

Michèle Cohen-Halimi

# L'action à distance

Essai sur le jeune Nietzsche politique

**NOUS**

MMXXI

À la mémoire de Miguel Abensour  
et  
pour Claude Royet-Journoud

Cet essai doit beaucoup à la relecture  
et aux remarques critiques de Francis Cohen.

... pour nous qui sommes sur la ligne de partage entre deux formes d'existence.

FRIEDRICH NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie*

L'oubli forcé du XIX<sup>e</sup> siècle veut nous tromper sur le fait que la promesse d'émancipation des hommes [...] n'a pas été tenue.

THEODOR W. ADORNO, *Figures sonores*



## Préface

L'expression « le jeune Nietzsche » implique une découpe de l'œuvre du philosophe. Cette découpe ne veut pas isoler *La Naissance de la tragédie* des autres textes contemporains mais l'immerger, au contraire, dans la dynamique d'une réflexion visant l'être-en-puissance d'un questionnement qui peut être qualifié de *politique*. L'attention se tourne vers le moment crucial où le jeune philologue profondément marqué par les leçons bâloises de son collègue, l'historien Jacob Burckhardt, juge impossible de prononcer un diagnostic sur une époque sans étudier la nature du rapport qu'entretiennent entre eux l'État, la religion et la culture. Burckhardt nomme ce trinôme « les trois grands facteurs d'histoire<sup>1</sup> ». La culture (*Kultur*) qui est, selon lui, le révélateur du rapport dialectique des « trois facteurs d'histoire » permet d'évaluer l'état civilisationnel d'une époque. Cette évaluation peut s'entendre comme un diagnostic politique au sens large, si la politique comprend et excède l'État au lieu d'être définie restrictivement à partir de lui. Tout l'anti-hégélianisme de Burckhardt consiste à dissocier l'histoire et la vie de l'Esprit pour étudier les trois facteurs d'histoire sans considérer que la « relève » hégélienne (*Aufhebung*) de leur rapport par l'État

corresponde aux âges d'or de l'histoire humaine. Burckhardt ne surplombe pas la politique, ni ne l'ordonne à des fins de sens ou d'espoir, mais plonge ses analyses dans l'immanence de l'histoire effective et dans la dialectique (agonistique) régissant cette immanence. Il retrace le devenir de l'État, de la religion et de la culture à l'intérieur de l'histoire en accompagnant tous les mouvements de crise, de turbulence et d'oscillation qui s'y sont produits. L'historien enseigne la « doctrine des perturbations<sup>2</sup> » :

Nous renonçons [...] à tout système, n'ayant pas la prétention de dégager des idées générales de l'histoire universelle; nous nous bornerons à observer et à établir des coupes dans des directions les plus variées, voulant éviter surtout de donner une philosophie de l'histoire. Celle-ci est un monstre hybride, une *contradictio in adjecto*, car l'histoire qui coordonne est la négation de la philosophie, tandis que la philosophie qui subordonne est la négation de l'histoire<sup>3</sup>.

Le chiasme, qui met en miroir l'histoire néantisant la philosophie par excès de « com-position » et la philosophie néantisant l'histoire par excès de « super-position » ou de « sur-plomb », formule la complexité d'un rapport nouveau entre l'historien et le philosophe. Tous deux conçoivent leur tâche depuis une attention au « grand mystère de la vie<sup>4</sup> » qu'aucun d'eux ne saurait percer seul. « Nous donnons à l'adage *Historia vitæ magister* un sens plus élevé<sup>5</sup>. » Le parti pris de l'immanence et l'abandon de toute « philosophie de l'histoire » requièrent une attention aiguë pour une figure grecque oubliée de la dialectique, l'*agôn*.

« Le jeune Nietzsche politique » saute ainsi, grâce à Burckhardt, dans une nouvelle chronique où l'État, la culture et la religion configurent ensemble une « coupe » ou une « découpe » politique

sans jamais se soumettre l'un à l'autre et en se maintenant dans une tension mutuelle qui n'autorise ni la subsumption, ni la confusion, si toutefois la civilisation qu'ils déterminent ensemble doit être considérée comme florissante. Tout relâchement dialectique, toute ébauche de subordination d'une instance à l'autre, de la culture à l'État par exemple, est toujours, selon Burckhardt, le prodrome d'une crise civilisationnelle.

Aussi la musique de Wagner fut-elle d'abord, pour le jeune Nietzsche, la promesse enthousiasmante d'une régénération de la civilisation moderne par une culture (musicale) capable de dialectiser ses rapports avec l'État et la religion. Wagner fut d'abord baptisé du nom d'« Anti-Alexandre <sup>6</sup> » ou d'« Alexandre à l'envers <sup>7</sup> », il était celui qui allait renouer les fils rompus de la différence et de l'identité tissant les rapports agonistiques de la culture avec l'État et la religion :

Sentir l'unité dans la différence pour aimer avec ferveur la différence — son secret [il s'agit de Wagner] : par nature, son regard se porte sur des relations, non seulement sur celle des arts entre eux, mais encore sur la liaison de l'État, de la société et de l'art <sup>8</sup>.

Mais, bien avant l'inauguration du théâtre de Bayreuth (en mai 1876), Wagner donna le signal de l'indistinction croissante de l'État, de l'art et de la religion : il associa sa création musicale à la célébration du *Reich* <sup>9</sup>, il donna à sa musique la fonction d'un art *religieux* au service de l'exaltation de la germanité, du pangermanisme, du Tout-Allemand, du *Alldeutsche*, définis par la pureté de la race aryenne <sup>10</sup>. Comble de cette dérive, le *Parsifal* composa le devenir gobinien de Wagner avec le christianisme, le Graal politique

devenant le sang, le *Rassenkampf* (la lutte des races) se substituant au *Klassenkampf* (la lutte des classes). Nietzsche n'assista pas à la création du *Parsifal* à Bayreuth, en 1882. Pour lui, le symptôme wagnérien était à la fois significatif par son contenu « national-esthétique<sup>11</sup> » et par sa trahison de l'*agôn* : la culture était soumise à la cause hégémonique de l'*État* impérial et ordonnée à l'exaltation religieuse de la germanité.

Nietzsche a eu la clairvoyance de dire que, politiquement, Bayreuth est une catastrophe. Bayreuth n'était pas seulement la préfiguration du nazisme, c'était la naissance du nazisme. Nietzsche l'a clairement vu<sup>12</sup>.

L'opération nietzschéenne du « contre Wagner », la surenchère de la « contra-diction » n'eurent dès lors plus de cesse de vouloir réveiller une lucidité politique à partir de l'exercice de l'*agôn*. Et cet *agôn* impliqua une réforme de la dialectique, qui n'était ni plus ni moins que l'hypothèse d'une nouvelle orientation de la philosophie. Quand l'idéalisme absolu liait critique et totalisation, négation et identité, quand Wagner politisait l'assertion identitaire, la philosophie gagna, grâce à Nietzsche, une nouvelle place en luttant contre l'identité, contre la totalisation, en impliquant dans sa lutte une pensée inédite de l'histoire et de la temporalité. Aussi le jeune philosophe, aiguillé par Burckhardt, produisit-il le nouage original de la *dialectique* et de la *temporalité* pour contrer les prétentions hégémoniques de l'identité portée par ses contemporains à un régime de sur-puissance (l'Esprit hégélien, l'État bismarckien, la germanité « aryanisée » par Wagner, etc.) La sortie hors de la temporalité moderne, chrétienne, avait déjà été annoncée comme nécessaire par



le jeune Nietzsche qui, en 1862, en avait fait le projet philosophique d'une vie :

Si nous pouvions envisager la doctrine chrétienne et l'histoire de l'Église d'un regard libre et sans prévention [...]. Nous croyons presque devoir considérer comme un délit de choisir un point de vue plus libre d'où l'on puisse porter sur la religion et le christianisme un jugement impartial et adapté à l'époque. Une pareille tentative n'est pas l'œuvre de quelques semaines, mais d'une vie<sup>13</sup>.

Rien de plus étonnant face à tous les essais, ébauches, plans qui préparent *La Naissance de la tragédie* et en déclinent sans fin les « suites » que d'observer la manière dont les pensées de Nietzsche se déplacent de la culture vers l'État pour se reprendre dans une réflexion continue sur la religion. Ce qui surprend est moins la fragmentation des textes que l'ambition constante qu'a le jeune Nietzsche de cerner la situation *politique* de son époque à partir du trinôme État, religion, culture, afin de diagnostiquer un « malaise dans la civilisation » :

L'homme moderne vit dans le va-et-vient entre christianisme et antiquité, entre un christianisme de mœurs timoré ou menteur et une pensée selon le style antique, également sans courage et embarrassée d'elle-même; il s'y trouve mal<sup>14</sup>.

Le diagnostic du « malaise civilisationnel<sup>15</sup> » s'énonce très tôt. La civilisation est malade de la sécularisation inaccomplie du christianisme. De l'agonie sans fin du Dieu chrétien procède la morale — le « christianisme de mœurs » —, qui fait barrage au retour de l'Antiquité dont la modernité s'est voulue le dépassement. Cette

clôture du passé a pour effet d'obturer tout horizon d'avenir. Le temps est lui aussi malade, atomisé, dissout en des sommes d'instants dont il s'échappe en projetant hors de lui-même espoirs, rêves, utopies : « Le XIX<sup>e</sup> siècle avait ouvertement projeté vers l'extérieur son désir d'échapper à lui-même<sup>16</sup>. » Les livres demeurés dans l'ombre de *La Naissance de la tragédie* donnent secrètement langage à ce qui commence : l'*agôn*, c'est-à-dire la réforme de la dialectique, la pensée d'une temporalité sortie des gonds du christianisme et l'hypothèse de l'inactualité de la micropolitique grecque.

Une réflexion d'ampleur liant dialectique, temporalité et politique se dégage ainsi, qui ne se totalise pas au bout du premier livre, mais se développe, s'écoute, se suit. Il s'agit d'accompagner selon sa densité le trajet de flèche de ce qui apparaît dans les années bâloises, quand se découvre la multiplicité des textes écrits et restés non publiés : *Homère et la philologie classique* (reprise d'une conférence inaugurale intitulée « Sur la personnalité d'Homère », imprimée à compte d'auteur, avec un tirage limité, en décembre 1869), *La Vision dionysiaque du monde* (essai offert à Cosima Wagner en décembre 1870), *Socrate et la tragédie* (conférence imprimée à compte d'auteur, avec un tirage limité, en juin 1871), les *Conférences sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* (janvier-mars 1872, manuscrit destiné à l'éditeur de Wagner, mais abandonné, les sixième et septième conférences n'ayant pas été prononcées), les *Cinq préfaces offertes à Cosima Wagner* (cadeau de Noël, décembre 1872), *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs* (manuscrit inspiré d'un cours sur les pré-platoniciens écrit pour Cosima Wagner, mais demeuré à l'état d'ébauche, conçu comme un « pendant » à *La Naissance de la tragédie*<sup>17</sup>, lu par Nietzsche, le 7 avril 1873, devant Richard Wagner peu enthousiaste,

et finalement abandonné), *Vérité et mensonge au sens extra-moral*<sup>18</sup> (dicté à Gersdorff en juin 1873), le *Livre du philosophe* (ébauche de livre rédigée de 1872 à 1875, conçu comme une suite à *La Naissance de la tragédie* et abandonné).

L'attention à tous ces textes gravitant autour de *La Naissance de la tragédie* doit être portée aussi loin que possible non dans le sens d'une quelconque révélation mais dans la reprise incessante des possibilités ouvertes à partir de chacun des trois facteurs d'histoire. À la manière des phénomènes karstiques conduisant certains cours d'eau à s'enfoncer sous terre pour y disparaître avant de réapparaître plus loin à la surface du sol, de nombreux textes du jeune Nietzsche ont disparu de la surface visible des livres pour graviter souterrainement autour de *La Naissance de la tragédie* au point d'être éclipsés par elle, alors qu'ils l'alimentent et s'y impliquent en composant avec elle une constellation<sup>19</sup>. L'étude du jeune Nietzsche se résume souvent à la lecture de *La Naissance de la tragédie*. Entre ce premier livre trop lu pour lui-même et les autres textes qui ne le sont pas assez, tous vite classés dans les écrits de jeunesse et la philosophie esthétique où ils ne dérangent plus, il importe d'accéder à une nouvelle lecture. Le jeune Nietzsche soutient des énoncés qui se distribuent selon diverses époques, entre différents épisodes discursifs, mais le mot « épisode » est encore trop chronologique. Peut-être vaudrait-il mieux dire « des phases », tout près de l'étymologie. La distinction des temps et des modes ne renvoie que très indirectement à un calendrier. Elle dessine des références, des index, des notes où sont mises en jeu les catégories de l'achèvement, de l'inachèvement, de la continuité, de l'itération, de l'imminence, de la proximité, de l'éloignement, que les grammairiens désignent

comme catégorie de l'*aspect*. La répartition du temps — des temps — est rendue non pas imprécise en elle-même, mais entièrement relative au jeu de l'aspect, à ce jeu où il est question de l'écart, du trajet, de la venue, du retour. Nietzsche tente de faire venir jusque dans les mots le jeu souverain du temps : son *action à distance* — déjà stendhalienne —, qui distribue les relations selon une nouvelle profondeur : l'énergie. L'aspect offre non le temps lui-même, mais le mouvement de sa venue. La distance cristallise cette venue, comme le rameau de Salzbourg, elle offre non pas les choses en leur place, mais la motion qui les présente et les transfigure.

Le mouvement, presque sur place, de cet essai, l'étude dévouée aux articulations intermédiaires et à tous les textes qui gravitent autour de *La Naissance de la tragédie* n'ambitionnent pas de découvrir le principe de lisibilité de l'œuvre tout entière, ni un schéma d'incubation qui, d'une manière ou d'une autre, supposerait qu'on puisse se porter au bout du processus de la pensée pour comprendre à rebours ce qui est en jeu à son commencement. Le pari de la lecture est inverse. Il se place aux antipodes de l'interprétation téléologiquement orientée, qui ressaisirait le début depuis la fécondité applicative de la fin. La philosophie commençante du jeune Nietzsche livre un extraordinaire ensemble de textes, qui tous passent de l'étude d'un « facteur de l'histoire » à l'autre. À l'intérieur du processus d'élaboration de cette pensée *politique*, il existe une inextricable tresse de changements d'orientation et de transformations puisque l'espoir placé dans le renouveau de la culture par la musique wagnérienne se trouve gravement trahi, puisque la question de la sécularisation du christianisme va s'intensifier, puisque l'hypothèse audacieuse d'une micropolitique inspirée des cités grecques va être

élaborée puis abandonnée en raison du risque que lui fait courir sa contiguïté avec le projet « national-esthétique » de Wagner. *L'État chez les Grecs* est un texte politique décisif, il s'attaque frontalement à la centralité de l'État dans la pensée politique et fait revenir le passé grec pour considérer avec distance l'État moderne, cette place forte par avance occupée, inexpugnable, d'une politique toujours déjà configurée depuis elle. Dans une tentative pour repasser au trait la centralité de l'État moderne subsumant par avance toute la pensée politique et dans le dessein de faire apparaître ce que cette pensée ne peut plus énoncer sans contradiction, *L'État chez les Grecs* oppose à l'antécédence absolue, que se donne l'État moderne afin de se rendre indépassable, une contre-version de l'antécédence. Cette contre-version révèle une éliision politique majeure, celle d'un autre rapport possible à l'État — possibilité historiquement avérée mais oblitérée. Les raisons de cette éliision sont peut-être signifiées par leur dénégation, comme en témoignent, aux yeux de Nietzsche, certaines positions révolutionnaires qui n'ébranlent d'aucune manière le principe de la subordination de la société civile à l'État et fortifient, fût-ce pour vouloir s'en emparer, la puissance d'idole de ce dernier. Que serait une politique déliée de la captation de la souveraineté par l'État moderne ? *L'État chez les Grecs*, provisoirement intégré à *La Naissance de la tragédie* puis maintenu hors d'elle, est difficile à lire : l'État n'a pas toujours figuré la souveraineté du peuple, l'art pourrait concerner un réel politique que l'État n'atteint pas, il pourrait donner forme à la conscience politique sans ordonner celle-ci à une figure identificatoire. Cette hypothèse pourrait avoir été jadis une réalité. Quel est le passé de ce « jadis » ? Pourquoi ce passé requiert-il un immense labeur de dés-oubli ? Qui

a parlé d'« État » chez les Grecs ? Que signifie cet anachronisme ? Quel philologue s'autorise pareille syncope des temps ? À qui Nietzsche s'adresse-t-il, lorsqu'il instabilise le concept d'État en énonçant à travers lui l'identité impropre, mais consacrée par Hegel, de l'homme et du citoyen ? Comment dé-chronologiser l'actualité en reversant sur la constitution du présent les possibilités d'autres occurrences, occultées, de l'État ? Une nouvelle pensée de la politique accède à la discursivité en posant sa propre condition de possibilité : se tenir hors de l'excédance hégélienne de l'État sans céder à l'attraction inverse qu'exerce au XIX<sup>e</sup> siècle l'espoir révolutionnaire d'une possible destruction de l'État. Les Grecs sont le tiers qui crée la communication entre des possibilités oubliées et nous. Ils ne sont plus nos contemporains mais ils nous parlent de nous depuis notre oubli d'eux. La question politique soulevée par Nietzsche, grâce aux Grecs, consiste donc à évaluer comment les trois facteurs d'histoire, l'État, la culture et la religion, peuvent se lier sans être simplement juxtaposés, ni confondus, et produire par leur *agôn* une nouvelle proposition politique dont l'État est une composante, mais non pas la prémisses, ni la fin.

Contrairement à ce qu'affirme Alain Badiou, l'« intérieur de la philosophie<sup>20</sup> » bouleversé par Nietzsche n'est nullement soustrait à la dialectique : « Nietzsche est un penseur qui expose sa pensée dans une figure soustraite à la dialogicité comme à la dialectique<sup>21</sup> . » Au contraire, c'est dans le creusement de la négativité, dans l'approfondissement d'une contradiction-sans-relève, que se tient d'emblée le travail conduit par Nietzsche à « l'intérieur de la philosophie ». Il faut tenir ensemble, d'une part, la dialecticité de l'*agôn* réunissant l'État, la religion et la culture, et, d'autre part, la perspective

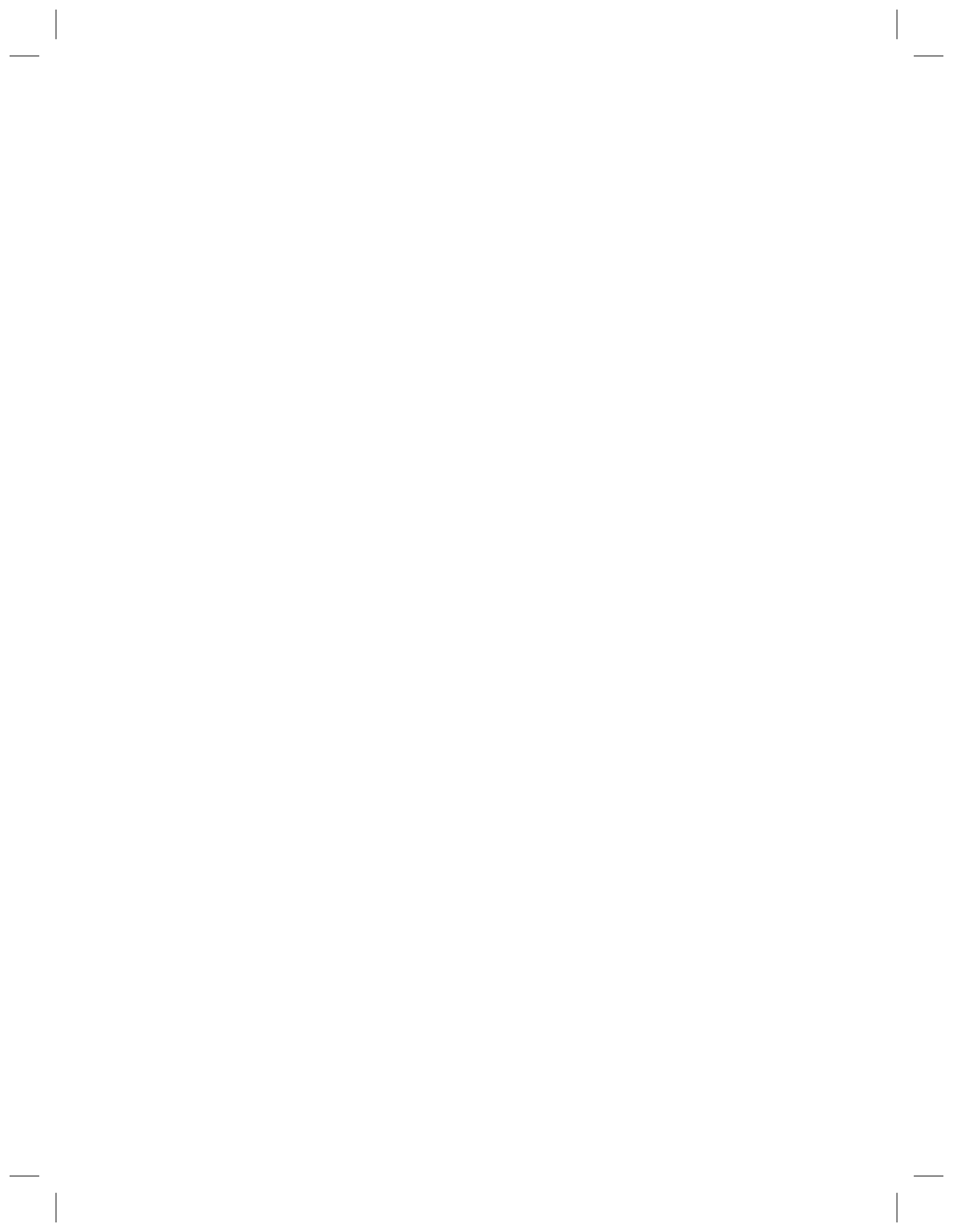
ournée vers l'histoire des Grecs tragiques, qui ranimant un intempestif de la mémoire a pour fonction de résister aux homologations modernistes de la signification de la politique, sans faire obstacle aux résonances, ni aux stridences<sup>22</sup>. Plus encore que le dés-oubli du passé tragique, c'est la « dé-sécularisation » du monde moderne — « *entweltlichen* », énonce le chapitre vingt de *La Naissance de la tragédie* — que le philosophe Nietzsche veut opérer. Tel est le double enjeu politique de sa réforme de la dialectique couplée à une nouvelle pensée du temps : « l'intelligence du fait de l'Antiquité rend inactuel au sens le plus profond du mot<sup>23</sup> ».





## I. Comment le philologue est devenu philosophe

A. Penser est re-penser, il n'y a pas de pensée originelle. Ce qui vient après récrit ce qui était avant. L'expression de ceci réitère cela sans que la réitération soit un redoublement (voir II, 4). Nietzsche vit un « malaise civilisationnel » qu'il ne pensera qu'« après » avoir lu Schopenhauer. Mais cet « après » n'est pas fixé. Ce qui l'est, c'est que la pensée de Nietzsche enferme une explication continue avec la métaphysique du *Monde comme volonté et représentation* et que le jeune philosophe rend compte à Schopenhauer de ses innovations (immanentisme de l'interprétation, négation non déterminée, affirmation non positive ou acquiescement, pessimisme dionysiaque). Ces ré-articulations dessinent les chemins de l'affinité (voir II, chambre noire 1) dans la genèse d'une pensée novatrice. Car si Nietzsche pense « après » Schopenhauer, ce n'est pas pour prolonger sa métaphysique, c'est pour la bousculer et « en sortir » au sens où la provenance porte vers un dehors, au sens où Freud comprend « *nachträglich* » : la première fois est comme une pensée déjà là, mais pas encore pensée ; la seconde fois demande à être pensée, mais quand la première n'y est plus (voir III, 7).



## Chapitre 1

### « Mémoires involontaires et irremarqués »

Je crois qu'il y a en Nietzsche un fond obscur et productif dont lui-même n'a pas conscience; tout ce qui est important et significatif lui vient de là [...]. « Les grandes pensées viennent du cœur », dit Vauvenargues : un mot qu'il faut appliquer à Nietzsche parce que ses grandes pensées ne lui viennent certainement pas du cerveau... mais alors d'où? Qui peut le dire?

Lettre de COSIMA WAGNER à MALWIDA VON MEYSENBUG,  
janvier 1877<sup>24</sup>

#### Le dispositif généalogique

Le « malaise dans la civilisation » Nietzsche l'éprouve sans savoir d'abord qu'il l'éprouve, comme un symptôme non élucidé. Il vit le temps malade à travers tout un ensemble d'événements qui dépassent sa propre conscience et autour desquels gravite une transformation que le langage n'exprimera qu'après coup. La meilleure expression de cet après-coup se trouve dans l'aphorisme 6 de *Par-delà bien et mal* :

Peu à peu m'est apparu ce que fut toute grande philosophie, à savoir la confession que son auteur se fait à lui-même et des sortes de *mémoires*<sup>25</sup> involontaires et irremarqués.

Cette définition de la « grande philosophie » énonce que la pensée s'écrit loin de l'auteur qui lui prête sa main. Elle n'est jamais la pensée d'un auteur, mais celle qui le traverse et le travaille. Depuis la gestation de *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche ne cesse de le dire : « l'inconscient est toujours l'élément productif, et le conscient l'élément critique<sup>26</sup> ». Il faut comprendre l'opérativité des pensées et non l'intention des penseurs. Ces derniers ne font que raconter les événements de la pensée. Les *Confessions à lui-même d'un de mes contemporains* (*Selbstbekenntnis eines Menschen meiner Zeit*)<sup>27</sup> est le titre que Franz Overbeck donne à ses notes autobiographiques. Ce titre semble avoir été inspiré par l'idée de « confession à soi-même », de *Selbstbekenntnis*, évoquée dans *Par-delà bien et mal* (§ 6). L'auteur de *Confessions à lui-même d'un de mes contemporains* se raconte dans une époque qu'il voit à travers le regard d'un autre. Le mot « mémoires », utilisé par Nietzsche en français dans l'aphorisme 6 de *Par-delà bien et mal*, désigne le récit d'une vie porteuse et révélatrice d'histoire. Les pensées sont ainsi comprises comme des événements dont le penseur est le mémorialiste, c'est-à-dire l'interprète et le narrateur. Qu'on songe aux mémoires de Cellini ou à ceux de Saint-Simon, c'est chaque fois une perspective ouverte sur l'histoire. Nietzsche précise que sa narration est « involontaire » et « irremarquée » (*unvermerkt*). Le mémorialiste est fils de son temps sans être de son temps, il écrit en avance, en retrait, sur sa propre contemporanéité. Sa main écrit sans être conduite par sa conscience, elle écrit dans la recherche de ce lieu encore

insaisissable qui doit être pour le langage le lieu de décentrement de l'écriture par la supposition de son pouvoir d'écoute. La confession qui fait exploser le genre de la confession, *Ecce homo*, énonce dès son titre que je est toujours autre. En effet, « *ecce homo* » signifie non pas « me voici », mais « le voilà » — la parole délatrice de Judas livrant Jésus aux centurions romains. Une fiction d'identité tourne dans les mémoires dont le philosophe est l'émetteur narratif. L'écriture mémorialiste est liée à une production entièrement paradoxale et parachronique, depuis une écoute de départ qu'on ne saurait situer exactement et qui vient peut-être, à quiconque philosophe, comme la confession à soi-même la plus proche. Le philosophe atteste comme jamais une certitude perdue, celle de savoir quelle est la contemporanéité. Certitude perdue qui avère la conscience d'écrire sous la dictée d'un autre, dans une autre langue, coextensive à l'histoire, et peut-être d'écrire comme le dernier mémorialiste.

La généalogie est un dispositif de pensée bien avant d'être constituée en une méthode : les noms des disparus dans une famille, dans une lignée, restent présents, ils rendent lisible la consommation des temps où se produit la répétition des signes et des actes. Le temps n'est pas encore un thème spéculatif, il possède l'existence charnelle de personnages qui habitent la vie de celui qui écrit. Est-ce le généalogiste qui dit quelque chose de ce qu'il vit ou est-ce ce qu'il vit qui se dit en lui? Est-il autre chose que ce qui, de ce perpétuel récit, se dépose et se maintient? Un symptôme qui dit sa maladie? Un temps malade qui fait signe par les symptômes de celui qui le vit? Le dispositif « généalogique » va s'ouvrir à une pensée de la temporalité à travers laquelle pourra prendre corps tout le continent du passé dont l'histoire de Nietzsche n'avait éveillé que

des fantômes. Le « revenant » — toute la révélation anachronique de l'anormalité du présent — n'est pas qu'un produit romanesque de l'adolescent et de ses notes autobiographiques.

Le jeune Nietzsche opère le plus singulier nouage entre l'historicité de la pensée et les dimensions indissociablement pulsionnelles et narratives de la productivité de la pensée. Il ne cesse d'écrire pour lire, de s'écrire lui-même pour comprendre cet autre qu'il devient, de se relire pour écrire autrement la nécessité de ce qui lui arrive. *Schopenhauer éducateur*, c'est lui. *Richard Wagner à Bayreuth*, c'est encore lui<sup>28</sup>. Ce « lui » toujours autre se ressaisit depuis les événements et les pulsions qui conduisent sa main d'écrivain, il relate finalement l'histoire qui le traverse. Il faut commencer par suivre le cercle tournant des « je » multipliés qui, dans les récits dits « autobiographiques », atteignent l'effectivité de l'histoire où les contemporains ne sont pas, où ils ne sont pas introduits, et qui ne se livre qu'aux vrais lecteurs, c'est-à-dire à ceux qui ne laissent pas vivre hors d'eux les événements de la pensée.

En 1861, dans un texte intitulé « Ma vie (I) », Nietzsche âgé de dix-sept ans écrit :

*Contempler le cours passé de sa vie, appliquer sa pensée aux événements les plus marquants de celle-ci ne peut et ne doit pas manquer d'intéresser tous ceux qui ont à cœur leur évolution morale et spirituelle*<sup>29</sup>.

En 1863, dans un autre texte également intitulé « Ma vie », il écrit :

quand on veut *contempler une vie* d'homme et l'apprécier à sa juste mesure [ce] ne sont pas les événements fortuits, les dons de la

fortune, les destinées changeantes qui résultent des circonstances extérieures et entrecroisées qui doivent guider notre jugement, même si, comme les sommets des montagnes, ils sautent d'abord aux yeux. Au contraire, ce sont justement *ces petits événements, ces incidents intérieurs, sur lesquels on croyait devoir fermer les yeux, qui montrent avec le plus de clarté le caractère* d'un individu dans son ensemble<sup>30</sup>.

Puis, dans un texte intitulé cette fois « Ma vie de l'année 1864 », il s'explique à lui-même sa propension à transformer sa vie en objet de contemplation :

je suis convaincu que la mort d'un père excellent, si elle m'a d'un côté privé de l'aide paternelle et de sa conduite dans la vie, a d'un autre côté déposé dans mon âme les germes de la gravité et de mon *goût de la contemplation*<sup>31</sup>.

La capacité de mettre sa vie à distance pour la prendre en vue procède d'une confrontation souterraine avec la mort, et singulièrement avec la mort du père. Un autre temps règle en Nietzsche l'existence de plusieurs perspectives sur son propre devenir. Cet autre temps est celui de la généalogie qui fait battre les premières « confessions à soi-même » entre la survie du fils et la mort du père. Nietzsche inscrit plusieurs temporalités sur un même plan, il se laisse atteindre par les morts devenus survivants. « Rêver de morts<sup>32</sup> » est un motif qui se fera récurrent au point d'être thématiqué et réfléchi comme un opérateur de la transfiguration du temps, dans l'aphorisme 360 des *Opinions et sentences mêlées* :

*Signe de profonds changements.* Rêver de personnes depuis longtemps oubliées ou disparues est signe que l'on a vécu en soi-même une

profonde transformation et que le sol sur lequel on vit a été entièrement retourné; alors les morts se lèvent et notre lointain passé [*Alterthum*] devient un nouveau présent [*Neuthum*].

La symétrie *Alterthum/Neuthum* donne ici à penser la généalogie comme le lieu des résurrections transformatrices : les morts déterrés font retour, ils brouillent la distinction des temps. Cette manière d'incorporer la généalogie est ce qui conduira Nietzsche ultimement au point d'un effondrement intégral puisqu'il deviendra lui-même le plan d'immanence de la généalogie : « Je suis Prado, je suis aussi le père de Prado, j'ose dire que je suis aussi Lesseps<sup>33</sup>... »

Le jeune Friedrich Nietzsche se raconte en remodelant continuellement la généalogie qui le rend non identique à lui-même. Paolo D'Iorio rappelle que le « premier noyau » de *Humain, trop humain* s'intitulait « Le soc », terme qui désigne la pièce de fer servant dans une charrue à retourner la terre afin que « les choses anciennes redeviennent nouvelles et vice-versa<sup>34</sup>. » Dès les premiers textes autobiographiques, le passé prend une stature verticale de superposition où le plus ancien est paradoxalement le plus proche. Nietzsche se traite lui-même comme ce à quoi il ne cesse de revenir, l'objet le plus étrange, le plus lointain — une matière liée au temps. Il veut lire son devenir, mais il quitte la page et revient pour y introduire une syntaxe d'exposition — la contemplation — propre à localiser et régler le devenir selon les catégories de l'avant et de l'après, de l'ici et du là-bas. Un immense effort de langage s'efforce de faire venir dans la langue la pensée du devenir, qui pourrait ne plus appartenir à la langue commune, mais au temps, hors langage, polyrythmique, dyschronique, anachronique, des survivances, des décalages, des renaissances, des retards et des morts.



## Table

<b>Préface</b>	<b>9</b>
<b>I. Comment le philologue est devenu philosophe</b>	
Chapitre 1. « Mémoires involontaires et irremarqués »	
<i>Le dispositif généalogique</i>	23
<i>Délinéariser le temps chrétien</i>	29
<i>Nietzsche pré-tragique</i>	37
Chapitre 2. L'affinité élective : Schopenhauer	
<i>Ce qui viendra « après » Schopenhauer réécrira ce qui était « avant »</i>	45
<i>« Nihilisme et christianisme : cela rime, et cela ne fait pas que rimer »</i>	51
Chapitre 3. Une nouvelle <i>Aufklärung</i> ?	
<i>Schopenhauer éducateur contra Schopenhauer métaphysicien</i>	55
<i>Nietzsche éducateur</i>	62
<i>Le fatum schopenhauerien</i>	68
<b>II. Action à distance de la dialectique</b>	
Chapitre 4. Le sauvetage de la dialectique	
<i>Une autre pensée du temps</i>	91

<i>Le détour boscovichéen</i>	100
<i>La dialectique temporelle et Héraclite</i>	115

Chapitre 5. La répétition a produit du nouveau : l'inactualité

Un-zeitgemäss/Unzeit-gemäss	125
<i>Un nouveau concept d'expérience</i>	129

Chambre noire 1. Adorno et l'agôn

<i>Méthode boscovichéenne d'écriture de l'histoire philosophique</i>	139
<i>Adorno aurait pu lire Nietzsche</i>	141
<i>Le duel Nietzsche/Hegel</i>	149

**III. La conscience du « malaise civilisationnel »**

Chapitre 6. « Le grand Pan est mort »

<i>La sécularisation et les philosophes-prêtres</i>	165
<i>Deux négations</i>	173
<i>Le conflit des interprétations religieuse et philosophique</i>	178

Chapitre 7. Creuser le pessimisme

<i>Dionysos et le pessimisme</i>	183
<i>L'invention de l'affirmation non positive : l'acquiescement</i>	188

**IV. Les embarras de la Kultur**

Chambre noire 2. La guerre franco-prussienne de 1870

<i>Le problème allemand</i>	197
<i>L'État bismarckien</i>	214
<i>Le problème de la fausse conscience</i>	220

Chapitre 8. Entre Burckhardt et Wagner

<i>La leçon de Burckhardt</i>	227
-------------------------------	-----

<i>La dérive wagnérienne</i>	240
<i>Totalitarisme et/ou immanentisme</i>	248
Chapitre 9. Comment le philosophe est resté philologue	
<i>Savoir lire</i>	267
<i>La critique de l'« État culturel »</i>	275
<i>Les Cinq Préfaces ou le contre-théâtre de Bayreuth</i>	283
Chambre noire 3. Le philologue et la dépêche d'Ems	
<i>Scène de falsification textuelle et scène d'action</i>	299
<i>Opérativité du langage</i>	307
<b>V. Action à distance de l'État grec</b>	
Chapitre 10. Bâle, une « officine d'éléments révolutionnaires »	
<i>« L'air est rempli d'hommes »</i>	319
<i>L'alter-action de Nietzsche avec Marx</i>	325
<i>Force et faiblesse de l'hypothèse nietzschéenne</i>	329
<i>Les « hallucinations conceptuelles » des modernes</i>	339
Chapitre 11. <i>L'État chez les Grecs</i>	
<i>Action à distance et abstraction formelle de la cité-État</i>	349
<i>L'hypothèse grecque d'une micro-politique</i>	354
<i>La rupture métaphysique avec l'individualisme politique</i>	364
<i>Un nouveau désir, une nouvelle pensée de l'individuation</i>	372
<b>Conclusion</b>	385
<i>Schéma récapitulatif boscovichéen</i>	388
<b>Notes</b>	391