

Michael Esfeld
Jean-Marc Tétaz (Hrsg.)

Généalogie
de la pensée moderne
Volume d'hommages
à Ingeborg Schüßler

Genealogie
des neuzeitlichen Denkens
Festschrift für Ingeborg Schüßler

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie;
detailed bibliographic data is available in the Internet at <http://dnb.ddb.de>

©2004 ontos verlag
P.O. Box 15 41 • D-63133 Heusenstamm nr. Frankfurt
www.ontosverlag.com

ISBN 3-937202-30-7

2004

All rights reserved. No part of this book may be reprinted or reproduced or utilized
in any form or by any electronic, mechanical, or other means, now known or hereafter invented,
including photocopying and recording, or in any information storage or retrieval system,
without permission in writing from the publisher.

Printed on acid-free paper
ISO-Norm 970-6

Printed in Germany



LE DIONYSOS DE NIETZSCHE : RETOUR À LA PHYSIS DES ANCIENS GRECS ?

Michel Herren

Voici ce que Nietzsche écrit dans un carnet lorsqu'il prépare son premier écrit – *La naissance de la tragédie enfantée par l'esprit de la musique* (1871) : « Ma philosophie, *platonisme inversé* : plus loin on est de l'étant véritable, plus pur, plus beau, meilleur c'est. La vie dans l'apparence comme but »¹. Il s'agit là d'une annonce programmatique de l'ensemble du travail de Nietzsche. La position fondamentale de Nietzsche demeure en effet de bout en bout celle d'une *inversion du platonisme* ou, plus précisément dit, celle d'une *inversion de la métaphysique platonisante morale* en une *métaphysique d'artiste*, qui devient en dernière instance une *physiologie de l'art*, dont le noyau est *Dionysos*. La philosophie de Nietzsche est-elle par là, par cette inversion du platonisme, un retour à la manière dont les anciens Grecs d'avant Socrate-Platon ont expérimenté, puis pensé la *physis* ? Il semble à première vue que oui – d'autant plus que Nietzsche, juste après son œuvre d'ouverture, écrit dans un cahier préparatoire : « retour à la notion hellénique [de l'art] : l'art comme *physis* »². L'enjeu de cet article est de vérifier si cette hypothèse est bien conforme au travail de Nietzsche.

* * *

¹ Friedrich NIETZSCHE, *Fragments posthumes. Fin 1870-avril 1871*, Fragment 7 [156], OPC I/1, p. 308.

² NIETZSCHE, *Fragments posthumes. Été 1872-début 1873*, Fragment 19 [290], OPC II/1, p. 259.

Dans *La naissance de la tragédie*, Nietzsche présente, précisément en physiologiste – au sens de celui qui dit la *physis* –, l'apollinien et le dionysiaque comme les deux pulsions, puissances artistiques fondamentales de la nature à l'origine de tout ce qui est.³ Ces noms, indique-t-il, il les emprunte aux Grecs : ils proviennent en fait des deux divinités de leur panthéon que sont Apollon et Dionysos. L'apollinien – que Nietzsche nous rend plus proche par l'analogie avec le phénomène/l'apparaître (*Erscheinung*) physiologique de la vie quotidienne qu'est le rêve – est présenté comme la belle forme, le voile, l'illusion, la lumière, la clarté, la belle apparence, etc., masquant l'océan de douleurs ; il est le principe artistique naturel de façonnement, d'individuation et de contenance. Le dionysiaque – que Nietzsche nous rend plus proche par le biais du phénomène physiologique qu'est l'ivresse – représente quant à lui le véritable créateur de ce monde artistique, l'Un originaire, la puissance de la nature tout entière, la surabondance de vie, l'arrière-fond voilé de la souffrance et de la connaissance, l'obscur, le chaotique, les puissances titanesques de la nature, etc. ; il est le fond souterrain, l'artiste originaire, excessif, contradictoire de tout ce qui est : le principe naturel de dissolution et de passion qui joue, tel un enfant, à construire et à détruire des mondes.

Inséparables, ces deux pulsions artistico-naturelles apparaissent pourtant la plupart du temps en conflit ouvert, perpétuant le combat des contraires. Et leur accouplement n'a, selon Nietzsche, été possible qu'à une seule reprise, par un « acte métaphysique miraculeux de la [géniale] "volonté" hellénique », dans la tragédie attique, – éduquant naturellement, physiologiquement et artistiquement l'homme en lui faisant voir et expérimenter ce que Nietzsche appelle la *sagesse tragique dionysiaque*, qui accorde la seule manière salubre (apollino-dionysiaque) de vivre. Notons que la « volonté » dont il est question dans l'œuvre d'ouverture de Nietzsche est à lire au sens de la volonté artistico-naturelle, artistico-physiologique, anti-, voire proto-métaphysique de Dionysos lui-même.⁴ Mais – et il en est précisément physiologiquement ainsi –, dès sa

³ Cf., pour les lignes qui suivent, Friedrich NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie enfantée par l'esprit de la musique*, en particulier § 1-4, OPC I/1, p. 41-56 (nos termes sont rigoureusement ceux de Nietzsche lui-même). Il convient également de garder toujours en tête les deux citations liminaires de notre article.

⁴ Notre position – mise à l'épreuve dans notre article « Comment, chez Nietzsche, la volonté et la puissance devinrent, pour finir, la volonté de puissance » (en préparation) – est que la « "volonté" » et les « puissances artistiques de la nature », tout comme la « volonté de puissance » dans laquelle elles se fondent plus tard, ne sont pas (du moins pas d'abord) à lire au sens strictement moderne (du sujet conscient de soi, agissant par concepts, et opérant le mouvement objectivant de retour sur soi), et donc métaphysique – s'il est vrai que la métaphysique de la volonté n'apparaît qu'en Modernité –, mais bien plutôt au sens pour ainsi

naissance, la tragédie commence, sous l'estampille historico-pragmatique anti-dionysiaque de la tendance socratique apollino-poétique de l'optimisme théorique (il s'agit selon Nietzsche de la métaphysique platonisante), une lente agonie qui s'achève dans la mort.⁵

Il ressort donc de *La naissance de la tragédie* que deux pulsions, ou puissances, artistiques naturelles sont au fondement de tout ce qui est : la pulsion apollinienne et la pulsion dionysiaque. Aussi, l'être (artistico-naturel) de ce qui est étant au fond, selon Nietzsche, déterminé par ces deux pulsions artistico-naturelles fondamentales, Nietzsche peut bien dire de sa position qu'elle est celle d'une « métaphysique de l'art »⁶ – dans *La naissance de la tragédie* – ou encore, plus tard – notamment dans son « Essai d'autocritique » –, celle d'une « métaphysique d'artiste »⁷. Or cette métaphysique est bien une *inversion de la métaphysique platonisante morale*. Alors que dans cette dernière, conformément à l'optimisme théorique qui la guide, il s'agit, par la *pensée*, de transcender, de dépasser, c'est-à-dire de passer au-delà (*meta*) des choses physiques, sensibles (*ta physika*) – qui sont en perpétuel devenir, et qui donc engendrent inéluctablement la souffrance –, en direction du *supra-sensible moral* (les vraies, bonnes et belles Idées intelligibles constantes, accordant, si on s'y dirige droitement, une *epistémè*, un *savoir ferme*, qui confère un *éthos*, une *tenue stable et constante* dans le va-et-vient tragique de cette vie) pour se délivrer par celui-ci de celles-là ; il s'agit désormais, selon Nietzsche, toujours pour s'en délivrer, de transcender, de dépasser, non pas par la *pensée*, mais dans l'*expérience* de la vie elle-même, ces mêmes choses sensibles en direction de l'*apparence artistique*. La structure de la métaphysique se trouve ainsi intégralement plongée dans le sensible, dans l'immanence de cette vie artistique

dire naïf, intuitif, neutre de la volonté de la vie artistico-naturelle, artistico-physiologique elle-même, c'est-à-dire de la grande volonté antimétaphysique, et même protométaphysique de Dionysos. L'emploi du terme « volonté » apparaît comme un des nombreux exemples de ce que Nietzsche ne cesse de répéter concernant la difficulté, voire l'impossibilité de se défaire des filets du « plus ancien substrat métaphysique [...] incarné dans la langue et les catégories grammaticales » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes. Été 1886-printemps 1887*, OPC XII, Fragment 6 [13], p. 236-237). Aussi les questions de la volonté, de la volonté de puissance, ainsi que des valeurs (qui en dépendent), ne seront-elles pas traitées dans les lignes qui suivent.

⁵ Concernant la mort de la tragédie, cf. avant tout NIETZSCHE, *Naissance*, § 10-11, p. 83-91. Cf. aussi notre article « Socrate et Nietzsche : deux pivots et axes de l'histoire européenne », in : Jocelyn BENOIST/Fabio MERLINI (éd.), *Problèmes et controverses. Europes intempestives*, Paris, Vrin (à paraître en 2004).

⁶ Cf. par exemple NIETZSCHE, *Naissance*, § 24, p. 139.

⁷ Cf. notamment NIETZSCHE, *Naissance*, « Essai d'autocritique », § 2, p. 13.

apollino-dionysiaque ici et maintenant. La métaphysique transcendante morale devient ainsi une métaphysique rescendante d'artiste. Mais en quel sens faut-il comprendre cette métaphysique d'artiste ? En le dépassement, en la délivrance immanente du tragique fond artistique dionysiaque en direction de la belle apparence artistique apollinienne, – celle-ci permettant de se sauver de celle-là⁸ ? Au sens donc où la dimension esthétique apollinienne constitue un *refuge salvateur* dans lequel l'homme peut *fuir* la vie en son effectivité dionysiaque ? Non : comme le relève Nietzsche lui-même dans son « Essai d'autocritique »⁹ – retour réflexif critique, en 1886, sur son œuvre de jeunesse –, lire l'expression ainsi, c'est la comprendre au sens d'une *métaphysique romantique de l'art* (Schopenhauer, Wagner), ce qui est erroné. L'expression n'a en effet, dit-il, rien à voir avec une métaphysique romantique de l'art, mais ne vise à vrai dire que ladite *délivrance immanente à cette vie-ci : celle, phénoménale, de transcender la réalité dans la production artistique d'apparences qui lui est inhérente*. Mais comment se fait-il que l'on puisse lire l'expression « métaphysique d'artiste » de deux manières ? Cela découle du fait que la position de Nietzsche dans *La naissance de la tragédie* est *ambiguë*. Or cette ambiguïté s'explique du fait que Nietzsche y est d'une part redevable à son maître en philosophie Schopenhauer, reprenant de lui la distinction métaphysique de l'en-soi intelligible et du phénoménal sensible, et que, d'autre part, il comprend toutefois cet en-soi déjà à sa manière : soit non plus comme volonté de vivre inconsciente, aveugle, souffrant toujours du manque et s'extériorisant en les représentations qui constituent le monde, mais comme *fond originaire dionysiaque*, également toujours souffrant et s'extériorisant, mais quant à lui non pas du manque, mais du trop-plein, de l'excès de plénitude. Aussi le rapport qu'entretiennent Apollon et Dionysos est-il ambigu : d'une part les deux figures apparaissent comme étant dans une *opposition irréductible*, – interprétation qui est due à la distinction schopenhauerienne. Mais d'autre part – Dionysos apparaissant quant à lui comme le véritable créateur de ce monde artistique, comme l'Un originaire, comme la puissance de la nature tout entière, comme l'arrière-fond, comme l'artiste originaire, autrement dit comme le véritable *fond générateur* de tout ce qui est, y compris d'Apollon lui-même – les deux figures se trouvent également dans une *interdépendance réciproque*. Nietzsche indique d'ailleurs bien – et il conviendra de le garder à l'esprit par la suite – que si Apollon est totalement séparé de Dionysos, il l'est également de la vie et ne fait plus que reproduire

⁸ Cf. par exemple NIETZSCHE, *Naissance*, § 1, p. 44.

⁹ Cf. NIETZSCHE, *Naissance*, « Essai d'autocritique », § 7, p. 33-34.

artificiellement l'apollinien proprement dit (ce qui engendre selon Nietzsche le rationalisme desséché, le socratisme scientifique, l'optimisme théorique)¹⁰; et qu'en revanche, si Dionysos est totalement séparé d'Apollon, il sombre quant à lui dans la surabondance qui lui est propre, soit dans un débordement frénétique et bestial.¹¹

En dépit de ces ambiguïtés¹², il demeure vrai que l'être de ce qui est ne se situe plus, chez Nietzsche – comme c'était le cas dans la métaphysique platonisante –, dans un suprasensible intelligible, constant et moral, mais réside au contraire dans le sensible, déterminé *et* par le fond originaire dionysiaque surabondant et chaotique *et* par la belle forme apollinienne, relevant elle aussi en fin de compte du devenir dionysiaque. Aussi, chez Nietzsche, au contraire de la métaphysique platonisante, moins une chose a de fermeté et de constance, autrement dit plus elle est en devenir, plus elle est ; et plus elle a de fermeté et de constance, moins elle est en devenir, moins elle est, moins elle a d'être. Ainsi est-ce bien, au fond, la vie tragique dionysiaque en son devenir perpétuel qui est selon Nietzsche ce qui est véritablement, – et non la vie intelligible des Idées suprasensibles. Sa position est donc bien celle d'un platonisme inversé. Notons qu'à cet égard Nietzsche renoue à sa manière avec les Héraclitéens : comme pour les Héraclitéens, la réalité est en effet selon Nietzsche un devenir perpétuel non téléologique ; mais – et ce contrairement à eux –, ce flux n'est pas un flux infiniment fugace et ininterrompu, mais un processus artistique en perpétuel formation, façonnement, production de formes (apolliniennes) toujours nouvelles, toujours à nouveau détruites, dissolues (par Dionysos).

Suite à *La naissance de la tragédie*, Nietzsche laisse le plus souvent la Grèce antique de côté et, de même, abandonne pendant plus de treize ans (entre janvier 1872 et avril-juin 1885) presque complètement les figures essentielles d'Apollon et de Dionysos thématiques jusqu'ici.¹³ Pourtant, l'influence de Dionysos, comme le *fond générateur*, comme le véritable producteur du monde

¹⁰ Cf. NIETZSCHE, *Naissance*, § 10, p. 86.

¹¹ Cf. NIETZSCHE, *Naissance*, § 2, p. 47.

¹² Outre les deux ambiguïtés indiquées, on peut encore en relever au moins deux autres – sources de bon nombre d'interprétations raboteuses, voire fausses –, découlant également de la filiation et de la séparation Schopenhauer-Nietzsche : celle qui voit dans l'art un accès cognitif privilégié à l'en-soi métaphysique du monde ; celle qui nivelle le double statut, apollinien *et* dionysiaque, de la beauté et de l'apparence.

¹³ Apollon ou Dionysos n'apparaissent dès lors en effet plus que de façon rare et tout à fait marginale, – sans aucun rapport avec la manière dont il en est question dans *La naissance de la tragédie*.

qu'il est, demeure tout à fait capitale ; mais dès lors uniquement de manière secrète, larvée, souterraine. Il s'avère en fait que Nietzsche passe par une longue période de doutes qui concernent non seulement son travail précédent, mais surtout précisément son maître en philosophie Schopenhauer ainsi que Wagner (le disciple artistique de celui-ci, porte-parole de tous les espoirs philosophico-artistiques passés de Nietzsche). Nietzsche rompt progressivement avec eux pour ne considérer dès lors ses anciens exemples plus que comme de néfastes représentants de la tradition métaphysique platonisante et morale de l'optimisme théorique exclusivement apollino-poétique, – tradition qui n'a de cesse selon Nietzsche de scléroser, d'assécher, de stériliser, d'inhiber, voire de supprimer la vie en son exubérance, en sa surabondance chaotique propre. Loin du penseur enthousiaste, exalté par l'art, sorte de « voyant inspiré » à tendance *physiologique* qu'il était jusqu'alors, Nietzsche cherche désormais partout froidement à *dévoiler*, puis à se défaire de tous les résidus métaphysiques (auxquels il a lui-même succombé auparavant). Accentuant toujours davantage son côté *physiologique*, il devient – mais sur la même base : ce n'est là à vrai dire qu'une évolution dans la même position – un sceptique, un « scientifique », un esprit analytique. Ainsi, le critère majeur devient la probité intellectuelle et le savant vient à l'emporter le plus souvent sur l'artiste. Mais seulement *le plus souvent* : l'artiste demeure en effet *sous* l'homme de science, qui n'est somme toute que sa *Weiterentwicklung*.¹⁴ Nietzsche ne tombe donc pas dans le positivisme. Il se contente en effet de reprendre à la science (traditionnelle) son esprit, sa méthode, son attitude analytico-critique, pour affranchir les esprits du joug sous lequel ils sont asservis depuis plus de deux millénaires, pour les libérer des prétendues vérités métaphysico-morales et permettre ainsi l'émergence d'*esprits libres* au regard panoramique.¹⁵ Il est à souligner que la position de Nietzsche demeure bien celle d'une *sagesse tragique* et, implicitement, celle d'une *métaphysique d'artiste* : la seule différence consiste en ce que c'est la méthode de la science qui permet désormais à cette vie-ci d'accomplir la transcendance immanente de la réalité dans la production d'apparences artistiques, seules salubres. Ainsi, le travail « scientifique » ne conduit pas Nietzsche à une attitude de *négation* (sinon des « erreurs » de la tradition métaphysique), mais le mène en fin de compte à une totale *affirmation*, à l'affirmation de la vie en tant que telle, c'est-à-dire en son caractère

¹⁴ Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Humain, trop humain I*, IV : « De l'âme des artistes et des écrivains », § 222 : « Ce qui reste de l'art », OPC III/1, p. 156.

¹⁵ Cf. par exemple déjà le sous-titre d'*Humain, trop humain I* : « Un livre pour les esprits libres ».

physiologique surabondant, contradictoire, chaotique, en un mot à l'affirmation de la vie tragique. Et cette vie tragique s'avère au fond n'être nulle autre que celle que Nietzsche détermine dans *La naissance de la tragédie* comme la vie de Dionysos, le véritable créateur de ce monde artistique, le dieu artiste surabondant, chaotique, contradictoire, antimétaphysique, le dieu enfant jouant à construire et à détruire à son gré et en toute innocence tout ce qui est.¹⁶

Nietzsche a donc besoin de presque quatorze ans pour se réapproprier les figures d'antan et les libérer complètement de leur ambiguïté découlant de la métaphysique schopenhauerienne. En réapparaissant, l'opposition Apollon-Dionysos s'amenuise très nettement dans le sens de l'interdépendance réciproque des deux pulsions, voire plutôt même d'une *intérieurisation* d'Apollon dans la seule figure de Dionysos. Apollon devient en effet pour ainsi dire l'éminence grise d'un Dionysos nouvelle manière, entièrement dépouillé de références métaphysiques. Et Dionysos, le dieu de l'affirmation totale de la vie en son caractère contradictoire, et donc tragique, d'apparaître dès lors au grand jour comme une sorte de *leitmotiv* du dernier exposé philosophique foudroyé de Nietzsche.¹⁷ Aussi, alors que Nietzsche a toujours déjà été *physiologiste*, voyant l'art et la vie en union intime, voire même comme étant le même – déjà le Nietzsche de jeunesse, nous le savons, prône explicitement un « retour à la notion hellénique [de l'art] : l'art comme *physis* »¹⁸ –, il valorise dès lors le plus souvent dans son œuvre tardive l'expression résolument antimétaphysique de

¹⁶ Cf. notamment NIETZSCHE, *Fragments posthumes. Début 1888-début janvier 1889*, Fragment 16 [32], OPC XIV, p. 244-245, où Nietzsche parle de sa « philosophie expérimentale » comme voulant parvenir à un « dire oui [Jasagen] dionysiaque au monde, tel qu'il est, sans rien en ôter, en excepter, en sélectionner » (trad. mod. ; nous indiquons entre parenthèse les termes allemands dont nous avons modifié la traduction ou qui présentent une difficulté) ; cf. aussi Friedrich NIETZSCHE, in : *Ecce Homo* : « Naissance de la tragédie », § 2, OPC VIII/1, p. 286-287, où Nietzsche distingue « l'instinct en voie de dégénérescence qui se dresse contre la vie dans une rancune souterraine » de « l'affirmation [Bejahung] supérieure, née de la plénitude, de la surabondance, un oui dit sans réserve à l'existence, même à la douleur, même à la faute, même à tout ce qui est lui problématique et étranger [ein Jasagen, ohne Vorbehalt, zum Leiden selbst, zur Schuld selbst, zu allem Fragwürdigen und Fremden des Daseins selbst] [...] » (trad. mod.).

¹⁷ Rappelons que lesdites « [géniale] "volonté" hellénique » et « puissances artistiques de la nature » – engendrant en fin de compte, dans l'œuvre d'ouverture de Nietzsche, la tragédie –, entre temps devenues « volonté de puissance », sont selon nous à entendre au sens de la grande volonté (de puissance) artistico-naturelle, ou artistico-physiologique antimétaphysique, voire protométaphysique de Dionysos lui-même.

¹⁸ NIETZSCHE, *Fragments posthumes. Été 1872-début 1873*, Fragment 19 [290], OPC II/1, p. 259.

« physiologie de l'art »¹⁹ au dépens de celle, pourtant toujours présente, de « métaphysique d'artiste ». Et Dionysos, exempté de tout résidu métaphysique et ayant pour ainsi dire intégré Apollon, d'y constituer le seul centre d'une activité artistique absolument immanente et nécessairement *physiologique*. L'art n'est alors plus simplement salubre pour la vie (l'apollinien masquant le fond dionysiaque), mais devient une véritable *cure* interne à la vie (physiologico-apollino-dionysiaque) elle-même²⁰ : dans l'état artistique – autrement dit dans l'expérimentation de la vie en tant que telle, en son caractère physiologico-artistico-tragique –, opérant une transfiguration en Dionysos, l'homme se trouve élevé au niveau d'une pleine possession de soi qui le préserve aussi bien des excès simplement biologiques que de toute tentation métaphysico-romantique de fuir cette vie.²¹ S'ancrant décidément dans l'immanence de cette vie-ci, ce « classicisme »²² de l'art immunise contre tout « romantisme ». Aussi l'homme a-t-il comme tâche de jouer lui-même le jeu artistique tragique du Dionysos nouvelle manière – soit le jeu physiologique de la vie en tant que telle – et de devenir ainsi lui-même sa propre œuvre d'art (apollino-dionysiaque).²³ Or cette science joyeuse, ludique, comme art de vivre est le comble de la métaphysique d'artiste de Nietzsche ; comble qui se trouve bien aux antipodes de la métaphysique morale platonisante. L'enjeu n'est en effet plus de chercher à atteindre, voire à créer, par la pensée et l'optimisme théorique, le monde

¹⁹ Cf. par exemple NIETZSCHE, *Fragments posthumes. Printemps-été 1888*, Fragment 16 [72], OPC XIV, p. 257 (nous soulignons).

²⁰ Cf. par exemple NIETZSCHE, *Humain, trop humain II*, « Préface », § 2, OPC III/2, p. 17.

²¹ Cf. par exemple la deuxième partie du fameux fragment 17 [3] du début 1888-début janvier 1889 (OPC XIV, p. 286-287) : « L'art, et rien que l'art ! C'est lui seul qui rend la vie possible, [etc.] ».

²² Cf. par exemple NIETZSCHE, *Fragments posthumes. Début 1888-début janvier 1889*, Fragment 14 [46], OPC XIV, p. 43.

²³ Cette thématique existentielle, présente de manière latente dès *La naissance de la tragédie* (cf. par exemple § 5, OPC I/1, p. 61), apparaît pour la première fois tout à fait explicitement dans *Humain, trop humain II*, II : « Le voyageur et son ombre », § 266 : « Les impatientes », p. 165 : « [...] il faut beaucoup de sucre, avant d'avoir trouvé [gefunden] sa palette, son pinceau, sa toile ! – Et même alors on n'est encore loin d'être maître [Meister] de son art de vivre, – mais on est maître [Herr] au moins de son propre atelier » (trad. mod.) ; cette thématique atteint son apogée dans le fragment tardif suivant, concernant le « grand style » : « [...] Maîtriser le chaos que l'on est ; contraindre son chaos à devenir forme, devenir nécessité dans la forme [Notwendigkeit werden in der Form] : à devenir logique, simple, non équivoque, mathématique ; devenir loi – : c'est là la grande ambition » (cf. NIETZSCHE, *Fragments posthumes. Printemps 1888*, Fragment 14 [61], OPC XIV, p. 48). La tendance de Nietzsche est donc celle d'abandonner l'art des œuvres d'art.

suprasensible moral des Idées constantes – c'est-à-dire de rejeter le tragique de cette vie-ci, autrement dit, selon Nietzsche, de rejeter la vie elle-même –, mais de vivre joyeusement dans la sagesse tragique, en conformité avec ce monde-ci, cette vie-ci, caractérisée donc comme étant fondamentalement dionysiaque (au sens bien compris). La position du philosophe-*physiologiste* Nietzsche demeure donc bien de bout en bout celle d'un *platonisme inversé*.

* *
 *
 *

Revenons dès lors à notre question liminaire : Nietzsche se rapproche-t-il par là des penseurs d'avant la tradition métaphysique occidentale, des penseurs d'avant Socrate-Platon, autrement dit (comme Nietzsche les appelle lui-même) des Préplatoniciens, ou encore (comme on les appelle aujourd'hui) des Présocratiques ? C'est cette hypothèse – *a priori* tout à fait plausible – qu'il convient maintenant de vérifier. Pour le faire, commençons par renouer avec la notion de *physiologie* rencontrée de manière récurrente jusqu'ici, – Nietzsche étant bien, dans sa manière de philosopher, un *physiologiste*. Or lesdits Présocratiques ont, eux aussi, et eux d'abord et avant tout, été nommés les *physiologistes*, autrement dit, en grec, les *physiologoi*. Qu'est-ce à dire ?²⁴

Le terme *physiologos* consiste en les deux éléments suivants : *physis* et *logos*, volontiers – mais hâtivement – traduits par *nature* et *discours rationnel*. Les premiers penseurs auraient donc, en ce sens, été ceux qui s'occupent de faire des discours rationnels sur la nature. Or il n'en est rien : les premiers penseurs ne faisaient pas plus de discours rationnels qu'ils ne s'interrogeaient sur la nature. Ce n'est en effet qu'après Socrate-Platon que les Anciens s'engagent sur la voie du discours rationnel et de l'investigation sur la nature, – cette voie que Nietzsche appelle celle, hostile à la vie, du rationalisme desséché, soit du

²⁴ Nous sommes redevables, pour les lignes qui suivent, d'une part à Martin HEIDEGGER, notamment « Vom Wesen der Wahrheit », in: *Wegmarken* (GA 9), p. 175-200; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), § 96-97, p. 189-191 ; *Besinnung* (GA 66), § 17, 51 et 104-112, resp. p. 85, 135 et 366-380 ; d'autre part à Karl-Heinz VOLKMANNS-SCHLÜCK, notamment *Die Philosophie der Vorsokratiker : Der Anfang der abendländischen Metaphysik* (Paul KREMER, éd.), Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992, ainsi que *Die Philosophie Nietzsches : Der Untergang der abendländischen Metaphysik* (Bernd HEIMBÜCHEL, éd.), Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991 ; enfin – *last but not least* – à Ingeborg SCHÜSSLER qui, à l'instar de VOLKMANNS-SCHLÜCK, poursuit activement le travail sur les chantiers ouverts par HEIDEGGER (notamment dans son cours consacré à une lecture postmétaphysique du *Timée* de Platon lors de l'année académique 2002-2003 à l'Université de Lausanne).

socratisme scientifique et de l'optimisme théorique. A dire vrai, les *physiologistes*, ne font pas plus – comme le terme *logos* pris au sens qu'il avait pour ces premiers penseurs précédant Socrate-Platon l'indique – que *dire*, *exposer*, *rassembler en mots*, *mettre à l'abri* la *physis*. Qu'en est-il donc selon eux de cette *physis* ? Nous traduisons certes aujourd'hui *physis* par *nature* – et ce à partir du latin *natura*, substantif formé à partir du verbe *nasci*, qui signifie *naître* –, mais la *physis* n'est pas selon ces premiers penseurs ce que nous entendons depuis Socrate-Platon et Aristote, comme l'étymologie de la traduction latine et française l'indique, ce domaine parmi d'autres dans la totalité de ce qui est : celui des choses qui sont *nées*, – entente qui fait que nous opposons la nature à l'histoire, à l'art, à la culture, à la technique, etc. La *physis* telle que l'*expérimentaient* les anciens Grecs n'est pas un tel domaine particulier de la totalité de ce qui est ; elle est cette totalité elle-même : le monde dans son ensemble est pour eux *physis*, se déploie comme *physis*. Plus précisément dit, le monde dans son ensemble a comme mode d'être pour eux d'être de l'ordre de la *physis*. Mais que veut donc dire le terme *physis* ? *Physis* est le substantif du verbe *phuein*, signifiant *pousser*, *croître*, *éclore*, *s'ouvrir*, *venir au jour*, *se déployer*, *apparaître* (*Erscheinen*), – comme une fleur éclot, s'ouvre, vient au jour, pour devenir manifeste comme fleur. Le mode d'être de la totalité de ce qui est, du monde, est donc selon eux de l'ordre de l'*éclosion*. Autrement dit, les anciens Grecs nommèrent l'être de la totalité de ce qui est, l'être de l'étant, *physis*. C'est donc cet être qui, le premier, vient à éclore, à s'ouvrir, à se déployer toujours plus, à venir toujours davantage au jour, jusqu'à atteindre sa pleine présence. Aussi la *physis* est-elle un processus en perpétuel devenir. Mais ce devenir ne consiste pas, comme chez les philosophes depuis Socrate-Platon (qui vient donc, par sa tendance, révolutionner la pensée grecque et inaugurer la philosophie comme telle, soit la méta-physique), dans la succession de quelque chose à quelque chose d'autre ; ce qui devient – soit éclot, s'ouvre, vient toujours davantage au jour –, une fois sa présence plénière atteinte, ne disparaît pas selon les *physiologoi*, à peine cette présence plénière atteinte, dans le néant, mais y demeure bien plutôt sur le mode d'un certain *repos*, sur le mode du *retrait*. En effet, « *ê physis kryptesthai philei* : la *physis* aime à se cacher », comme le dit Héraclite dans le célèbre fragment B 123 DK. Il y a même plus : selon eux, le mouvement d'éclore, d'apparaître à la lumière est même *rendu possible* par le mouvement inverse, celui de se reposer, de se retirer, de disparaître dans les profondeurs cachées. En effet, en même temps qu'a lieu l'éclosion (visible), a lieu le retrait dans les profondeurs (cachées), – pour ainsi dire pour s'y ressourcer. Ainsi – c'est *physiologique* – le retrait est la *condition*,

la *ressource* même de toute éclosion. En ce sens, le *contraire* appartient toujours déjà à l'éclosion : le retrait appartient toujours déjà à la *physis* ; le disparaître, la dimension du tragique, la mort, appartient toujours déjà à l'apparaître, à la vie : sans retrait, sans disparaître – donc sans tragique –, pas d'éclosion de l'être de ce qui est ; sans retrait, sans disparaître, sans tragique, au lieu de la *physis* et de sa vie propre, nous aurions bien plutôt, selon ces premiers penseurs, le désert qui inhibe la vie. Aussi Nietzsche peut-il bien parler, à propos de ces penseurs – ainsi d'ailleurs qu'eu égard aux poètes qui les ont précédés – de *sagesse tragique*.

Mais comment était-il possible que l'être de ce qui est dans son ensemble se déploie comme *physis*, donc comme ce qui éclot en plongeant en même temps dans ses profondeurs cachées ? Le fragment B 112 d'Héraclite nous renseigne :

To phronein aretê megistê, kai sophia alêthea legein kai poiein kata physin epaiontas.

La « compréhension » [au sens propre, qui implique une mesure, une tempérance] [*phronêsis*] est la « vertu » [*aretê*] la plus grande, et la sagesse [*sophia*] de dire et de faire les choses vraies [*alêthea*], selon la nature [au sens de l'éclosion] [*kata physin*], en l'écoulant.

En écoutant la *physis*, on va donc dire et faire les choses vraies (*alêthea*) : en cela consiste la sagesse (*sophia*). Dans ce fragment, *physis* et *alêtheia* sont dans un étroit rapport.²⁵ La *physis* apparaît donc comme l'instance où se dégage pour nous ce qui est vrai dans un sens essentiel : la vérité en son essence même, – nous indiquant en quoi consiste la sagesse. Heidegger a rappelé que la signification première, fondamentale et littérale d'*a-lêtheia* – signification que la traduction latine par *veritas* ne rend pas – est *Ent-bergung*, soit *dés-occultation*, *dé-voilement*, *dés-abriement*. Cette traduction littérale montre bien que nous avons affaire, dans ce qui est visé par le mot *alêtheia*, à quelque chose qui se trouve en fait très proche de la *physis* telle que l'ont expérimentée et pensée les anciens Grecs ; elle indique que l'être de ce qui est est bien déterminé chez eux par l'*apparaître*. Or il est à souligner, dans cette correspondance entre les deux mots, que le processus de l'éclosion est caractérisé dans le mot *alêtheia* comme quelque chose de *négatif*, comme un acte de priver, d'enlever à l'être de ce qui est son voile, – expérimenté quant à lui comme le *positif*. Aussi, la dimension du caché, l'être en tant qu'il se retire est-il, comme dans la *physis*, la *condition*, la

²⁵ Chez ARISTOTE encore, cet étroit rapport entre *physis* et *alêtheia* demeure inchangé (cf. par exemple *Métaphysique*, II, 1, où il utilise les deux termes de manière convertible).

ressource même de la vérité, – et donc somme toute l'être proprement dit de ce qui est.

Les premiers penseurs, les *physiologoi*, ont donc expérimenté l'être de ce qui est – soit la *physis*, ou encore l'*alêtheia* – comme le *rapport réciproque de ce qui s'exclut réciproquement*, soit comme le *rapport réciproque des contraires* : du jour et de la nuit, de l'été et de l'hiver, du clair et de l'obscur, du chaud et du froid, du haut et du bas, du plaisir et de la souffrance, de la vie et de la mort, etc. Ces *contraires* éclosent, viennent au jour selon eux l'un de l'autre. Or la question de ces *physiologistes* – question qui les a mis sur la voie du dire, de l'exposition, du rassemblement en mots, de la mise à l'abri de la *physis* – était sans doute précisément celle de savoir *comment il se fait que les contraires éclosent l'un de l'autre*, s'excluant réciproquement. C'est certainement l'angoisse que la disparition, le retrait – c'est-à-dire le tragique – vienne à dominer la *physis* qui motive la pensée grecque. Qu'est donc cette *physis* qui, déterminée par le disparaître, demeure pourtant apparaître continu ? Comment ce qui se nie réciproquement peut-il éclore l'un de l'autre ? Leur réponse – à laquelle ils répondent en chœur, chacun pourtant avec sa voix – est donc que ces contraires sont, au fond, le *même*. En effet, selon Anaximène par exemple, l'être de ce qui est est *physis*, déterminée comme *air*. L'air est en effet selon lui dans toute chose, à chaque fois en même temps l'amincissement jusqu'au feu et l'épaississement jusqu'à la terre et finalement à la pierre. Selon Anaximandre, Thalès, Parménide et Héraclite, l'être de ce qui est est bien également *physis*, mais déterminée chez eux respectivement comme *apeiron*, *eau*, *être* et *feu*. Tous voyaient la « nature » essentielle des choses, donc ladite *physis*, de telle sorte que l'un, en disparaissant, en se retirant, vient au jour, s'ouvre, éclot, apparaît comme l'autre, et, réciproquement, l'autre comme l'un.

* *
*

Revenons maintenant à Nietzsche, en l'écoutant dans le premier aphorisme d'*Humain, trop humain* :

Les problèmes philosophiques reprennent presque en tous points aujourd'hui la même forme interrogative qu'il y a deux mille ans. Comment quelque chose peut-il éclore [*entstehen*] de son contraire, par exemple la raison de l'irrationnel, le ressentant [*Empfindendes*] du mort [*aus Totem*], la

logique de l'illogique [*Unlogik*], la contemplation désintéressée du vouloir avide, l'altruisme de l'égoïsme, la vérité des erreurs ?²⁶

Voilà que le philosophe-*physiologiste* Nietzsche – à l'autre bout de la tradition métaphysique du socratisme scientifique et de l'optimisme théorique anti-dionysiaque qui est venu mettre un terme à ladite sagesse tragique des anciens Grecs – renoue précisément, non sans le noter, non sans donc en être parfaitement conscient, avec la question même qui aurait motivé la pensée dans l'ancienne Grèce : comment ce qui se nie réciproquement peut-il éclore l'un de l'autre ? Par cette question, Nietzsche se trouve d'autant plus près des *physiologistes grecs* qu'il se trouve loin des philosophes de notre tradition, – voici ce qu'il leur reproche à la suite du texte cité ci-dessus :

La philosophie métaphysique esquiva jusqu'à présent cette difficulté [*diese Schwierigkeit*] en niant l'éclosion [*Entstehung*] de l'un à partir de l'autre et en admettant, pour les choses estimées supérieures, une origine miraculeuse, immédiatement issue du noyau [*Kern*] et de l'essence de la « chose en soi ».

Ce que nous avons précédemment appelé avec Nietzsche la victoire du socratisme scientifique et de l'optimisme théorique anti-dionysiaque sur la sagesse tragique est présenté ici comme une esquivé de la difficile question précitée ; cela par la mise à l'écart de l'évidence *physiologique* que l'un éclot de l'autre, autrement dit par la négation de la *physis* en tant que telle, comme elle était expérimentée par les anciens Grecs, et pensée par les *physiologoi* : non seulement venir au jour, apparaître à la lumière, s'ouvrir, se déployer, éclore – ainsi que l'a comprise la tradition depuis Socrate-Platon –, mais aussi (et même surtout : c'est là la ressource) retour dans les profondeurs cachées, dans l'obscurité, repos, retrait. Conformément à cette esquivé, la philosophie métaphysique a donc selon Nietzsche admis une origine miraculeuse pour les choses estimées supérieures (c'est-à-dire, selon les exemples de Nietzsche lui-même, la raison, le ressentant, la logique, la contemplation désintéressée, l'altruisme et la vérité, au détriment de l'irrationnel, du mort, de l'illogique, du vouloir avide, de l'égoïsme et de l'erreur – au détriment donc, en un mot, de la vie tragique). Et cette origine miraculeuse n'est autre selon Nietzsche que le noyau et l'essence de la « chose en soi », autrement dit le suprasensible intelligible moral. Ce qu'il faut entendre par là, c'est que la tradition métaphysique, ne voyant que le pan visible de la *physis*, ne retenant que

²⁶ NIETZSCHE, *Humain, trop humain* I, I, § 1 : « Chimie des concepts et sentiments », OPC III/1, p. 23 (trad. mod.). Référence valable pour les trois citations suivantes.

l'éclosion – et en fin de compte même uniquement cette éclosion suprême, absolument dénuée de retrait, de tragique, que serait cette origine miraculeuse qu'est le suprasensible intelligible – aurait donc selon Nietzsche pour ainsi dire amputé celle-ci de sa ressource. Aussi ne sommes-nous pas étonnés de trouver, dans *Nietzsche contre Wagner*, l'affirmation *physiologique* suivante sous la plume de Nietzsche : « On devrait honorer davantage la *pudeur* avec laquelle la Nature se dissimule [*versteckt*] derrière ses énigmes et ses incertitudes colorées [*bunte Ungewissheiten*]. »²⁷

Mais quelle réponse Nietzsche lui-même donne-t-il à la difficile question de savoir comment quelque chose éclot de son contraire ? Il n'y a à vrai dire de contraires, indique-t-il dans la suite de l'aphorisme, que là où il y a une « erreur de la raison » ; autrement dit là où le *logos* se fourvoie. Or il se fourvoie selon Nietzsche « dans l'exagération habituelle à la conception populaire ou métaphysique ». Toutes deux – la conception populaire comme la conception métaphysique : Nietzsche de les placer sur le même plan – se fourvoient selon lui en ne tenant compte que de ce qu'elles voient et veulent voir (que ce soit chacun de ses propres yeux ou par les yeux de l'esprit, respectivement dans ce monde-ci ou dans ledit monde suprasensible), – aveugles au fait que ce qu'elles voient ou veulent voir est somme toute conditionné par ce qu'elles ne voient pas ou ne veulent pas voir. Autrement dit, le *logos* se fourvoie précisément en faisant ce que les *physiologi* ne faisaient pas, à savoir des « discours rationnels sur » le visible, au lieu d'expérimenter, puis de dire, d'exposer, de rassembler en mots, de mettre à l'abri la *physis* comme telle.

Qu'y a-t-il donc selon Nietzsche à la place des contraires tels que les voit, ou veut les voir la conception populaire ou métaphysique ? Un aphorisme du second volume d'*Humain, trop humain* nous l'indique : contrairement à ce que voit partout l'observation vulgaire, imprécise – que nous savons donc désormais être aussi selon Nietzsche celle de la tradition métaphysique –, « il n'existe [à vrai dire] pas de contraires, mais seulement des différences de degrés »²⁸. Or cette réponse de Nietzsche est bien conforme à celle que donnent les penseurs d'avant Socrate-Platon. Tant par la question qu'il formule que par la réponse qu'il y donne, Nietzsche semble donc ne faire que répéter la pensée des *physiologi*, en s'opposant ainsi à la rationalisation scientifique, à la

²⁷ Friedrich NIETZSCHE, *Nietzsche contre Wagner*, « Epilogue », § 2, OPC VIII/1, p. 372 (trad. mod.).

²⁸ Cf. NIETZSCHE, *Humain, trop humain II*, II : « Le voyageur et son ombre », § 67 : « Habitude des contraires », OPC III/2, p. 192.

théorisation, voire création optimiste de la *physis* par la philosophie traditionnelle, établie sous forme de métaphysique.

* *
 *

Poursuivons dès lors la vérification de notre hypothèse par un autre biais : celui de la *vérité* ; et ce en retournant d'abord à *La naissance de la tragédie*, et plus particulièrement à ce passage dans lequel Nietzsche distingue l'artiste – qu'il faut entendre au sens où Nietzsche le pense à cette époque, c'est-à-dire en union, voire en interdépendance avec le philosophe²⁹ – de l'homme théorique eu égard à la *vérité* :

[...] si, lors du dévoilement de la vérité [*bei der Enthüllung der Wahrheit*], l'artiste reste toujours suspendu, le regard extasié, à ce qui demeure de voile après le dévoilement, l'homme théorique jouit et se satisfait [*geniesst und befriedigt sich*] du voile arraché [*an der abgeworfenen Hülle*] et ne connaît pas de plaisir plus grand que la réussite, par sa propre force, d'un dévoilement toujours heureux [*und hat sein höchstes Lustziel in dem Prozess einer immer glücklichen, durch eigene Kraft gelingenden Enthüllung*].³⁰

Il faut entendre la différence entre l'artiste et l'homme théorique comme étant celle du philosophe-artiste – caractérisé par la sagesse tragique, pratiquant la science joyeuse comme un art de vivre – d'avec le philosophe de la tradition métaphysique platonisante, le rationaliste scientifique, l'optimiste théorique, visant à démasquer, à dévoiler les choses en leur être suprasensible constant. Ici aussi, Nietzsche est très proche de ce que nous avons vu précédemment concernant les physiologistes. Il faut en effet lire dans ce passage la *vérité* au sens originaire de l'*alêtheia*, du *dévoilement*, de la *désoccultation*, du *désabritement* de l'être de ce qui est. Or, lors du dévoilement de la *vérité*, le philosophe-artiste et l'optimiste théorique ne réagissent pas selon Nietzsche de la même manière. Si le premier reste suspendu, le regard extasié – comme plongé dans quelque chose d'autre, qui le dépasse, mais dont il fait à vrai dire intimement partie –, au voile (léthique) qui demeure après le dévoilement ; le

²⁹ Cf. par exemple NIETZSCHE, *Fragments posthumes. Été 1872-début 1873*, Fragment. 19 [17], OPC II/1, p. 176 : « Le philosophe est un se-révéler [*ein Sich-Offenbaren*] de l'atelier [artistique] de la nature – le philosophe et l'artiste parlent des secrets métiers de la nature » (trad. mod.).

³⁰ NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, § 15, OPC I/1, p. 106 (trad. mod.).

second, l'optimiste théorique, jouit et se contente pour sa part du voile arraché (aléthique) et trouve son plaisir le plus grand dans le dévoilement toujours heureux, gagné par sa force propre aux dépens du voile (léthique). Aussi est-ce, chez le philosophe-artiste, comme chez les physiologistes, le voile, le retrait qui prédomine lors de l'expérience et du dévoilement de l'*alêtheia* ; alors que pour l'homme théorique, c'est uniquement le dévoilé qui compte lors du dévoilement de la vérité, – le voile étant quant à lui renvoyé pour ainsi dire aux calendes grecques. Et finalement, l'expérience de l'*alêtheia* (au sens originaire du mot, celui des physiologistes et du philosophe-artiste de Nietzsche : *a-lêtheia*) d'apparaître donc implicitement même distincte de la vérité pensée au sens de la tradition métaphysique (*alêtheia*), la seconde amputant pour ainsi dire la première de tout un pan de celle-ci : précisément celui – pourtant capital – de la ressource même. Aussi ne sommes-nous pas surpris non plus de lire – quelques lignes au-dessus de l'affirmation précitée dans *Nietzsche contre Wagner* concernant la nature – l'assertion physiologique suivante concernant la vérité : « Nous ne croyons plus que la vérité reste encore vraie lorsqu'on la dépouille de ses voiles. »³¹

La rationalisation, la théorisation, voire création optimiste, tant de la *physis* que de l'*alêtheia*, aurait donc selon Nietzsche amputé toutes deux (qui sont au fond le même) de leur ressource (léthique), autrement dit de ce qui leur est le plus propre. « L'histoire de la philosophie », dit Nietzsche, « est une rage secrète contre les conditions premières de la vie, contre les sentiments de valeur de la vie, contre le parti pris en faveur de la vie. »³² Mais quelle a été selon Nietzsche la conséquence d'une telle amputation de la *physis* et de l'*alêtheia* ? Répondons non seulement en regroupant la terminologie que nous avons employée jusqu'ici, mais encore – renouant avec ce que nous avons gardé à l'esprit – en y intégrant les figures du Nietzsche de *La naissance de la tragédie*, – sans oublier qu'elles finissent par se fondre dans le seul Dionysos nouvelle manière. Privée du retrait (de la *physis*), du voile (de l'*alêtheia*), ou encore de la face cachée de Dionysos – autrement dit privée du tragique de la vie –, l'éclosion (de la *physis*), le dévoilement (de l'*alêtheia*), ou encore Apollon l'est également de sa ressource et ne fait plus que reproduire artificiellement l'éclosion (de la *physis*), le dévoilement (de l'*alêtheia*), ou encore l'apollinien proprement dits. Or cela donne selon Nietzsche le rationalisme desséché, le socratisme scientifique et l'optimisme théorique ; et la tragédie (ainsi donc que la sagesse tragique

³¹ NIETZSCHE, *Nietzsche contre Wagner*, « Epilogue », § 2, OPC VIII/1, p. 372.

³² NIETZSCHE, *Fragments posthumes. Début 1888-début janvier 1889*, Fragment 14 [134], OPC XIV, p. 105.

dionysiaque) de mourir sous l'estampille historico-pragmatique anti-dionysiaque de la tradition socratique de l'optimisme théorique, – tradition qui n'a donc de cesse, selon Nietzsche, de scléroser, d'assécher, de stériliser, d'inhiber, voire de supprimer la vie en tant que telle, soit en sa vérité physiologique (apollino-)dionysiaque (a-léthique), aux antipodes de la vérité ~~physiologique~~ (aléthique) telle que l'entend la tradition métaphysique.

Notons que ce double emploi du terme vérité n'est pas une invention de notre part, mais qu'il est bien présent chez Nietzsche lui-même. Dans *Ecce Homo* par exemple, il parle en effet d'une part de la « vérité d'autrefois »³³, tout en affirmant d'autre part qu'il est « le premier à avoir découvert la vérité »³⁴. Il y a donc bien deux vérités à distinguer : celle d'autrefois, celle de la tradition métaphysique platonisante ; et celle de Nietzsche lui-même, qui est donc en fin de compte la vérité de Dionysos (ayant intégré en lui Apollon). Or, nous pouvons distinguer la première (la vérité traditionnelle) de la seconde (la vérité dionysiaque) en opposant la vérité au sens de la *veritas* à la vérité au sens de l'*alêtheia*. La traduction même en latin du terme *alêtheia* par *veritas* dans l'*Imperium Romanum* peut en effet nous mettre sur la voie de la différence entre les deux conceptions de la vérité, – ou, mieux, entre les deux expérimentations de la vérité. Alors que l'*alêtheia* avait originellement – et ce conformément à la *physis* – le sens de désoccultation, dévoilement, désabritement, la traduction latine par *veritas* perd ce sens. Si la *veritas* provient du participe passé du verbe *vereor* – signifiant avoir une crainte respectueuse, révéler, respecter, appréhender, craindre –, la vérité signifie, étymologiquement, bien plutôt ce qui est respectueusement craint, révéler, respecté, appréhendé. Or on peut bien entendre ce sens dans la vérité platonisante marquée par l'optimisme théorique : la vérité – de par son caractère intelligible, constant, accordant une *epistêmê* qui confère un *êthos* stable, permettant même d'éviter la souffrance, soit le tragique de la vie – est ce qu'on respecte, révère tout en le craignant, ce en quoi on peut avoir confiance : ce qui ne naît pas, ni ne périt ; ce qui est hors de toutes les contradictions : l'origine miraculeuse du suprasensible intelligible. Dans la première partie du fameux fragment posthume 17 [3] de mai-juin 1888, Nietzsche s'avance bien lui-même sur cette voie :

[...] La vie doit inspirer confiance : la tâche ainsi posée est immense. Pour en venir à bout, il faut que l'homme soit déjà menteur par nature, il faut qu'il soit *artiste* plus que tout. Et il l'est aussi : métaphysique, religion,

³³ Cf. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, « Crépuscule des idoles », § 1, OPC VIII, p. 323.

³⁴ Cf. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 1, p. 333.

morale, science – rien que des créations [*Ausgeburten*] de sa volonté d'art, de mensonge, de fuite devant la « vérité », de *négarion* de la « vérité ».³⁵

Si l'homme est venu – qu'importe, indique Nietzsche, que ce soit par la métaphysique, la religion, la morale ou la science – au bout de son immense tâche : celle de faire en sorte que la vie inspire confiance (car elle *doit* le faire, sinon la mort lui serait préférable), c'est qu'il est par-dessus tout *artiste*, menteur par nature, ce qui lui permet de *fuir*, par ses créations artistiques, devant la « vérité », de la *nier*. Expliquons-le en introduisant nos termes précédents : si l'homme est parvenu à faire en sorte que la vie dionysiaque inspire confiance, c'est qu'il est par-dessus tout, de par sa nature physiologique (apollino-)dionysiaque elle-même, artiste, menteur, ce qui lui permet de fuir – pour ainsi dire par la création artistique optimiste, ou encore romantique, de la *veritas*, qu'importe qu'elle soit d'ordre métaphysique, religieux, moral ou scientifique – devant la « vérité » dionysiaque, soit de la *nier*, en renvoyant aux calendes grecques tout le pan tragique de l'existence. La *veritas* devient ici le mensonge, la fuite, la négation de la « vraie » vérité au sens de la *physis*, de l'*alêtheia* ou encore de Dionysos. Ce sont, écrit Nietzsche lui-même dans un fragment posthume tardif – dans un vocabulaire qu'il convient de ne pas manquer – « des erreurs *in physiologicis* »³⁶. Aussi, la sagesse tragique a péri, et l'homme est devenu, pour ainsi dire pour sa sauvegarde (momentanée), un rationaliste scientifique, un optimiste théorique. Et le fragment précédent de Nietzsche de poursuivre sur la même voie :

Le pouvoir même grâce auquel il fait violence à la vérité par le mensonge, ce pouvoir d'artiste de l'homme *par excellence* – il l'a en commun avec tout ce qui existe. Il est en effet lui-même [*er selbst ist ja*] une pièce [*Stück*] de réalité, de vérité, de nature : comment ne serait-il pas aussi une pièce [*Stück*] du *génie du mensonge* !...³⁷

Le pouvoir artistique, menteur, n'est donc selon Nietzsche pas spécifique à l'homme, mais, conformément à sa *physiologie de l'art*, propre à tout ce qui existe. L'homme n'est en effet selon lui qu'une pièce de la réalité, de la vérité, de la nature, qu'une pièce, dit-il, du génie du mensonge. L'être de ce qui est est dans son ensemble artistique, menteur, autrement dit producteur d'apparence. Il faut évidemment entendre sous ces termes – ceux de réalité, de vérité (*alêtheia*),

³⁵ NIETZSCHE, *Fragments posthumes. Début 1888-début janvier 1889*, Fragment 17 [3], OPC XIV, p. 268 (trad. mod.).

³⁶ NIETZSCHE, *ibid.*, Fragment 16 [54], p. 253.

³⁷ NIETZSCHE, *ibid.*, Fragment 17 [3], p. 268 (trad. mod.).

de nature (*physis*), de génie du mensonge, ou encore, sous notre terme explicatif d'être de ce qui est dans son ensemble – le grondement de Dionysos lui-même, le véritable créateur de ce monde artistique, le fond générateur de tout ce qui est, – par lequel Nietzsche vient donc bien inverser le platonisme.

* *
 *
 *

Mais – et nous en arrivons par là à notre conclusion –, en inversant ainsi la métaphysique platonisante, Nietzsche renoue-t-il tout compte fait vraiment avec l'expérimentation et la pensée de la *physis* des Grecs ? Son Dionysos est-il bien un retour à la *physis* des Grecs ? Suite à notre présentation de la position fondamentale de Nietzsche, puis à celle desdits *physiologi*, et suite enfin à leur confrontation, il semble que nous arrivions à une confirmation de notre hypothèse de départ. En effet, le Dionysos de Nietzsche apparaît bien comme une sorte de retour à la *physis* des anciens Grecs. Mais, comme *une sorte* seulement. Dionysos, et l'affirmation totale de la vie, soit la sagesse tragique qu'il véhicule, ne représentent pas en effet – contrairement à la première (et même à la deuxième) vue qu'on en a – un retour tel quel à la *physis*. Du fait même qu'il inverse la métaphysique platonisante, d'abord en une métaphysique d'artiste, ensuite en une physiologie de l'art, Nietzsche ne retourne pas à l'expérience qu'avaient les anciens Grecs de la *physis*, pas plus qu'il ne renoue avec la manière dont les premiers penseurs, les *physiologi*, la pensait. En inversant la tradition métaphysique platonisante, Nietzsche ne peut en effet en sortir. Sa position n'étant qu'un Socrate-Platon à l'envers, il demeure de part en part attaché à lui, – qui n'est pas pour sa part un physiologiste à l'envers. Or Nietzsche nous l'a pour ainsi dire lui-même laissé augurer au début du premier aphorisme d'*Humain, trop humain* que nous avons cité en guise de transition à notre partie sur la *physis*. Nous y avons à dessein laissé de côté, lors de notre commentaire, un mot qui, somme toute, est tout à fait capital : « presque ». Les problèmes philosophiques ne reprennent, écrit Nietzsche, que *presque* en tous points la même forme interrogative qu'il y a deux mille ans – celle de savoir comment quelque chose peut naître de son contraire. Il y a donc bien une différence. Mais en quoi consiste donc cette différence ? Nous interprétons ce « presque » précisément dans le sens du chemin parcouru, sous l'impulsion de Socrate-Platon, par la pensée – et en particulier par le *logos* – depuis les *physiologi* jusqu'à Nietzsche. Or ce chemin ne concerne, comme nous l'avons vu, pas seulement la pensée, mais précisément aussi la *physis* et l'*alêtheia*

comme telles. C'est en effet cette *physis* (ou *alêtheia*) en tant que telle que, par l'impulsion de la pensée, la tendance socratique, la philosophie métaphysique et la conception populaire auraient pour ainsi dire amputée de sa ressource. Dans les termes du Nietzsche de *La naissance de la tragédie* : c'est Apollon que la tendance socratique a arraché de Dionysos. Et – nous l'avons gardé à l'esprit –, privé de Dionysos, Apollon ne fait plus que *reproduire artificiellement* l'apollinien proprement dit. S'ensuit non seulement la mort de la tragédie (et la disparition de la sagesse tragique dionysiaque qu'elle véhicule), mais encore la victoire de la tendance socratique, du rationalisme scientifique et de l'optimisme théorique poétiques. Or les termes que nous soulignons sont révélateurs : cette tendance socratique, ce rationalisme scientifique, cet optimisme théorique ne sont qu'une *reproduction artificielle* de l'apollinien proprement dit, c'est-à-dire ne sont qu'une *imitation*, qu'un *artefact* de la belle apparence proprement dite, relevant, de par son essence, du tragique fond originaire dionysiaque. Pour le dire autrement encore : ils ne sont qu'une imitation, qu'un artefact privé de sa ressource, privé de la condition de sa vie elle-même. Or la position de Nietzsche lui-même – celle d'un platonisme inversé en métaphysique d'artiste ou physiologie de l'art – est bien redevable de cette *reproduction artificielle*. Dionysos – qui est au centre – est certes l'Un originaire, la puissance de la nature tout entière, la surabondance de vie, l'arrière-fond voilé de la souffrance et de la connaissance, l'obscur, le chaotique, les forces titanesques de la nature, ou encore le fond générateur, mais est aussi le dieu *artiste*, le véritable *créateur* de ce monde artistique, qui joue bien comme un enfant – ce qui nous fait penser, et à juste titre (c'est là la source de Nietzsche lui-même) à Héraclite –, mais à *former, construire, façonner* (c'est son côté apollinien) et à *détruire* en toute innocence et à son gré des mondes. Or c'est précisément là la différence d'avec la *physis* des anciens Grecs qui, loin de former, de construire, de façonner avant de déformer, détruire, dissoudre, ne ferait qu'éclorre, s'ouvrir, venir au jour, se déployer, apparaître tout en se retirant, se refermant, retournant dans la nuit, se repliant, disparaissant. Transposant le dionysiaque en *philosophie*, Nietzsche demeure en effet de bout en bout redevable de celle-ci. Aussi Nietzsche peut-il bien affirmer dans *Ecce Homo* qu'il est « le premier *philosophe tragique* »³⁸, qu'il a eu beau en chercher des traces chez les grands penseurs grecs – ceux des deux siècles qui ont précédé Socrate –, cette recherche fut vaine. Même concernant Héraclite, dont il dit que la fréquentation le met plus à l'aise et le

³⁸ Cf. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, « Naissance de la tragédie », § 3, OPC XIV, p. 288. Référence valable pour les lignes qui suivent.

réconforte plus qu'aucune autre, il ne peut y reconnaître que la *pensée* la plus proche de la sienne.

Nietzsche, même s'il s'approche d'on ne peut plus près, par le noyau de sa métaphysique d'artiste – c'est-à-dire par sa figure de Dionysos –, de l'expérimentation et de la manière dont pensaient les anciens Grecs la *physis*, reste donc pourtant pris – de par le caractère apollinien de Dionysos – dans les rets des plus de deux mille ans de philosophie qui l'en séparent et qui, par son *logos*, par son optimisme théorique ne voulant pas du tragique de l'existence, n'ont eu de cesse de valoriser la face visible de l'écllosion dans le processus de la *physis*, soit le dévoilé dans le processus de l'*alêtheia*, ou encore, dans les termes de Nietzsche, la belle forme apollinienne dans le jeu tragique de Dionysos, – et ce en amputant par là ceux-ci de leur ressource. Dans la réalimentation de la ressource qu'opère Nietzsche par sa métaphysique d'artiste devenant physiologie de l'art, Nietzsche reste donc en fin de compte redevable à la tradition philosophique poético-apollinienne. Bien qu'il semble, pour de nombreuses raisons valables, être un retour à la *physis* des anciens Grecs, son Dionysos n'est donc pas à proprement parler un tel retour. Mais peut-être que Nietzsche parvient précisément par là, en tant que tard venu, à dépasser la *physis* des anciens Grecs, – et ce en disant, en exposant, en rassemblant en mots, en mettant à l'abri la *vie dionysiaque* elle-même...