 p.

Différence et répétition. Coll. Épipiméthée. Paris : PUF, 1968, 411 p.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix. *Mille Plateaux*. Coll. Critique. Paris : Ed. de Minuit, 1980, 645 p.

1.3.1. Sur Gilles Deleuze

Alliez, Eric. *Sur la philosophie de Gilles Deleuze, une entrée en matière*. Revue Multitudes en ligne, <http://multitudes.samizdat.net/Sur-la-philosophie-de-Gilles.html>, janvier 2004.

Jouary, Jean-Paul. *Les vagues de Deleuze*. En ligne. <http://libertaire.free.fr/Deleuze02.html>, décembre 1995.

Pinhas, Richard. *Les cours de Gilles Deleuze*. En ligne. <http://www.webdeleuze.com/php/index.html>.

Zourabichvili, François. *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Coll. Vocabulaire de. Paris : Ellipses, 2003, 95 p.

_____. « Deleuze : Une philosophie de l'évènement » dans *La philosophie de Deleuze*. Coll. Quadrige Manuels. Paris : PUF, 2004, 340 p.

1.4. Maurice Blanchot

Blanchot, Maurice. *L'écriture du désastre*. Paris : Gallimard, 1980, 219 p.

1.4.1. Sur Maurice Blanchot

Hoppenot, Eric. *Zoltan Popovics, « Le temps mort », L'épreuve du temps dans l'écriture de Maurice Blanchot*". Site Maurice Blanchot et ses contemporains en ligne. <http://www.mauriceblanchot.net/blog/index.php/2005/10/22/100-zoltan-popovics-le-temps-mort-lepreuve-du-temps-dans-lecriture-de-maurice-blanchot-introduction-a-paraitre-reproduction-interdite>, octobre 2005.

Hoppenot, Eric. *Thierry Tremblay, "La part divine ; Maurice Blanchot, Pierre Klossowski"*. Site Maurice Blanchot et ses contemporains en ligne.

<http://www.mauriceblanchot.net/blog/index.php/2005/10/22/97-michel-tremblay-la-part-divine-maurice-blanchot-pierre-klossowski-introduction-reproduction-interdite-a-paraitre>, octobre 2005.

2. Sur le tragique

Bataille, Georges. « Dionysos redividus » dans *Dionysos détours d'écriture 9*. Paris : Sillages, 1987, 181 p.

Chirpaz, François. *Le tragique*. Coll. Que sais-je?. Paris : PUF, 1998, 126 p.

Chirpaz, François. *Dire le tragique*. En ligne. www.contrepointphilosophique.ch/Philosophie/Pages/FrancoisChirpaz/DireLeTragique.htm, janvier 2004.

Gravel, Pierre. *Pour une logique du sujet tragique*. Montréal : Presses universitaires de Montréal, 1980, 196 p.

Klimis, Sophie. *Archéologie du sujet tragique*. Coll. Philosophie/épistémologie. Paris : Kimé, 2003, 488 p.

Michel, Maffesoli. *Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*. Coll. La Petite Vermillon. Paris : La Table ronde, 2003, 248 p.

Proulx, Marie-Hélène. *Du cheminement au retour à la nature dans la tragédie hölderlinienne*. Mémoire de maîtrise présenté au département de philosophie de l'Université de Sherbrooke. En ligne. <http://www.collectionscanada.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp03/MQ61826.pdf>, décembre 1996.

Zafiropulo, Jean. *Apollon et Dionysos; un essai sur la notion d'impermanence*. Coll. Études anciennes. Paris : Les belles lettres, 1961, 328 p.

3. Sur le Pessimisme - Scepticisme

Almeida Brum Duarte, José Thomaz. *Vision pessimiste et vision tragique : la conception de l'homme chez Schopenhauer et chez Nietzsche*. Coll. Thèse à la carte. Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 1999, 157 p.

Arnaud, François. *La volonté chez Bergson et Schopenhauer*. Université de Lille. centre Éric Weil en ligne. <http://methodos.revues.org/document135.html>, 2004.

Bénatouïl, Thomas. *Le scepticisme*. Coll. Garnier Flammarion. Paris : Flammarion, 1997, 244 p.

Conche, Marcel. *Le sens de la philosophie*. La Versanne : Encre marine, 1999, 69 p.
Schopenhauer, Arthur. *Le monde comme volonté et représentation*. Tr. A. Burdeau.
Paris : PUF, 1966, 1434 p.

Deluermoz, Frédéric. *La philosophie empiriste de David Hume*. En ligne.
<http://www.ac-reunion.fr/pedagogie/philo/PhiEmpHum.htm>.

Laberge, Jean. *Richard Bett, Pyrrho. His Antecedents and his Legacy*. Société de philosophie du Québec, volume 31, numéro2 en ligne.
<http://www.erudit.org/revue/philoso/2004/v31/n2/009826ar.html>, automne 2004.

Schopenhauer, Arthur. *Le monde comme volonté et comme représentation*. Tr. A. Burdeau. Paris : PUF, 1966, 1434 p.

4. Ouvrages de référence :

Bergson, Henri. *L'évolution créatrice*. Coll. Quadrige. Paris : PUF, 1989, 372 p.

Hölderlin, Friedrich. *Œuvres*. Tr. A. de Bouchet. Sous la dir. Philippe Jaccottet. Coll. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 1967, 1270 p.

Laruelle, François (et collaborateurs). *Dictionnaire de la non-philosophie*. Coll. Bibliothèque de non-philosophie. Paris : Kimé, 1998, 209 p.

Michelstaedter, Carlo. *Appendices critiques à La persuasion et la rhétorique*. Tr. Tatiana Cescutti. Coll. Philosophie imaginaire. Combas : l'Éclat, 1994, 279 p.

_____. *La persuasion et la rhétorique*. Tr. Marilène Raiola. Coll. Philosophie imaginaire. Paris : L'Éclat, 1998, 204 p.

Petit, Marc. *L'architecte des glaces*. Coll. Folio. Paris : Gallimard, 1995, 109 p.

Voliquin, Jean. *Les penseurs grecs avant Socrate; de Thalès de Milet à Prodicos*. Coll. Garnier Flammarion. Paris : Flammarion, 1964, 247 p.

Werner, Charles. *La philosophie grecque*. Coll. 10/18. Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1962, 255 p.