

Nietzsche / Blanchot
(2 Novembre 2016)

Textes de F. Nietzsche

1- *Trop Humain, trop humain I.*

2- *Le Gai Savoir (The Gay Science)*

Textes de M. Blanchot

PN 81. BS4413 199 3

1- L 'Entretien infini, Paris, Gallimard, 1969. P211-212.

2- L'écriture du désastre, Paris, Gallimard, 1980. P 164-165.

3- L 'Entretien infini, Paris, Gallimard, 1969. P216-243.



PR 2603

L 3343

E 2813

1986

Textes de Nietzsche :

1874-1876, 37 [7] « Aujourd'hui il devient à coup sûr bien plus difficile d'écrire qu'autrefois ; on doit se faire sa propre langue. Ce n'est pas là une aspiration extérieure comme si on était las d'un costume et aspirait à une nouvelle mode. [Car je reconnais fort bien, dans le caractère avachi de notre langue, notre germanité elle aussi avachie, notre individualité en train de disparaître.]... » Au moins pourrait-on dire que l'unité naît par rabougrissement ou par élargissement ; nous aurions à présent l'unité du premier genre. Pour preuve que la seconde n'existe pas, on peut alléguer que nos esprits les plus éminents et les plus richement doués ne parviennent même plus à se faire comprendre de leurs contemporains allemands. Sans le vouloir, ils deviennent des exilés. »

HTHI, 11 « Le langage, science prétendue » : « Dans la mesure même où l'homme, durant de longues périodes, a cru aux concepts et aux noms des choses comme à autant *d'aeternae veritates*, il a vraiment fait sien cet orgueil avec lequel il s'élevait au-dessus de l'animal : il s'imaginait réellement tenir dans le langage la connaissance du monde »

LANGUAGE AS A PRESUMPTIVE SCIENCE. The importance of language for the development of culture lies in the fact that in language man has placed a world of his own beside the other, a position which he deemed so fixed that he might from there lift the rest of the world off its hinges, and make himself master of it. Inasmuch as man has believed in the ideas and names of things as aeternae veritates for a great length of time, he has acquired that pride by which he has raised himself above the animal; he really thought that in language he possessed the knowledge of the world. The maker of language was not modest enough to think that he only gave designations to things, he believed rather that with his words he expressed the widest knowledge of the things; in reality language is the first step in the endeavour after science. Here also it is belief in ascertained truth, from which the mightiest sources of strength have flowed. Much later only now it is dawning upon men that they have propagated a tremendous error in their belief in language. Fortunately it is now too late to reverse the development of reason, which is founded upon that belief. Logic, also, is founded upon suppositions to which nothing in the actual world corresponds, for instance, on the supposition of the equality of things, and the identity of the same thing at different points of time, but that particular science arose out of the contrary belief (that such things really existed in the actual world). It is the same with mathematics, which would certainly not have arisen if it had been known from the beginning that in Nature there are no exactly straight lines, no real circle, no absolute standard of size.

Aurore, § 47, « Les mots nous barrent la route. Partout où les premiers hommes plaçaient (*hinstellten*) un mot, ils croyaient avoir fait une découverte. Combien il en allait autrement, en vérité ! – ils avaient effleuré un problème et, croyant l'avoir *résolu*, ils avaient fabriqué un obstacle (*Hemmnis*) à sa solution. – Maintenant, dans tout effort de connaissance, on trébuche sur des mots pétrifiés (*steinharte*), éternisés (*verewigte*), et choc rompra plus facilement la jambe que le mot. »

Wherever primitive men created a word they thought they had made a discovery. How different the truth is! they had come upon a problem and while they thought they had solved it they had in reality placed an obstacle in the way of its solution. Now with every new piece of knowledge we stumble over petrified words and mummified concepts and would rather break a leg than a word in doing so.

Aurore 423 « La parole (das Sprechen), la pensée même me deviennent odieuses : est-ce que je n'entends pas derrière chaque mot rire l'erreur, l'imagination, l'esprit d'illusion ? Ne dois-je me railler de ma pitié ? Me railler de ma raillerie ? – Oh mer ! Oh soir ! Vous êtes de mauvais maîtres ! Vous apprenez à l'homme à *cesser* d'être homme ! Doit-il s'abandonner à vous ? Doit-il devenir comme vous êtes à présent, pâle, scintillant, muet, monstrueux, reposant en soi-même ? Elevé au-dessus de soi ? »

In the great silence. Here is the sea, here we can forget the city. The bells are noisily ringing the angelus¹³² it is the time for that sad and foolish yet sweet noise, sounded at the crossroads of day and night but it will last only for a minute! Now all is still! The sea lies there pale and glittering, it cannot speak. The sky plays its everlasting silent evening game with red and yellow and green, it cannot speak. The little cliffs and ribbons of rock that run down into the sea as if to find the place where it is most solitary, none of them can speak. This tremendous muteness which suddenly overcomes us is lovely and dreadful, the heart swells at it. Oh the hypocrisy of this silent beauty! How well it could speak, and how evilly too, if it wished! Its tied tongue and its expression of sorrowing happiness is a deception: it wants to mock at your sympathy! So be it! I am not ashamed of being mocked by such powers. But I pity you, nature, that you have to be silent, even though it is only your malice which ties your tongue; yes, I pity you on account of your malice! Ah, it is growing yet more still, my heart swells again: it is startled by a new truth, *it too cannot speak*, it too mocks when the mouth calls something into this beauty, it too enjoys its sweet silent malice. I begin to hate speech, to hate even thinking; for do I not hear behind every word the laughter of error, of imagination, of the spirit of delusion? Must I not mock at my pity? Mock at my mockery? O sea, O evening! You are evil instructors! You teach man to cease to be man! Shall he surrender to you? Shall he become as you now are, pale, glittering, mute, tremendous, reposing above himself? Exalted above himself?

GS261 « Qu'est-ce que l'originalité ? C'est *voir* quelque chose qui n'a pas encore de nom, qui ne peut encore être nommé, bien que cela soit sous les yeux de tous. Tels sont les hommes habituellement qu'il leur faut d'abord un nom pour qu'une chose leur soit visible. Les originaux ont été le plus souvent ceux qui ont donné des noms aux choses. »

What is originality? To see something that does not yet bear a name, that cannot yet be named, although it is before everybody's eyes. As people are usually constituted, it is the name that first makes a thing generally visible to them. Original persons have also for the most part been the namers of things.

Par-delà bien et mal, § 40 « Tout ce qui est profond aime le masque ; les choses les plus profondes haïssent même l'image et le symbole. Le *contraste* ne serait-il pas le vrai travestissement où se cacherait la pudeur d'un dieu ? question troublante : il serait étrange qu'aucun mystique n'eût agi de la sorte pour son propre compte... Cet homme secret, qui use instinctivement de la parole pour se taire et taire ce qui doit rester enfoui, qui invente inépuisablement des ruses pour se soustraire à la communication... Tout esprit profond a besoin d'un masque ; je dirais plus : un masque se forme sans cesse autour de tout esprit profond, parce que chacune de ses paroles, chacun de ses actes, chacune de ses manifestations est continuellement l'objet d'une interprétation fautive – c'est-à-dire *plate*. »

Everything that is profound loves the mask: the profoundest things have a hatred even of figure and likeness. Should not the CONTRARY only be the right disguise for the shame of a God to go about in? A question worth asking! - it would be strange if some mystic has not already ventured on the same kind of thing. There are proceedings of such a delicate nature

that it is well to overwhelm them with coarseness and make them unrecognizable; there are actions of love and of an extravagant magnanimity after which nothing can be wiser than to take a stick and thrash the witness soundly: one thereby obscures his recollection. Many a one is able to obscure and abuse his own memory, in order at least to have vengeance on this sole party in the secret: shame is inventive. They are not the worst things of which one is most ashamed: there is not only deceit behind a mask - there is so much goodness in craft. I could imagine that a man with something costly and fragile to conceal, would roll through life clumsily and rotundly like an old, green, heavily-hooped wine-cask: the refinement of his shame requiring it to be so. A man who has depths in his shame meets his destiny and his delicate decisions upon paths which few ever reach, and with regard to the existence of which his nearest and most intimate friends may be ignorant; his mortal danger conceals itself from their eyes, and equally so his regained security. Such a hidden nature, which instinctively employs speech for silence and concealment, and is inexhaustible in evasion of communication, DESIRES and insists that a mask of himself shall occupy his place in the hearts and heads of his friends; and supposing he does not desire it, his eyes will some day be opened to the fact that there is nevertheless a mask of him there - and that it is well to be so. Every profound spirit needs a mask; nay, more, around every profound spirit there continually grows a mask, owing to the constantly false, that is to say, superficial interpretation of every word he utters, every step he takes, every sign of life he manifests.

Par-delà bien et mal, § 229 (« voilà longtemps que nous avons reconnu, dans le secret de nos cœurs d'ermite, que tout ce respectable faste verbal [ce sont de beaux mots, éclatants, sonores et pompeux que ceux de probité, d'amour de la vérité, d'amour de la sagesse, de sacrifice de soi-même en faveur de la connaissance, d'héroïsme du vrai...] relève de la vieille panoplie de mensonges, de la poussière dorée dont se revêt inconsciemment la vanité humaine, et qu'il faut retrouver sous les flatteuses couleurs de ce camouflage le texte primitif, le texte effrayant de l'homme naturel. Replonger l'homme dans la nature, faire justice des nombreuses interprétations vaniteuse, aberrantes et sentimentales qu'on a griffonnées sur cet éternel texte primitif de l'homme naturel; vouloir que l'homme se tienne désormais en face de l'homme comme aujourd'hui déjà, dans la discipline de l'esprit scientifique, il se tient en face de l'*autre* nature, avec les yeux sans peur d'un Œdipe et les oreilles bouchées d'un Ulysse.. »

229.

In these later ages, which may be proud of their humanity, there still remains so much fear, so much SUPERSTITION of the fear, of the "cruel wild beast," the mastering of which constitutes the very pride of these humaner ages - that even obvious truths, as if by the agreement of centuries, have long remained unuttered, because they have the appearance of helping the finally slain wild beast back to life again. I perhaps risk something when I allow such a truth to escape; let others capture it again and give it so much "milk of pious sentiment" [FOOTNOTE: An expression from Schiller's William Tell, Act IV, Scene 3.] to drink, that it will lie down quiet and forgotten, in its old corner. - One ought to learn anew about cruelty, and open one's eyes; one ought at last to learn impatience, in order that such immodest gross errors - as, for instance, have been fostered by ancient and modern philosophers with regard to tragedy - may no longer wander about virtuously and boldly. Almost everything that we call "higher culture" is based upon the spiritualising and intensifying of cruelty - his is my thesis; the "wild beast" has not been slain at all, it lives, it flourishes, it has only been - transfigured. That which constitutes the painful delight of

tragedy is cruelty; that which operates agreeably in so-called tragic sympathy, and at the basis even of everything sublime, up to the highest and most delicate thrills of metaphysics, obtains its sweetness solely from the intermingled ingredient of cruelty. What the Roman enjoys in the arena, the Christian in the ecstasies of the cross, the Spaniard at the sight of the faggot and stake, or of the bull-fight, the present-day Japanese who presses his way to the tragedy, the workman of the Parisian suburbs who has a homesickness for bloody revolutions, the Wagnerienne who, with unhinged will, "undergoes" the performance of "Tristan and Isolde" - what all these enjoy, and strive with mysterious ardour to drink in, is the philtre of the great Circe "cruelty." Here, to be sure, we must put aside entirely the blundering psychology of former times, which could only teach with regard to cruelty that it originated at the sight of the suffering of OTHERS: there is an abundant, super-abundant enjoyment even in one's own suffering, in causing one's own suffering - and wherever man has allowed himself to be persuaded to self-denial in the RELIGIOUS sense, or to self-mutilation, as among the Phoenicians and ascetics, or in general, to desensualisation, decarnalisation, and contrition, to Puritanical repentance-spasms, to vivisection of conscience and to Pascal-like SACRIFIZIA DELL' INTELLETO, he is secretly allured and impelled forwards by his cruelty, by the dangerous thrill of cruelty TOWARDS HIMSELF. Finally, let us consider that even the seeker of knowledge operates as an artist and glorifier of cruelty, in that he compels his spirit to perceive against its own inclination, and often enough against the wishes of his heart: - he forces it to say No, where he would like to affirm, love, and adore; indeed, every instance of taking a thing profoundly and fundamentally, is a violation, an intentional injuring of the fundamental will of the spirit, which instinctively aims at appearance and superficiality - in all desire for knowledge there is already a drop of cruelty.

Textes de Blanchot :

« Nous avons deux vies qu'il faut tenter de vivre ensemble, bien qu'elles soient inconciliables. L'une est celle des rapports dits privés : là, nous n'avons pas besoin d'attendre et nous ne pouvons pas non plus attendre. Là, il semble bien que, par le désir, la passion, l'exaltation des états extrêmes, par la parole aussi, *l'homme peut devenir l'impossible ami de l'homme, ayant rapport à celui-ci précisément avec l'impossible* : la suffisance se brise, la communication n'est plus celle d'êtres séparés qui se promettent une reconnaissance dans l'avenir infiniment lointain d'un monde sans séparation, elle ne se contente pas de rapprocher, dans l'intimité du désir, des individus particuliers, elle s'affirme seule, elle s'affirme non comme un mouvement qui affirme ce qu'il unit, mais le nie, mouvement lui-même sans fermeté, sans certitude.

Peut-on vivre ces deux vies ? Qu'on le puisse ou non, il le faut : l'une est liée à l'avenir de la « communication », quand les rapports entre les hommes ne feront plus d'eux, sournoisement ou violemment, des choses, mais pour cela elle nous engage profondément, dangereusement, dans le monde des choses, des rapports « utiles », des œuvres « efficaces » où nous manquons toujours de nous perdre. L'autre accueille, en dehors du monde, immédiatement, la communication, mais à condition que celle-ci soit l'ébranlement de « l'immédiat », l'ouverture, la violence déchirante, le feu qui brûle sans attendre, car c'est cela aussi, c'est cela d'abord, la générosité communiste, cette inclémente, cette impatience, le refus de tout détour, de toute ruse, comme de tout délai : la liberté infiniment hasardeuse. Certes, seule, la première a rapport à une « vérité » possible, seule elle va, mais par quelles vicissitudes et par quelles douleurs, vers un monde. Qu'elle tienne peu compte de la seconde, on le voit bien : la « vie » intime - parce qu'elle n'appartient pas au jour - est sans justification, elle ne peut pas être reconnue et elle ne pourrait l'être qu'en se travestissant en valeur. Qu'il en résulte des divisions tragiques et, et peut-être, insupportables, qui ne le sait ? Le tragique propre à notre temps serait là.

Nous avons donc deux vies, et la seconde est sans droit, mais non pas sans décision. La « communication », telle qu'elle se dévoile dans les rapports humains privés et se retire dans les œuvres que nous appelons encore œuvres d'art, ne nous indique peut-être pas l'horizon d'un monde dégagé des rapports trompeurs, mais nous aide à récuser l'instance qui fonde ces rapports, nous forçant à gagner une position d'où il serait possible de n'avoir pas de part aux « valeurs ». Dionys Mascolo dit que l'écrivain doit vivre à la fois dans le monde commun des besoins et dans le monde intime des valeurs et des fins. Mais peut-être sur ce point faut-il aller plus loin que lui dans le sens de ses propositions. L'œuvre poétique, l'œuvre artistique, si elle nous parle de quelque chose, nous parle de ce qui est à l'écart de toute valeur ou repousse toute évaluation, dit l'exigence du (re)commencement qui se perd et s'obscurcit, dès qu'elle se satisfait en valeur. Nietzsche voulait transmuier toutes les valeurs, mais cette transvaluation (du moins, dans la partie la plus visible, trop connue, de ses écrits) semblait laisser intacte la notion de valeur. C'est sans doute la tâche de notre temps de s'avancer vers une affirmation tout *autre*. Tâche difficile, essentiellement risquée. C'est à cette tâche que le communisme nous rappelle avec une rigueur à laquelle il se dérobe souvent lui-même, et c'est à cette tâche aussi que nous rappelle dans la région qui lui serait propre, l'« expérience artistique ». Coïncidence remarquable ». (*L'Amitié*, p. 112-114)

« Qui lit Nietzsche avec ce regard d'inquiétude et de soupçon ne sera pas tenté de se servir de Nietzsche [...] Lorsque Heidegger déclare, au contraire et non sans énergie, que nous devons apprendre à lire *Zarathoustra* avec la même rigueur que nous appliquons à un traité

d'Aristote, ou encore que cette façon de penser n'est ni moins ferme, ni moins substantielle que celle du philosophe grec, il nous laisse entendre qu'il y a une manière de mettre Nietzsche à part qui nous fait oublier ce qu'il eut d'important. Son œuvre est grande, est exceptionnelle, mais non parce qu'elle se situerait à l'écart de ce qui s'exprime dans l'histoire occidentale depuis Descartes, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel : parce qu'elle l'accomplit. « Rapprocher Nietzsche de Kierkegaard, c'est le méconnaître essentiellement... Nietzsche n'a *jamais* pensé existentiellement, mais métaphysiquement », et la force unique de sa pensée, c'est de n'être pas une doctrine métaphysique parmi d'autres, mais l'achèvement de la métaphysique, cette région où depuis longtemps s'annonce l'événement central qu'il a lui-même nommé nihilisme. Nietzsche s'est intitulé le dernier philosophe. Cela veut dire aussi qu'il est encore philosophe à ses yeux. Méditer sa philosophie, c'est méditer sur cette fin de la philosophie, mais en la prenant au sérieux et en prenant au sérieux ce qu'il a dit lorsqu'il parle de Volonté de Puissance, de Surhomme, d'Eternel Retour, sans se contenter de voir là des images littéraires ou des formules destinées à exprimer certaines expériences existentielles incommunicables ». (*L'entretien infini*, p. 211-212)

« Le soupçon salutaire à l'égard du langage que Nietzsche nous procure, malgré la dénonciation ambiguë de la « grammaire », vise le plus souvent la part excessive, non surveillée, faite aux mots isolés : « Partout où les hommes plaçaient un mot, ils croyaient avoir fait une découverte... ils avaient effleuré un problème. » Mais n'est-ce pas déjà beaucoup ? Et quand il accuse les « mots pétrifiés, éternisés », c'est qu'il veut en revenir au langage comme dialectique ou encore à un mouvement d'arrachement, de dérangement ou d'ex-termination qui est à l'œuvre dans la parole, ce que déjà Humboldt évoquait vaguement en nommant le dynamisme spirituel du langage, sa médiation infinie. Aujourd'hui, les linguistes répondraient très facilement à Nietzsche. Et pourtant le soupçon, tout en changeant de forme, n'est pas apaisé.

Autre grief de Nietzsche, formulé d'une manière surprenante : « Nous n'aurions de mots que pour les états *extrêmes* » - joie, douleur -, manquant la grisaille, l'inéprouvé, l'en-dessous de la vie qui est le devenir du vivre. On peut dire le contraire : que nous n'avons pas de mots pour l'extrême, que l'éblouissement, la douleur fait brûler tout vocable et le rend muet (paradoxe de l'étymologie : si « éblouissement » est en rapport avec l'allemand *blöde* qui signifie d'abord « faible », puis « à la vue faible », nous sommes étonnés que l'excès de lumière, celle qui aveugle, ait à se dire à partir d'un myopie, d'un déficit de l'œil) ce qui attire dans l'étymologie, c'est sa part de déraison plus que ce qu'elle explique, la forme d'énigme qu'elle préserve ou redouble en déchiffrant). Mais Nietzsche ne remarque-t-il pas seulement, comme plus tard Bergson, que les mots ne conviennent qu'à une analyse grossière, celle de l'entendement (« extrême » voulant dire : ce qui est évident, caractérisé ?) Là encore le soupçon ne soupçonne pas assez. » (*L'écriture du désastre*, p.164-165)

Jaspers, Löwith, Heidegger ont cherché à le mettre à l'abri des falsifications et désigné en lui une pensée essentiellement libre : Jaspers en particulier fit preuve d'un courage tranquille et d'une liberté qu'il puisa précisément en Nietzsche même. On peut donc dire que, du temps de Hitler, l'œuvre de Nietzsche était certes rangée sous sa bannière et cependant combattait contre lui. Le nom qu'officiellement on célébrait restait le symbole d'une vérité non officielle et le mot de ralliement d'une pensée non ralliée. Cette ambiguïté, qui lui est propre, ne dégage pas sa responsabilité, mais la mesure. Il faut ajouter que, s'il connaît en Allemagne une certaine défaveur — mais à quel niveau? — la lourde faveur qu'il reçut du temps politique ne favorisa nullement la lecture de son œuvre; on lisait les commentateurs officiels de Nietzsche, on se gardait bien de lire Nietzsche. Schlechta a fait cette curieuse expérience : en 1938, lorsque parut le premier volume des lettres de l'édition critique, où il était fait clairement allusion aux manœuvres de Mme Förster-Nietzsche, laquelle venait d'être traitée, deux ans plus tôt lors de ses funérailles nationales, en héroïne du régime, les éditeurs s'attendaient au pire. Mais il n'arriva rien, personne ne s'aperçut de rien (à l'exception d'un professeur suisse qui garda le silence), parce que même les spécialistes nazis de Nietzsche ne le lisaient pas et ne désiraient pas en savoir davantage sur lui. On lit très peu. Voilà le fait que nous dissimule l'énorme diffusion des auteurs et des livres.

*

La pensée de Nietzsche reste associée au nihilisme, mot qu'il a sans doute emprunté, ironique détour, à Paul Bourget¹, mais qu'il a interrogé avec élan, avec effroi, tantôt par des affirmations

1. Jean Granier cite pour ce terme diverses sources : Jacobi, Jean-Paul, Tourgueniev, Dostoïevsky, Paul Bourget (*Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, éd. du Seuil). Il faudrait en ajouter d'autres. Il n'importe. Le mot est plat. Faisant système, il se contredit. La contradiction ne fait qu'accuser la sécheresse. Le jeu sémantique entre néant et rien montre qu'il est apparemment difficile de nier ce qui n'a pas d'abord été affirmé.

simples et radicales, tantôt par une approche hésitante, incertaine et en une pensée impossible à penser, enfin comme l'extrême qui ne peut être dépassé, mais comme le seul chemin du dépassement véritable et le principe du nouveau commencement. Ces oscillations ne sont pas à mettre au compte de son génie instable, « aux courtes habitudes ». Elles sont le sens de cette pensée. Certes, si l'on demande : qu'est-ce donc que le nihilisme? on peut répondre sans embarras, et Nietzsche a donné maintes réponses claires, celle-ci par exemple : « Que les valeurs les plus hautes se dévaluent. » Dégradation dont il n'indique pas moins clairement l'origine. C'est que « Dieu est mort ». Cet événement auquel par sa forme dramatique il a donné une sorte de célébrité lassante ne vise pas un phénomène personnel d'incroyance. Le christianisme de Kierkegaard et plus précisément celui de Dostoïevsky, comme l'athéisme de Nietzsche ou celui du jeune Marx (« Je hais tous les dieux »), appartiennent à ce tournant de l'histoire du monde d'où la lumière du divin s'est retirée. Dieu est mort : Dieu, cela veut dire Dieu, mais aussi tout ce qui, par un rapide mouvement, a cherché à occuper sa place, l'idéal, la conscience, la raison, la certitude du progrès, le bonheur des masses, la culture; tout cela qui n'est pas sans valeur n'a cependant aucune valeur propre; rien sur quoi, l'homme puisse s'appuyer, rien qui vaille autrement que par le sens, à la fin suspendu, qu'on lui donne.

Voilà une analyse qui n'est plus de nature à nous émouvoir, tant elle nous est devenue familière. Serait-ce cela, le nihilisme?

Mais le manque d'épaisseur du terme ne le réduit pas à l'inaction. Descartes, Kant, Hegel, Bergson n'ont pas seulement refusé de penser le néant à l'écart de l'être, mais se sont irrités (sauf peut-être Hegel qui l'identifie avec une malice souveraine à l'immédiat, faisant ainsi de l'immédiat néant) de ce qui est pour l'un le signe de l'ampleur du vouloir (donc une marque de perfection), pour l'autre le défaut d'un concept ou un concept vide sans objet, pour l'autre un vide sans objet et sans concept, c'est-à-dire un mot, c'est-à-dire l'illusion d'un mot, autrement dit, rien qu'un rien, qui est tout de même quelque chose. Or, toutes ces réductions — fondées sur l'exigence masquée de continuité et de plénitude que porte la philosophie — n'ont servi à « rien », pas même à décider si le langage qui détient le rien parle ou non pour rien ou si le rien ne serait pas là pour permettre de parler.

Un simple humanisme! la reconnaissance de ce fait que, privé ou libéré de l'idéal d'un sens absolu, conçu sur le modèle de Dieu, c'est à l'homme désormais de faire le monde et d'abord d'en créer le sens. Tâche immense, enivrante. Nietzsche, avec une joie qu'il est le seul à avoir ressentie aussi purement et exprimée aussi pleinement, a vu, dans ce mouvement d'infinie négation qui nous retire toute base ferme, l'ouverture sur l'espace soudain illimité de la connaissance : « *Voici l'horizon à nouveau dégagé... voici permise à nouveau toute audace de la connaissance, et la mer, notre mer, la voici à nouveau ouverte...* » « *Il est encore un autre monde à découvrir, et plus d'un! Il est temps, philosophes, levons l'ancre.* » L'on remplirait des pages de citations. Nietzsche est inépuisable dans l'expression de ce bonheur de connaître et de chercher librement, infiniment, à tout risque, sans avoir le ciel comme borne ni même la vérité, la vérité trop humaine, comme mesure. On ne peut le lire sans être soulevé avec lui par le pur mouvement de la recherche. Qui le dénigre, c'est qu'il est devenu insensible à ce mouvement, lequel n'est en rien un appel à quelque vague connaissance irrationnelle, mais l'affirmation du savoir rigoureux, « clair, transparent, viril », qui se manifeste d'abord dans les sciences de la nature. « *Et c'est pour quoi : vive la physique! Et davantage encore, ce qui nous contraint d'y venir : notre probité!* »

Voici donc une première approche du nihilisme : ce n'est pas une expérience individuelle, ce n'est pas non plus une doctrine philosophique, ni une lumière fatale jetée sur la nature humaine, éternellement vouée au néant. C'est un événement qui s'accomplit dans l'histoire et qui est comme une mue de l'histoire, le moment où elle tourne, qui se désigne par ce trait négatif : c'est que les valeurs n'ont par elles-mêmes plus de valeur, et par ce trait positif : que, pour la première fois, l'horizon à l'infini s'ouvre devant la connaissance. « Tout est permis », cette autorisation qui est donnée à l'homme lorsque l'autorité des valeurs s'effondre, veut dire d'abord : il est permis de tout connaître, plus de limite au mouvement. « *Nous sommes en vue d'une terre inexplorée dont nul n'a délimité les frontières, d'un*

au-delà de toutes les terres, de tous les recoins jusqu'alors connus, d'un monde surabondant de choses belles, étranges, problématiques, effrayantes. »

Nietzsche, nous dit-on, ne connaissait les sciences que bien médiocrement. C'est possible. Mais, outre qu'il avait été formé professionnellement à une méthode scientifique, il en savait assez pour pressentir la science¹, pour la prendre au sérieux et même pour prévoir — non pour déplorer — que tout le sérieux du monde moderne allait désormais être confié à la science, au savant et à la prodigieuse puissance de la technique. D'un côté, il a vu avec une force frappante que le nihilisme, étant la possibilité de tout dépassement, est l'horizon sur lequel s'ouvrent toute science particulière et toute exigence de savoir pour maintenir en elles le mouvement même de l'ouverture. Et d'un autre côté il n'a pas moins vu que, lorsque le monde n'a plus de sens ou est le pseudo-sens d'un grand non-sens possible, ce qui seul peut surmonter le dérèglement du vide, c'est le mouvement précautionneux de la science, son pouvoir de se donner des règles précises, d'être créatrice de sens, mais d'un sens limité et comme opératoire, donc le pouvoir à la fois de porter au plus loin et de restreindre au plus près son champ d'application.

★

Soit. Et voilà qui, une fois de plus, est rassurant. Au moment où le nihilisme nous indique l'univers, la science qui en est la contrepartie forme l'outil pour le dominer. L'ère de la maîtrise universelle s'ouvre. Mais cela a des conséquences : celle-ci, d'abord, que la science ne peut être que nihiliste, elle est le sens d'un monde privé de sens, le savoir qui a pour fond l'ignorance dernière. A quoi l'on répondra que cette réserve n'est

1. La science comme théorie de la science, théorie de la constitution de la science, exigeant l'« écriture », c'est-à-dire une forme d'écriture libérée de l'idéologie, se dégage à peine, ne l'oublions pas, de l'horizon des vérités scientifiques. Disons qu'elle est encore à venir.

que théorique, elle est toute de principe; mais il ne faut pas se hâter de la négliger, car la science est essentiellement réalisatrice : sachant qu'il n'y a pas à interpréter le monde, elle le transforme, et dans cette transformation passe l'exigence nihiliste qui lui est propre — ce pouvoir de néant dont elle a su faire le plus efficace des outils, mais avec lequel elle joue un jeu dangereux. La connaissance est foncièrement dangereuse. Nietzsche a donné de ce danger la formule la plus brutale : « *Nous faisons une expérience sur la vérité! Peut-être l'humanité en périra-t-elle! Eh bien, soit!* » Voilà ce que le savant s'expose à dire et qu'il a le devoir de dire, s'il renonce à l'hypocrisie de déplorer la catastrophe qui est l'une des issues de la science, car l'on ne peut construire l'univers sans avoir la possibilité de le détruire; la destruction et la création, quand elles portent sur l'essentiel, se distinguent à peine, dit Nietzsche; le risque est donc immense. De plus la science, probe et mesurée, porte en elle cette contradiction : elle peut produire un monde où les savants ne subsisteraient plus comme tels et où il ne leur serait plus permis de travailler selon l'objectivité du savoir, mais selon le sens arbitraire du monde nouveau. En d'autres termes, le nihilisme, en rendant la science possible, devient la possibilité de la science — ce qui signifie que le monde humain peut en périr.

Une autre conséquence est la suivante : au nihilisme qui fait le vide répond le mouvement de la science; à l'accomplissement de la science, la domination de la terre. La plus grande force de dépassement est mise en branle. Or, qu'en est-il de l'homme, au moment où se réalise cette transformation et où l'histoire tourne? Se transforme-t-il? Est-il en route pour aller au-delà de lui-même? Est-il prêt à devenir celui qu'il est, l'homme lucide qui ne peut s'appuyer sur rien et qui va se rendre maître de tout? Non. L'homme tel qu'il est, celui du monde bourgeois de la fin du XIX^e siècle qu'a connu Nietzsche, est l'homme aux petites visées, aux petites certitudes, malin et insuffisant, qui ne sait encore rien de l'événement qui est en train de s'accomplir par son entremise mais comme en dehors de lui, qui va lui

remettre des pouvoirs infinis, lui imposer des devoirs extrêmes comme il n'en a jamais eu, puisqu'il lui faudra créer librement le sens du monde et se créer lui-même à la mesure de ce monde sans mesure.

Je passe sur la succession de bouleversements, la « formidable logique de terreur » et les guerres immenses dont Nietzsche a prévu qu'elles seraient l'apanage du XX^e siècle, comme suite immédiate à ce déséquilibre : l'homme actuel est l'homme qui se croit définitif, stable en sa nature, heureux dans le petit cercle fermé de lui-même, livré à l'esprit de vengeance, alors que, poussé par la force impersonnelle de la science et par la force propre de l'événement qui le libère des valeurs, il a un pouvoir qui le dépasse sans qu'il cherche à se dépasser lui-même en ce pouvoir. L'homme actuel est l'homme de dernier rang, mais son pouvoir est celui d'un être qui est déjà au-delà de l'homme : comment cette contradiction ne recèlerait-elle pas le plus grand danger? Or, Nietzsche, au lieu de s'en tenir à l'attitude conservatrice et de condamner le savoir pour sauver l'homme éternel (l'homme de son temps), prend parti pour la science et pour l'être de dépassement qui est le devenir de l'humanité.

Dans plusieurs commentaires, Heidegger a indiqué que tel était le sens du surhomme : le surhomme n'est pas l'homme d'aujourd'hui élevé jusqu'à la démesure, ni une espèce d'homme qui rejeterait l'humain et ferait de l'arbitraire sa loi et de la folie titanesque sa règle; ce n'est pas le haut fonctionnaire de quelque volonté de puissance, pas plus que l'enchanteur destiné à introduire sur terre la félicité paradisiaque. Le surhomme est celui qui seul conduit l'homme à être ce qu'il est : l'être de dépassement, en quoi s'affirme la nécessité pour lui de passer et de périr en ce passage.

S'il en est ainsi (mais en est-il ainsi?), nous voyons pourquoi le surhomme pourrait être considéré comme la première affirmation décisive qui fasse suite à l'extrême négation du nihilisme, sans être pourtant autre chose que cette négation consécutive : le surhomme est l'être qui a surmonté le vide — créé par la mort de Dieu et la dégradation des valeurs —, parce qu'il a

su reconnaître en ce vide le pouvoir de surmonter, qui est devenu en lui non seulement pouvoir, mais vouloir — le vouloir de se surmonter soi-même. Libéré de tout ce qui repousse, détourne, abaisse le vouloir en sa volonté, libre de tout contre-vouloir, il n'y a plus rien de négatif en ce qu'il veut, il se commande et il décide, par un acte libre, de l'étendue de son destin.

Cependant, la figure du surhomme, même ainsi interprétée, reste ambiguë. Terme du devenir humain, alors le dépassement se renie en elle, et si elle n'est pas le terme, c'est qu'il y a encore quelque chose à surmonter, son vouloir n'est donc pas libre de tout sens extérieur : son vouloir est encore vouloir de puissance. Nietzsche a beau pressentir dans le surhomme un homme qui, ne se distinguant de l'homme actuel que par des traits négatifs, est à cause de cela qualitativement différent : plus pauvre, plus simple, plus sobre, plus capable de se sacrifier, plus lent en ses résolutions, plus silencieux en ses discours; il reste que la volonté qui serait son trait essentiel ferait de lui, dans la rigueur pure et la pure dureté, la forme du nihilisme, car, selon la claire affirmation de Nietzsche, « la volonté aime encore mieux vouloir le néant que de ne pas vouloir ». Le surhomme est celui en qui le néant se fait vouloir et qui maintient, libre pour la mort, cette essence pure de sa volonté en voulant le néant. Ce serait le nihilisme même.

*

Zarathoustra annonce le surhomme avec élan et une netteté catégorique, puis, avec angoisse, hésitation, effroi, il annonce la pensée de l'éternel retour. Pourquoi cette différence de ton? Pourquoi la pensée du retour éternel, pensée de l'abîme, est-elle, en celui qui l'annonce, une pensée sans cesse ajournée, détournée et comme si elle était le détour de toute pensée? C'est là son énigme et sans doute sa vérité. Je voudrais ici remarquer que, pendant longtemps, presque tous les commentateurs, qu'ils fussent de droite ou de gauche (Bäumler, l'interprète nazi officiel de Nietzsche, élimine la théorie du retour éternel) ont été gênés par cette « doctrine » qui leur paraissait arbitraire, sans

emploi, mystique et, de plus, très vieille, puisqu'elle traînait déjà chez Héraclite. Qu'un homme moderne puisse en venir à une telle idée, c'est concevable à la rigueur. Mais qu'il fût saisi à son approche d'un tel effroi, qu'il vît en elle la pensée la plus lourde, la plus angoissante, la plus propre à bouleverser le monde, il y avait là une absurdité qu'on se hâta d'écarter en pensant qu'elle tirait pour Nietzsche toute sa force de la vision extatique dans laquelle il l'avait saisie. L'un des changements dans l'interprétation de Nietzsche est que l'on prend cette idée au sérieux. Karl Löwith, à qui l'on doit des livres d'importance, a beaucoup contribué à nous y rendre plus attentifs, et, sans doute aussi, le mouvement même de l'époque qui nous a conduits à réfléchir sur le temps, la circularité du sens, la fin de l'histoire : l'absence d'être comme recommencement¹.

La pensée de l'éternel retour reste étrange dans sa vieille absurdité. Elle représente le vertige logique. Nietzsche ne pouvait y échapper. C'est la pensée nihiliste par excellence, celle où le nihilisme se dépasse absolument en se rendant définitivement indépasseable. Elle est alors la plus capable de nous éclairer sur cette sorte de piège qu'est le nihilisme lorsque l'esprit décide de l'aborder en face. Nietzsche (ou Zarathoustra) a dit avec une parfaite clarté que, là où le vouloir devient libérateur, il se heurte au passé. Le roc du fait accompli, que le vouloir si puissant et si voulant qu'il soit ne peut déplacer, voilà ce qui transforme tout sentiment en ressentiment : l'esprit de vengeance consiste dans le mouvement qui rebrousse en contre-vouloir le vouloir, lorsque celui-ci achoppe au « c'était ». Or, tant que l'homme appartendra au ressentiment, il demeurera au niveau de son actuelle suffisance, ne cherchant qu'à abaisser les choses terrestres et lui-même et le temps au nom d'un idéal absolu, loin du plus haut espoir. Il faut donc qu'il ne soit plus limité, en sa dimension temporelle, par la nécessité du passé irrécupérable

1. J'indique que l'affirmation de l'Éternel Retour, ici seulement considérée par rapport au nihilisme, doit donner lieu — et sur le chemin ouvert et suivi par Pierre Klossowski — à une autre série de remarques qu'on trouvera plus loin : *Sur un changement d'époque : l'exigence du retour.*

et du temps irréversible; il lui faut le temps comme accomplissement total.

Mais le retour en arrière du temps est ce qui échappe au possible, impossibilité qui a ici le plus grand sens : elle signifie l'échec du surhomme en tant que volonté de puissance. Le surhomme ne pourra jamais l'extrême. L'éternel retour n'est pas de l'ordre du pouvoir. L'expérience de l'éternel retour entraîne un renversement de toutes les perspectives. Le vouloir qui veut le néant devient la volonté voulant l'éternité et en laquelle l'éternité sans vouloir et sans but retourne à elle-même. La toute-puissance personnelle et subjective se transforme dans l'impersonnelle nécessité de « l'être ». La transvaluation ne nous donne pas une nouvelle échelle des valeurs à partir de la négation de toute valeur absolue, elle nous fait atteindre un ordre auquel la notion de valeur cesse de s'appliquer.

Ayant ainsi retrouvé l'idée d'éternité et l'idée « d'être », l'amour de l'éternel et le savoir de la profondeur de « l'être », ne semble-t-il pas que nous soyons définitivement à l'abri du nihilisme? Nous sommes au cœur du nihilisme. Avec la simplicité incisive qui lui est propre (et qui le fait traiter de barbare par Lukács), Nietzsche l'a exprimé : « Pensons cette pensée sous sa forme la plus effrayante : l'existence, telle qu'elle est, privée de sens et de but, mais revenant inexorablement, sans trouver sa fin dans le néant : voilà l'éternel retour — la forme la plus extrême du nihilisme. » Que nous apprend cette remarque? Jusqu'ici nous avons cru le nihilisme lié au néant. Comme c'était léger : le nihilisme est lié à l'être. Il est l'impossibilité d'en finir et de trouver une issue même dans cette fin. Il dit l'impuissance du néant, le faux éclat de ses victoires, il dit que, lorsque nous pensons le néant, c'est encore l'être que nous pensons. Rien ne finit, tout recommence, l'autre est encore le même, Minuit n'est que Midi dissimulé, et le grand Midi est l'abîme de lumière d'où, même par la mort et ce glorieux suicide que Nietzsche nous recommande, nous ne pouvons sortir. Le nihilisme nous dit donc ici sa vérité dernière et assez atroce : il dit l'impossibilité du nihilisme.

Cela a l'air d'une plaisanterie. Mais si l'on veut bien admettre que tout l'humanisme moderne, le travail de la science, le développement planétaire ont pour objet de ne pas se satisfaire de ce qui est, de transformer l'être, de le nier pour en retirer un pouvoir et de faire de ce pouvoir de nier le mouvement infini de la maîtrise humaine, il apparaîtra que cette sorte de faiblesse du négatif et la manière dont le néant se démasque en l'être qui ne peut être nié, ruinent d'un seul coup notre effort pour dominer la terre et pour nous libérer de la nature en lui donnant un sens, c'est-à-dire en la dénaturant. Ceci n'est qu'une première traduction de l'étrange parole de l'abîme, et qui explique en partie la détresse de Zarathoustra comprenant qu'il ne pourra jamais dépasser définitivement l'homme insuffisant, qu'il ne le pourra qu'en voulant paradoxalement son retour. Mais que signifie cela, ce retour? Ce qu'il affirme : que la pointe extrême du nihilisme est précisément là où il se renverse, qu'il est le retournement même, l'affirmation qui, dans le passage du Non au Oui, le réfute, mais ne fait rien que l'affirmer et, dès lors, l'étendre à toutes les affirmations possibles ¹.

*

Dans le dialogue que, par-dessus la double célébration de leur soixantième anniversaire, Jünger et Heidegger ont échangé et qui a pris la forme d'un traité du nihilisme, le premier avait donné à penser, dès le titre même, « Par-delà la ligne », que le franchissement de la zone critique s'accomplissait ou pouvait s'accomplir. Mais le second, avec plus de rigueur, donnant au même titre, un autre sens ², remarquait aussitôt que le mouvement du nihilisme est de laisser indécié, lorsqu'il s'achève, ce que signifie cet achèvement : ou sa fin ou son accomplissement,

1. D'où l'on peut conclure que le nihilisme s'identifierait avec la volonté de le surmonter *absolument*.

2. *Ueber die Linie* peut signifier : « Par-delà la ligne » ou « Considérations sur la ligne » (le parallèle zéro). Henri Plard a traduit le texte de Jünger sous le titre : *Passage de la ligne* (éditions du Rocher). Le texte de Heidegger a été publié ensuite sous cet autre titre : *Zur Seinsfrage*.

— et ce que signifie cet accomplissement : ou le passage dans la nullité du néant ou dans la région d'une nouvelle tournure de l'être. De même remarquait-il qu'il est fort dangereux de décrire l'action du nihilisme, car la description fait déjà partie de l'action; et pourtant, si vouloir donner « une *bonne* définition » du nihilisme est une bizarre prétention, renoncer à cette tentative, c'est laisser le champ libre à ce qui en lui est peut-être essentiel, son don de travestissement, son refus d'avouer ses origines, son pouvoir de se dérober à toute explication décisive. Nous parlons du passage de la zone critique, mais l'homme n'est pas seulement un passant, qui n'aurait avec ce qu'il franchit qu'un rapport géographique, il ne se tient pas seulement dans la zone, il est lui-même, quoique non par soi seul ni pour soi seul, cette zone et cette ligne. Soyons donc circonspects, manions avec prudence ces notions provocantes, ne laissons pas parler les mots selon l'efficacité-réaliste qu'ils ont acquise et reconduisons-les doucement vers le silence d'où ils viennent. Heidegger — et c'était là sa principale contribution à la mise en question de cet étrange adversaire — suggérerait que nous serions bien inspirés en n'écrivant désormais le mot être et le mot néant que barrés par une croix de Saint-André : ~~être~~, ~~néant~~.

Invitation qu'il convient assurément de méditer, mais en faisant retour à une tout autre réflexion, nous demandant si toutes les interprétations précédentes ne tendent pas à oublier Nietzsche en le remplaçant dans une tradition qu'il ne se contente pas de mettre en question (contester ne suffirait pas; contester, c'est toujours se tenir dans l'horizon de la même interrogation) : tradition du discours logique — issu du *logos* —, de la pensée comme pensée d'ensemble et de la parole comme rapport d'unité, rapport qui ne saurait avoir d'autre mesure que la lumière ou l'absence de lumière.

La philosophie s'ébranle en Nietzsche. Mais est-ce seulement parce qu'il serait le dernier des philosophes (chacun étant toujours le dernier)? Ou bien, parce que, appelé par un tout autre langage, l'écriture d'effraction, dont la vocation serait de ne supposer les « mots » que barrés, espacés, mis en croix, dans le

mouvement qui les écarte, mais par cet écart les retient comme lieu de la différence, il a à faire face à une exigence de rupture qui le détourne constamment de ce qu'il a *pouvoir* de penser? Quelle serait alors cette exigence, à supposer que nous-mêmes qu'elle détient, nous puissions la désigner sans l'interrompre, et sans être interrompus par elle?

3

NIETZSCHE ET L'ÉCRITURE FRAGMENTAIRE.

±± Il est relativement aisé de mettre en place les pensées de Nietzsche selon une cohérence où leurs contradictions se justifient, soit en se hiérarchisant, soit en se dialectisant. Il y a un système possible — virtuel — où l'œuvre, abandonnant sa forme dispersée, donne lieu à une lecture continue. Discours utile, nécessaire. Alors, nous comprenons tout, sans heurt et sans fatigue. Qu'une telle pensée, liée au mouvement d'une recherche qui est aussi la recherche du devenir, puisse se prêter à un exposé d'ensemble, cela nous rassure. De plus, c'est une nécessité. Même dans son opposition à la dialectique, il faut qu'elle relève de la dialectique. Même dégagée d'un système unitaire et engagée dans une pluralité essentielle, elle doit désigner encore un centre à partir duquel Volonté de Puissance, Surhomme, Éternel Retour, nihilisme, perspectivisme, pensée tragique et tant d'autres thèmes séparés vont les uns vers les autres et s'entendent selon une interprétation unique : fût-ce précisément comme les divers moments d'une philosophie de l'interprétation.

±± Il y a deux paroles chez Nietzsche. L'une appartient au discours philosophique, le discours cohérent qu'il a parfois souhaité conduire à son terme en composant une œuvre d'enveture, analogue aux grands ouvrages de la tradition. Les commentateurs la reconstituent. On peut considérer ses textes morcelés

comme des éléments de cet ensemble. L'ensemble garde son originalité et son pouvoir. C'est cette grande philosophie où se retrouvent, portées à un haut point d'incandescence, les affirmations d'une pensée terminale. Il est possible alors de se demander si elle améliore Kant, si elle le réfute, ce qu'elle doit à Hegel, ce qu'elle lui retire, si elle est dialectique, si elle est antidialectique, si elle achève la métaphysique, si elle la remplace, si elle prolonge un mode de penser existentiel ou si elle est essentiellement une Critique. Tout cela, d'une certaine façon, appartient à Nietzsche.

Admettons-le. Admettons que ce discours continu soit à l'arrière-plan de ses ouvrages divisés. Il reste que Nietzsche ne s'en contente pas. Et même si une partie de ses fragments peut être rapportée à cette sorte de discours intégral, il est manifeste que celui-ci — la philosophie même — est toujours déjà dépassé par Nietzsche, qu'il le suppose plutôt qu'il ne l'expose, afin de parler plus loin, selon un langage tout autre, non plus celui du tout, mais celui du fragment, de la pluralité et de la séparation.

± ± Cette parole de fragment, il est difficile de la saisir sans l'altérer. Même ce que nous en a dit Nietzsche, la laisse intentionnellement recouverte. Qu'une telle forme marque son refus du système, sa passion de l'inachèvement, son appartenance à une pensée qui serait celle du *Versuch* et des *Versucher*, qu'elle soit liée à la mobilité de la recherche, à la pensée voyageuse (celle d'un homme qui pense en marchant et selon la vérité de la marche), sans doute. Qu'elle paraisse proche de l'aphorisme, c'est vrai aussi, puisqu'il est convenu que la forme aphoristique est la forme où il excelle : « *L'aphorisme où je suis le premier des maîtres allemands est une forme d'éternité; mon ambition est de dire en dix phrases ce que cet autre dit en un livre — ne dit pas en un livre.* » Mais est-ce vraiment là son ambition, et ce terme d'aphorisme est-il à la mesure de ce qu'il cherche? « *Moi, je ne suis pas assez borné pour un système — pas même pour mon système.* » L'aphorisme est la puissance qui borne, qui enferme. Forme qui est en forme d'horizon, son propre horizon. Par là, on voit ce

qu'elle a d'attrayant aussi, toujours retirée en elle-même, avec quelque chose de sombre, de concentré, d'obscurément violent qui la fait ressembler au crime de Sade — tout à fait opposée à la maxime, cette sentence à l'usage du beau monde et policé jusqu'à devenir lapidaire, tandis que l'aphorisme est aussi insociable qu'un caillou (Georges Perros) (mais une pierre d'origine mystérieuse, un grave météore qui, à peine tombé, aimerait se volatiliser). Parole unique, solitaire, fragmentée, mais, à titre de fragment, déjà complète, entière en ce morcellement et d'un éclat qui ne renvoie à nulle chose éclatée. Ainsi révélant l'exigence du fragmentaire qui est telle que la forme aphoristique ne saurait lui convenir.

± ± La parole de fragment ignore la suffisance, elle ne suffit pas, elle ne se dit pas en vue d'elle-même, elle n'a pas pour sens son contenu. Mais elle ne se compose pas davantage avec les autres fragments pour former une pensée plus complète, une connaissance d'ensemble. Le fragmentaire ne précède pas le tout, mais se dit en *déhors* du tout et après lui. Quand Nietzsche affirme : « *Rien n'existe en dehors du tout* », même s'il entend nous alléger de notre particularité coupable et aussi récuser le jugement, la mesure, la négation (« *car on ne peut pas juger le Tout, ni le mesurer, ni le comparer, ni surtout le nier* »), il reste qu'il affirme ainsi, comme seule valable, la question du tout et restaure l'idée de totalité. La dialectique, le système, la pensée comme pensée d'ensemble retrouvent leurs droits, fondant la philosophie comme discours achevé. Mais quand il dit : « *Il me semble important qu'on se débarrasse du Tout, de l'Unité, ... il faut émettre l'univers, perdre le respect du Tout* », alors il entre dans l'espace du fragmentaire, il prend le risque d'une pensée que ne garantit plus l'unité.

± ± La parole où se révèle l'exigence du fragmentaire, parole non suffisante, mais non par insuffisance, non achevée (parce qu'étrangère à la catégorie de l'accomplissement), ne contredit pas le tout. D'un côté, il faut respecter le tout et, sinon le dire, du moins l'accomplir. Nous sommes des êtres d'Univers, ainsi tour-

nés vers l'unité encore absente. Notre vœu, dit Nietzsche : « *le vœu de nous asseoir l'univers* ». Mais il y a une autre pensée et un tout autre vœu — à la vérité, ce n'est pas un vœu. Tout est maintenant déjà comme accompli, l'Univers est notre lot, le temps a pris fin, nous sommes sortis de l'histoire par l'histoire. Alors, qu'y a-t-il encore à dire, qu'y a-t-il encore à faire?

±± La parole fragmentaire, celle de Nietzsche, ignore la contradiction. Voilà qui est étrange. Nous avons noté, après Jaspers, que l'on ne comprend bien Nietzsche, qu'on ne rend justice à sa pensée que si, chaque fois qu'elle affirme avec certitude, on cherche l'affirmation opposée avec laquelle cette certitude est en rapport. Et, en effet, cette pensée ne cesse de s'opposer, sans jamais se contenter d'elle-même, sans jamais non plus se contenter de cette opposition. Mais, ici, il faut à nouveau distinguer. Il y a le travail critique : la critique de la Métaphysique qui est principalement représentée par l'idéalisme chrétien, mais qui est aussi présente dans toute philosophie spéculative. Les affirmations contradictoires sont un moment du travail critique : Nietzsche attaque l'adversaire de plusieurs points de vue à la fois, car la pluralité des points de vue est précisément le principe que méconnaît la pensée adverse. Toutefois, Nietzsche n'ignore pas que, là où il est, il est obligé de penser, il est obligé de parler, à partir du discours qu'il réuse : il appartient encore à ce discours — comme, tous, nous lui appartenons; les contradictions alors cessent d'être polémiques ou même seulement critiques; elles le visent lui-même, dans sa pensée même, elles sont l'expression de sa pensée énergique qui ne peut se contenter de ses propres vérités sans les tenter, les mettre à l'épreuve, les dépasser, puis y revenir. Ainsi, la Volonté de Puissance peut-elle être tantôt un principe d'explication ontologique, disant l'essence, le fond des choses et tantôt l'exigence de tout dépassement et se dépassant elle-même comme exigence. Tantôt l'Éternel Retour est une vérité cosmologique, tantôt l'expression d'une décision éthique, tantôt la pensée de l'être entendu comme devenir, etc. Ces oppositions disent une certaine vérité multiple et la nécessité de

penser le multiple quand on veut dire vrai selon la valeur, — mais multiplicité qui a encore rapport avec l'un, qui est encore affirmation multipliée de l'Un.

±± La parole de fragment ignore les contradictions, même lorsqu'elle contredit. Deux textes fragmentaires peuvent s'opposer, ils se posent seulement l'un auprès de l'autre, l'un sans rapport avec l'autre, l'un rapporté à l'autre par ce blanc indéterminé qui ne les sépare pas, ne les réunit pas, les porte à la limite qu'ils désignent et qui serait leur sens, si précisément ils n'échappaient là, hyperboliquement, à une parole de signification. Le fait d'être ainsi posé toujours à la limite donne au fragment deux traits différents : parole d'affirmation, et n'affirmant rien que ce plus et ce surplus d'une affirmation étrangère à la possibilité — et cependant nullement catégorique, ni fixée dans une certitude, ni posée dans une positivité relative ou absolue, encore moins disant d'une manière privilégiée l'être ou se disant à partir de l'être, mais plutôt s'effaçant déjà, glissant en dehors d'elle-même, glissement qui la reconduit vers elle, dans le murmure neutre de la contestation.

Là où l'opposition n'oppose pas mais juxtapose, où la juxtaposition donne ensemble ce qui se dérobe à toute simultanéité, sans pourtant se succéder, là se propose à Nietzsche une expérience non dialectique de la parole. Non pas une manière de dire et de penser qui prétendrait réfuter la dialectique ou s'exprimer contre elle (Nietzsche ne manque pas, à l'occasion, de saluer Hegel ou même de se reconnaître en lui, comme aussi de dénoncer l'idéalisme chrétien qui le porte), mais une parole autre, séparée du discours, ne niant pas et en ce sens n'affirmant pas, et toutefois laissant jouer entre les fragments, dans l'interruption et l'arrêt, l'illimité de la différence.

±± Il faut prendre au sérieux le congé donné par Nietzsche à la pensée du Dieu Un, c'est-à-dire du dieu Unité. Il ne s'agit pas seulement pour lui de contester les catégories qui régissent la pensée occidentale. Il ne suffit pas non plus d'arrêter les contraires

avant la synthèse qui les réconcilierait, ni même de diviser le monde en une pluralité de centres de domination vitale dont le principe, principe encore synthétique, serait la Volonté de Puissance. Quelque chose de plus hardi et qui, à proprement parler, l'attire dans le dédale du détour avant de l'exalter jusqu'à l'énigme du retour, tente ici Nietzsche : la pensée comme affirmation du hasard, affirmation où elle se rapporte nécessairement — infiniment — à elle-même par l'aléatoire (qui n'est pas le fortuit), rapport où elle se donne comme pensée plurielle.

Le pluralisme est l'un des traits décisifs de la philosophie qu'a élaborée Nietzsche, mais, là encore, il y a la philosophie et ce qui ne se contente pas de la philosophie. Il y a le pluralisme philosophique, certes très important, puisqu'il nous rappelle que le sens est toujours plusieurs, qu'il y a surabondance de significations et que « *Un a toujours tort* », tandis que « *la vérité commence à deux* » : d'où la nécessité de l'interprétation qui n'est pas dévoilement d'une unique vérité cachée, voire ambiguë, mais lecture d'un texte à plusieurs sens et n'ayant aussi d'autre sens que « *le processus, le devenir* » qu'est l'interprétation. Il y a donc deux sortes de pluralisme. L'un est philosophique de l'ambiguïté, expérience de l'être multiple. Puis cet autre étrange pluralisme, sans pluralité ni unité, que la parole de fragment porte en elle comme la provocation du langage, celui qui parle encore lorsque tout a été dit.

±± La pensée du surhomme ne signifie pas d'abord l'avènement du surhomme, mais signifie la disparition de quelque chose qui se serait appelé l'homme. L'homme disparaît, il est celui qui a pour essence la disparition. Ainsi ne subsiste-t-il que dans la mesure où l'on peut dire qu'il n'a pas encore commencé. « *L'humanité n'a pas encore de fin (kein Ziel). Mais... si l'humanité souffre de manquer de fin, ne serait-ce pas qu'il n'y a pas encore d'humanité ?* » A peine entre-t-il dans son commencement qu'il entre dans sa fin, qu'il commence à finir. L'homme est toujours l'homme du déclin, déclin qui n'est pas dégénérescence, mais au contraire le manque que l'on peut aimer, qui unit, dans la

séparation et la distance, la vérité « humaine » à la possibilité de périr. L'homme de dernier rang, c'est l'homme de la permanence, de la subsistance, celui qui ne veut pas être le dernier homme.

Nietzsche parle de *l'homme synthétique, totalisateur, justificateur*. Expressions remarquables. Cet homme qui totalise et qui a donc rapport au tout, soit qu'il l'instaure, soit qu'il en ait la maîtrise, n'est pas le surhomme, mais l'homme supérieur. L'homme supérieur est au sens propre l'homme intégral, l'homme du tout et de la synthèse. C'est là « *le but dont l'humanité a besoin* ». Mais Nietzsche dit aussi — dans *Zarathoustra* : « *L'homme supérieur est manqué (missgeraten)*. » Il n'est pas manqué, parce qu'il a échoué, il a échoué, parce qu'il a réussi : il a atteint son but (« *Une fois arrivé à ton but..., c'est sur ta cime, homme supérieur, que tu trébucheras* »). Nous pouvons nous demander : quel serait, quel est le langage de l'homme supérieur ? La réponse est facile. C'est le discours lui aussi intégral, le logos qui dit le tout, le sérieux de la parole philosophique (le propre de l'homme supérieur est le sérieux de la probité et la rigueur de la véracité) : parole continue, sans intermittence et sans vide, parole de l'accomplissement logique qui ignore le hasard, le jeu, le rire. Mais l'homme disparaît, non seulement l'homme manqué, mais l'homme supérieur, c'est-à-dire réussi, celui en qui tout, le tout, s'est réalisé. Que signifie donc cet échec du tout ? Le fait que l'homme disparaît — cet homme à venir qu'est l'homme de la fin — trouve son plein sens, parce que c'est aussi l'homme comme tout qui disparaît, l'être en qui le tout dans son devenir s'est fait être.

±± La parole comme fragment a rapport avec ce fait que l'homme disparaît, ce fait plus énigmatique qu'on ne le pense, puisque l'homme est en quelque sorte l'éternel ou l'indestructible et que, indestructible, il disparaît. Indestructible : disparition. Et ce rapport, lui aussi, est énigmatique. On peut à la rigueur comprendre — cela s'entend même avec une espèce d'évidence — que ce qui parle dans le nouveau langage de bri-

sure, ne parle que par l'attente, l'annonce de la disparition indestructible. Il faut que ce que l'on appelle l'homme soit devenu le tout de l'homme et le monde comme tout et que, ayant fait de sa vérité la vérité universelle et de l'Univers son destin déjà accompli, il s'engage, avec tout ce qui est et, plus encore, avec l'être même, dans la possibilité de périr, pour que, libérée de toutes les valeurs propres à son savoir — la transcendance, c'est-à-dire aussi l'immanence, l'outré-monde, c'est-à-dire aussi le monde, Dieu, c'est-à-dire aussi l'homme —, s'affirme la parole du dehors : ce qui se dit en dehors du tout et en dehors du langage pour autant que le langage, langage de la conscience et de l'intériorité agissante, dit le tout et le tout du langage. Que l'homme disparaisse, ce n'est pas rien, mais ce n'est qu'un désastre à notre mesure; la pensée peut supporter cela. Que l'idée de vérité et toutes les valeurs possibles, la possibilité même des valeurs, cessent d'avoir cours et soient emportées comme en passant, par un mouvement léger, il semble qu'on puisse s'en accommoder et même s'en réjouir : la pensée est aussi ce mouvement léger qui s'arrache à l'origine. Mais qu'en est-il d'elle, la pensée, lorsque l'être — l'unité, l'identité de l'être — s'est retiré sans faire place au néant, ce refuge trop facile? Lorsque le Même n'est plus le sens ultime de l'Autre et l'Unité n'est plus ce par rapport à quoi s'énonce le multiple? Lorsque la pluralité se dit, sans se rapporter à l'Un? Alors, peut-être alors, se laisse pressentir, non pas comme paradoxe mais comme décision, l'exigence de la parole fragmentaire, cette parole qui, loin d'être unique, ne se dit même pas de l'un et ne dit pas l'un dans sa pluralité. Langage : l'affirmation même, celle qui ne s'affirme plus en raison ni en vue de l'Unité. Affirmation de la différence, mais toutefois jamais différente. Parole plurielle.

±± La pluralité de la parole plurielle : parole intermittente, discontinue, qui, sans être insignifiante, ne parle pas en raison de son pouvoir de représenter ni même de signifier. Ce qui parle en elle, ce n'est pas la signification, la possibilité de donner le sens ou de retirer le sens, fût-ce un sens multiple. D'où nous

sommes portés à prétendre, peut-être trop hâtivement, qu'elle se désigne à partir de l'entre-deux, qu'elle est comme en faction autour d'un lieu de divergence, espace de la dis-location qu'elle cherche à cerner, mais qui toujours la discerne, l'écartant d'elle-même, l'identifiant à cet écart, imperceptible décalage, où toujours elle revient à elle, identique, non identique.

Cependant, même si cette sorte d'approche est en partie fondée — nous ne pouvons pas encore en décider —, retenons bien qu'il ne suffit pas de remplacer continu par discontinu, plénitude par interruption, rassemblement par dispersion, pour nous rapprocher du rapport que nous prétendons recevoir de ce langage autre. Ou, plus précisément, discontinuité n'est pas le simple envers du continu ou, comme il arrive dans la dialectique, un moment du développement cohérent. La discontinuité ou l'arrêt de l'intermittence n'arrête pas le devenir, mais au contraire le provoque ou l'appelle dans l'énigme qui lui est propre. C'est là le grand tournant de la pensée avec Nietzsche : que le devenir n'est pas la fluidité d'une durée infinie (bergsonienne) ou la mobilité d'un mouvement interminable. Le morcellement — la cassure — de Dionysos, voilà le premier savoir, l'expérience obscure où le devenir se découvre en rapport avec le discontinu et comme son jeu. Et la fragmentation du dieu n'est pas le renoncement hardi à l'unité ou l'unité qui reste une en se pluralisant. La fragmentation, c'est le dieu même, cela qui n'a nul rapport avec un centre, ne supporte aucune référence originiaire et que, par conséquent, la pensée, pensée du même et de l'un, celle de la théologie, comme de toutes les façons du savoir humain (ou dialectique), ne saurait accueillir sans le fausser.

±± L'homme disparaît. C'est une affirmation. Mais cette affirmation se redouble aussitôt en question. L'homme disparaît-il? Et ce qui en lui disparaît, la disparition qu'il porte et qui le porte, libère-t-elle le savoir, libère-t-elle le langage des formes, des structures ou des finalités qui définissent l'espace de notre culture? Chez Nietzsche, la réponse tombe avec une décision

presque terrible, et toutefois elle se retient aussi, elle reste en suspens. Cela se traduit de plusieurs manières, et d'abord par une ambiguïté philosophique d'expression. Quand, par exemple, il dit : l'homme est quelque chose qui doit être surmonté; l'homme doit être l'au-delà de l'homme; ou bien, d'une façon plus frappante, Zarathoustra lui-même doit se surmonter, ou encore le nihilisme vaincu par le nihilisme, l'idéal, ruine de l'idéal, il est presque inévitable que cette exigence de dépassement, cet usage de la contradiction et de la négation pour une affirmation qui maintient ce qu'elle supprime en le développant, nous remplace dans l'horizon du discours dialectique. D'où l'on doit conclure que Nietzsche, loin d'abaisser l'homme, l'exalte encore en lui donnant pour tâche son accomplissement véritable : le surhomme n'est alors qu'un mode d'être de l'homme, libéré de lui-même en vue de lui-même par l'appel du plus grand désir. C'est juste. L'homme comme autosuppression qui n'est qu'un autodépassement, l'homme, affirmation de sa propre transcendance, maints textes (la plupart d'entre eux) nous autorisent à l'entendre sous la garantie du savoir philosophique encore traditionnel, et le commentateur qui hégélianise Nietzsche ne saurait en ce sens être réfuté.

Et pourtant nous savons que Nietzsche suit un tout autre chemin, fût-ce contre lui-même, et qu'il a toujours eu conscience, jusqu'à en souffrir, d'une rupture si violente que, dans la philosophie, elle disloque la philosophie. Dépassement, création, exigence créatrice, nous pouvons nous enchanter de ces termes, nous ouvrir à leur promesse, mais ils ne disent rien, finalement, que leur usure, s'ils nous retiennent encofé auprès de nous, sous le ciel des hommes prolongé seulement à l'infini. Dépassement, cela veut dire dépassement sans fin, et rien n'est plus étranger à Nietzsche qu'un tel avenir de surélévation continue. De même, le surhomme, serait-ce l'homme amélioré, conduit jusqu'à l'extrémité de sa connaissance et de son essence? En vérité, qu'est-ce que le surhomme? Nous ne le savons pas et Nietzsche, à proprement parler, ne le sait pas. Nous savons seulement que la pensée du surhomme signifie : l'homme disparaît, affirmation qui est

poussée au plus loin, lorsqu'elle se redouble en question : l'homme disparaît-il?

±± La parole de fragment n'est pas la parole où déjà se désignerait comme en pointillé — en blanc — le lieu où le surhomme prendrait place. Elle est parole d'entre-deux. L'entre-deux n'est pas l'intermédiaire entre deux temps, celui de l'homme déjà disparu — mais disparaît-il? — et du surhomme, celui en qui le passé est à venir, — mais vient-il et par quelle venue? La parole de fragment ne fait pas la jonction de l'un à l'autre, elle les sépare plutôt, elle est, aussi longtemps qu'elle parle et, parlant, se fait, la déchirure mouvante du temps qui maintient, à l'infini l'une de l'autre, les deux figures où tourne le savoir. Ainsi, d'un côté, marquant la rupture, elle empêche la pensée de passer par degrés de l'homme au surhomme, c'est-à-dire de les penser selon la même mesure ou même selon des mesures seulement différentes, c'est-à-dire de se penser elle-même selon l'identité et l'unité. D'un autre côté, elle marque davantage que la rupture. Si l'idée de dépassement — entendue, soit dans un sens hégélien, soit dans un sens nietzschéen : création qui ne conserve pas, mais détruit — ne saurait suffire à Nietzsche, si penser, ce n'est pas seulement outrepasser, si l'affirmation de l'Éternel Retour s'entend (d'abord) comme l'échec du dépassement, est-ce que la parole fragmentaire nous ouvre à cette « perspective », nous permet de parler dans cette direction? Peut-être, mais d'une manière inattendue. Ce n'est pas elle qui annonce « *la ronde par-dessus ce qui était ici, là-bas et ailleurs* »; elle n'est pas annonciatrice; en elle-même, elle n'annonce rien, ne représente rien; ni prophétique, ni eschatologique. Tout a déjà été annoncé, lorsqu'elle s'énonce, y compris l'éternelle répétition de l'unique, la plus vaste des affirmations. Son rôle est plus étrange. C'est comme si, chaque fois que l'extrême se dit, elle appelait la pensée au dehors (non pas au-delà), lui désignant par sa fissure que la pensée est déjà sortie d'elle-même, qu'elle est hors d'elle, en rapport — sans rapport — avec un dehors d'où elle est exclue dans la mesure où elle croit pouvoir l'inclure

et, chaque fois, nécessairement, en fait vraiment l'inclusion où elle s'enferme. Et c'est encore trop dire de cette parole que de dire qu'elle « appelle » la pensée, comme si elle-même détenait quelque extériorité absolue qu'elle aurait pour fonction de faire retentir comme lieu jamais situé. Elle ne dit, par rapport à ce qui a été dit, rien de nouveau et si, à Nietzsche, elle fait entendre que *L'Éternel Retour* (où s'affirme éternellement tout ce qui s'affirme) ne saurait être l'ultime affirmation, ce n'est pas parce qu'elle affirmerait quelque chose de plus, c'est parce qu'elle la répète sur le mode de la fragmentation.

En ce sens, elle a bien « partie liée » avec la révélation de l'Éternel Retour. L'éternel retour dit le temps comme éternelle répétition, et la parole de fragment répète cette répétition en la destituant de toute éternité. L'éternel retour dit l'être du devenir, et la répétition le répète comme l'incessante cessation de l'être. L'éternel retour dit l'éternel retour du Même, et la répétition dit le détour où l'autre s'identifie au même pour devenir la non-identité du même et pour que le même devienne, en son retour qui le détourne, toujours autre que lui-même. L'éternel retour dit, parole étrangement, merveilleusement scandaleuse, l'éternelle répétition de l'unique, et elle la répète comme la répétition sans origine, le recommencement où recommence ce qui pourtant n'a jamais commencé. Et, ainsi, répétant à l'infini la répétition, elle la rend en quelque sorte parodique, mais aussi la soustrait à tout ce qui a pouvoir de répéter : à la fois parce qu'elle la dit comme affirmation inidentifiable, irréprésentable, impossible à reconnaître et parce qu'elle la ruine en la restituant, sous l'espèce d'un inrumure indéfini, au silence qu'elle ruine à son tour en le faisant entendre comme la parole qui, du plus profond passé, du plus loin de l'avenir, a toujours déjà parlé comme parole toujours encore à venir.

±± Je remarquerai que la philosophie de Nietzsche écarte la philosophie dialectique, moins en la contestant qu'en la répétant, c'est-à-dire en répétant les principaux concepts ou moments qu'elle dévie : ainsi l'idée de contradiction, l'idée de dépasse-

ment, l'idée de transvaluation, l'idée de totalité et surtout l'idée de la circularité, de la vérité ou de l'affirmation comme circulaire.

±± La parole de fragment n'est parole qu'à la limite. Cela ne veut pas dire qu'elle ne parle qu'à la fin, mais elle accompagne et traverse, en tout temps, tout savoir, tout discours, d'un autre langage qui l'interrompt en l'attirant, sous la forme d'un redoublement, vers le dehors où parle l'ininterrompu, la fin qui n'en finit pas. Dans le sillage de Nietzsche, elle fait donc, elle aussi, toujours allusion à l'homme qui disparaît, ne disparaissant pas, au surhomme qui vient sans venue et, inversement, au surhomme déjà disparu, à l'homme non encore venu : allusion qui est le jeu de l'oblique et de l'indirect. Se confier à elle, c'est s'exclure de toute confiance. De toute confiance : de toute défiance, y compris la force du défi même. Et quand Nietzsche dit : « *le désert s'accroît* », elle tient lieu de ce désert sans ruines, à ceci près qu'en elle la dévastation toujours plus vaste est toujours resserrée dans la dispersion des limites. Devenir d'immobilité. Qu'elle puisse paraître faire le jeu du nihilisme et lui prêter, en sa disconvenance, la forme qui convienne, c'est ce qu'elle se garde de démentir. Combien toutefois elle la laisse en arrière, cette puissance de négation. Non pas qu'en s'en jouant, elle la déjoue. Elle lui laisse, au contraire, le champ libre. Nietzsche a reconnu — c'est là le sens de son inlassable critique platonicienne — que l'être était lumière et il a soumis la lumière de l'être au travail du plus grand soupçon¹. Moment décisif dans la destruction de la métaphysique et, davantage, de l'ontologie. La lumière donne pour mesure à la pensée la pure visibilité. Penser, c'est dorénavant voir clair, se tenir dans l'évidence, se soumettre au jour qui fait apparaître toutes choses dans l'unité d'une forme, c'est faire se lever le monde sous le ciel de lumière, comme la forme des formes, toujours éclairé et jugé par le soleil qui ne se couche pas. Le soleil est la surabondance de clarté

1. Nietzsche, en particulier, a pressenti que le dualisme platonicien suppose l'expérience spéculaire : celle de la lumière, l'Idée, et de son reflet, le sensible.

qui donne vie, et le formateur qui ne retient la vie que dans la particularité d'une forme. Le soleil est la souveraine unité de lumière, il est bon, il est le Bien, l'Un supérieur qui nous fait respecter comme le seul lieu véritable de l'être tout ce qui est « au-dessus ». Nietzsche ne critique d'abord dans l'ontologie que sa dégénérescence en métaphysique, le moment où avec Platon la lumière se fait idée et fait de l'idée la suprématie de l'idéal. Ses premières œuvres — et presque dans toutes ses œuvres un souvenir de ses premières préférences — maintiennent la valeur de la forme et, face à l'obscur terreur dionysienne, la calme dignité lumineuse qui nous protège de l'effrayant abîme. Mais, de même que Dionysos, dispersant Apollon, devient l'unique puissance sans unité en qui se retient tout divin, de même Nietzsche cherche peu à peu à libérer la pensée en la rapportant à ce qui ne se laisse comprendre ni comme clarté ni comme forme. Tel est en définitive le rôle de la Volonté de Puissance. Ce n'est pas comme pouvoir que la puissance de volonté s'impose en principe, et ce n'est pas comme violence dominante que la force devient ce qu'il faut penser. Mais la force échappe à la lumière; elle n'est pas ce qui serait seulement privé de lumière, l'obscurité aspirant encore au jour; c'est, scandale des scandales, à toute référence optique qu'elle se dérobe; et, en conséquence, elle a beau n'agir que sous la détermination et dans les limites d'une forme, toujours la forme — l'arrangement d'une structure — la laisse échapper. Ni visible, ni invisable.

± ± « Comment comprendre la force ou la faiblesse en termes de clarté et d'obscurité? » (J. Derrida). La forme laisse échapper la force, mais l'informe ne la reçoit pas. Le chaos, l'indifférence sans rivage, d'où tout regard se détourne, ce lieu métaphorique qui organise la désorganisation, ne lui sert pas de matrice. Sans rapport avec la forme, même quand celle-ci s'abrite dans la profondeur amorphe, refusant de se laisser atteindre par la clarté et par la non-clarté, la « force », si elle exerce sur Nietzsche l'attrait auquel il répugne aussi (« *Rougir de la puissance* »), c'est parce

qu'elle interroge la pensée en termes qui vont l'obliger à rompre avec son histoire. Comment penser la « force », comment dire la « force »?

La force dit la différence. Penser la force, c'est la penser de par la différence. Cela s'entend d'abord d'une manière quasi analytique : qui dit la force, la dit toujours multiple; s'il y avait unité de force, il n'y en aurait point. Deleuze a exprimé cela avec une simplicité décisive : « Toute force est dans un rapport essentiel avec une autre force. L'être de la force est pluriel, il serait absurde de le penser au singulier. » Mais la force n'est pas seulement pluriel. Pluralité de forces veut dire forces distantes, se rapportant les unes aux autres par la distance qui les pluralise et qui est en elles comme l'intensité de leur différence. (« *C'est du haut de ce sentiment de distance, dit Nietzsche, qu'on s'arroge le droit de créer des valeurs ou de les déterminer : qu'importe l'utilité?* ») Ainsi, la distance est ce qui sépare les forces, est aussi leur corrélation — et, d'une manière plus caractéristique, est non seulement ce qui du dehors les distingue, mais ce qui du dedans constitue l'essence de leur distinction. Autrement dit : ce qui les tient à distance, le dehors, est leur seule intimité, ce par quoi elles agissent et subissent, « l'élément différentiel » qui est le tout de leur réalité, n'étant donc réelles qu'autant qu'elles n'ont pas de réalité en elles-mêmes, mais seulement des rapports : rapport sans termes. Or, qu'est-ce que la Volonté de Puissance? « *Ni un être, ni un devenir, mais un pathos* » : la passion de la différence.

L'intimité de la force est extériorité. L'extériorité ainsi mise en affirmation n'est pas la tranquille continuité spatiale et temporelle, continuité dont la logique du logos — le discours sans discours — nous donne la clé. L'extériorité — temps et espace — est toujours extérieure à elle-même. Elle n'est pas corrélatrice, centre de corrélations, mais institue le rapport à partir d'une interruption qui n'unit pas. La différence est la retenue du dehors; le dehors est l'exposition de la différence; différence et dehors désignent la disjonction originelle — l'origine qui est la disjonction même et toujours disjointe d'elle-même. La disjonction, là où temps et espace se rejoindraient en se disjoignant,

coïncide avec ce qui ne coïncide pas, le non-coïncidant qui par avance détourne de toute unité.

Dé même que haut, bas, noble, ignoble, maître, esclave n'ont pas par eux-mêmes de sens ni de valeurs établis, mais affirment la force dans sa différence toujours positive (c'est là l'une des sûres remarques de Deleuze : jamais le rapport essentiel d'une force avec une autre n'est conçu comme un élément négatif), de même la force toujours plurielle semble, sinon pour Nietzsche, du moins pour ce Nietzsche que sollicite l'écriture fragmentaire, ne se proposer que pour mettre la pensée à l'épreuve de la différence, celle-ci n'étant pas dérivée de l'unité, pas plus qu'elle ne l'implique. Différence qu'on ne peut cependant dire première, comme si, inaugurant un commencement, elle renvoyait, paradoxalement, à l'unité comme seconde. Mais différence qui toujours diffère et ainsi ne se donne jamais dans le présent d'une présence, ou ne se laisse saisir dans la visibilité d'une forme. Différant en quelque sorte de différer et, dans ce redoublement qui la soustrait à elle-même, s'affirmant comme la discontinuité même, la différence même, celle qui est en jeu là où est à l'œuvre la dissymétrie comme espace, la discrétion ou distraction comme temps, l'interruption comme parole et le devenir comme le champ « commun » de ces trois rapports de déhiscence.

± ± On peut supposer que si la pensée avec Nietzsche a eu besoin de la force conçue comme « jeu de forces et ondes de forces » pour penser la pluralité et pour penser la différence, qu'elle s'expose à tous les embarras d'un apparent dogmatisme, c'est qu'elle soutient le pressentiment que la différence est mouvement ou plus exactement détermine le temps et le devenir en qui elle s'inscrit, de même que l'Éternel Retour fera pressentir que la différence s'éprouve comme répétition et que la répétition est différence. La différence n'est pas règle intemporelle, fixité de loi. Elle est, comme le découvre à peu près à la même époque Mallarmé, l'espace en tant qu'« il s'espace et se dissémine » et le temps : non pas l'homogénéité orientée du devenir, mais le devenir lorsqu'« il se scande, s'intime », s'interrompt et, dans cette

interruption, ne se continue pas, mais se dis-continue; d'où il faudra conclure que la différence, jeu du temps et de l'espace, est le jeu silencieux des rapports, « le dégageant multiple » que régit l'écriture, ce qui revient à affirmer hardiment que la différence, essentiellement, écrit.

± ± « *Le monde est plus profond que le jour ne le pense.* » Par là, Nietzsche ne se contente pas d'en appeler à la nuit stygienne. Il soupçonne davantage, il interroge plus profondément. Pourquoi, dit-il, ce rapport du jour, de la pensée et du monde? Pourquoi ce que nous disons du jour, le disons-nous avec confiance de la pensée lucide et, ainsi, croyons-nous tenir le pouvoir de penser le monde? Pourquoi la lumière et le voir nous fourniraient-ils tous les modes d'approche dont nous voudrions que la pensée — pour penser le monde — fût pourvue? Pourquoi l'intuition — la vision intellectuelle — nous est-elle proposée comme le grand don qui manquerait aux hommes? Pourquoi voir les essences, les Idées, voir Dieu? Mais le monde est plus profond. Et peut-être répondra-t-on que, lorsqu'on parle de la lumière de l'être, on parle par métaphore. Mais pourquoi, entre toutes les métaphores possibles, la métaphore optique prédomine-t-elle? Pourquoi cette lumière qui, en tant que métaphore, est devenue la source et la ressource de toute connaissance et ainsi a subordonné toute connaissance à l'exercice d'une (première) métaphore? Pourquoi cet impérialisme de la lumière?

± ± Ces questions sont latentes chez Nietzsche, parfois suspendues, lorsqu'il fait la théorie du perspectivisme, c'est-à-dire du point de vue, théorie qu'il ruine, il est vrai, en la poussant à son terme. Questions latentes, questions qui sont au fond de la critique de la vérité, de la raison et de l'être. Le nihilisme est invincible aussi longtemps que, soumettant le monde à la pensée de l'être, nous accueillons et recherchons la vérité à partir de la lumière de son sens, car c'est peut-être dans la lumière même qu'il se dissimule. La lumière éclaire; cela veut dire que la lumière se cache, c'est là son trait malicieux. La lumière éclaire :