

ISABELLE WIENAND (Hg.)

NEUE BEITRÄGE ZU  
NIETZSCHES  
MORAL-, POLITIK- UND  
KULTURPHILOSOPHIE

Academic Press Fribourg



Unterstützt durch die Schweizerische Akademie  
der Geistes- und Sozialwissenschaften  
www.sagw.ch

Mit freundlicher Unterstützung des Hochschulrats  
der Universität Freiburg

## INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	7
Hinweis für den Leser	9
Siglen von Nietzsches Schriften und Werken	10
JEAN-CLAUDE WOLFE, Egoistische Gründe in der Ethik	11
PAUL VAN TONGEREN, Griechische Freunde: Über die „Fähigkeit zur Lüge“ und „die idealisierte Geschlechtsliebe“ in Nietzsches Morgenröthe	36
ISABELLE WIENAND, „Was ist Glück?“	52
HERMAN W. SIEMENS, (Self-)legislation, Life and Love in Nietzsche's Philosophy	67
IGNACE HAAZ, Histoire de l'idée d'Europe. Du vitalisme cynique et de sa signification pour Friedrich Nietzsche	91
PHILIPPE LEPERS, Nietzsche and the Barbarians	110
MICHEL HERREN, Parménide et Nietzsche. Le commencement et la fin poétiques de la philosophie traditionnelle	131
Zu den Autoren	147
Gesamtbibliographie	150
Namenregister	157

## Parménide et Nietzsche. Le commencement et la fin poétiques de la philosophie traditionnelle

Michel Herren

### Ouverture

Le titre de cet article – que d'aucuns considèrent sans doute comme une absurdité, voire une provocation – présente un triple postulat. D'abord que la philosophie n'a pas toujours existé: qu'il fut donc un temps où l'homme ne philosophait pas (encore), bref que la philosophie a un beau jour *commencé*, ce qui n'est déjà pas évident (on peut en effet être d'avis que les hommes se sont de tout temps posé des questions d'ordre philosophique). Ensuite, admettant qu'elle a bien commencé un jour, que cette dernière a un autre jour disparu, ce qu'on peut sans autre également mettre en doute (sauf erreur, ce qui nous rassemble est en effet bien la philosophie). Et enfin que ce prétendu commencement et cette supposée fin ont affaire à la *poésie*, autrement dit sont *d'ordre poétique*, ce qui n'est pas moins problématique (on ne voit en effet a priori pas du tout ce que la philosophie a affaire avec la poésie: elle a même bien plutôt tendance à s'en démarquer très nettement. On se rappelle par exemple la fameuse expulsion par Platon des arts, et en particulier des arts poétiques, dans la *République*; et on se rend bien compte que les textes proprement philosophiques ne sont pas des textes poétiques, mais des traités). Or ce commencement et cette fin poétiques de la philosophie, le titre de cet article les place implicitement chez Parménide et Nietzsche, respectivement au VI<sup>e</sup> ou V<sup>e</sup> siècle avant notre ère et à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Parménide et Nietzsche, deux auteurs qui, il est vrai, ne sont toutefois pas étrangers à la poésie, puisque le seul texte que nous possédons du premier est précisément un *Poème*, et que le second a, lui aussi, écrit un certain nombre de textes poétiques.

La philosophie serait donc soudain apparue dans des poèmes, aurait ensuite existé pendant une bonne vingtaine de siècles, de Parménide à Nietzsche, non plus dans des poèmes, mais dans des traités, avant de disparaître à nouveau dans des poèmes. Tel est le mouvement qu'il conviendra de saisir. Mouvement qui implique que ce qui nous rassemble ne serait à vrai dire *pas* la philosophie. Ce qui n'est évidemment pas le cas. Au contraire de ce que postule le titre, la philosophie continue bien après Nietzsche; et ce, à bien y regarder, même d'une manière toujours plus large, plus générale. L'intérêt pour la philosophie ne cesse en effet de croître, au point

qu'elle est aujourd'hui devenue un véritable bien culturel, un objet d'intérêt général que chacun pratique à sa manière, avec sa vision du monde, ses lectures, ses envies, ses spécialités, ses concepts, ses idées, ses outils, tantôt en reprenant la position d'un autre (comme nous allons le faire), tantôt en façonnant sa propre position, en fabriquant sa petite œuvre ou machinerie philosophique. C'est ici qu'il convient de s'arrêter sur le dernier terme du titre: celui de *traditionnelle*. Le commencement et la fin postulés (chez Parménide et Nietzsche) ne sont que le commencement et la fin de la philosophie de type *traditionnel*, et non de la philosophie comme telle. Que Parménide soit à l'origine de la philosophie traditionnelle et que ce commencement soit *poétique* est d'ailleurs ce qu'il y a sûrement de moins suspect: tout le monde reconnaît en effet aujourd'hui dans son fameux *Poème* l'aube de la pensée occidentale; aube logiquement encore *claire-obscur*, marquée par la *nuite* (à vrai dire mystique, religieuse, ou précisément *poétique*) de laquelle elle émerge. Nous verrons plus loin comment.

On le sait, c'est Platon qui, après Parménide, au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., fonde en bonne et due forme et en toute *clarté* la philosophie traditionnelle telle qu'elle ne fait que venir au jour chez Parménide. L'affaire de la philosophie est selon lui la question la plus étendue et la plus profonde de toutes, au point qu'elle va au-delà du physique: la question, en ce sens métaphysique, de *l'être (stable et constant) de ce qui est* ou, pour le dire en restant plus proche du grec, de *l'être de l'étant*, être méta-physique, être de l'étant stable et constant qui vient précisément pour la première fois explicitement à la parole chez Parménide<sup>1</sup>. Platon distingue les nombreux, les *hoi polloi* des peu nombreux, des meilleurs (*hoi aristoi*). Or seuls les derniers, les peu nombreux, sont selon lui touchés, ou plutôt travaillés, portés par la difficile et lourde question métaphysique de l'être de l'étant; les autres, les nombreux – les gens tels qu'ils sont la plupart du temps, dans leur vie quotidienne (qu'importe d'ailleurs qu'ils soient philosophes ou non) – y sont indifférents.

Mais qu'en est-il aujourd'hui? Quelqu'un est-il encore travaillé par la question de l'étant en son être? La réponse semble négative. Cette question n'est aujourd'hui plus l'affaire (ou l'objet) de ceux qui s'adonnent à la philosophie. La fin que postule mon titre n'est donc bien que celle de la philosophie de type *traditionnel*, telle qu'elle est poétiquement venue à la parole chez Parménide avant d'être fermement établie par Platon: la philosophie

<sup>1</sup> «Nécessaire est ceci: dire et penser de l'étant l'être» (Parménide, fragment VI). Nous suivons l'édition de J. Beaufret (Beaufret 1955). Toutes les traductions, tant du grec que de l'allemand, ont été revues.

comme questionnement métaphysique sur l'étant en son être stable et constant.

L'enjeu de ce qui suit n'est autre que de montrer *comment* cette question a progressivement vu le jour à l'aube de la civilisation occidentale chez Parménide et comment elle en est finalement venue à disparaître chez Nietzsche, à l'autre bout de la tradition. La réponse, a priori bien étrange, est à vrai dire déjà donnée: le tout se joue *poétiquement*. Tel est ce qu'il s'agira de comprendre: dans quelle mesure la *poésie* a été capable d'initier la philosophie traditionnelle (chez Parménide) et comment elle est parvenue à la dissoudre (chez Nietzsche, venant en quelque sorte boucler la boucle ouverte par Parménide). Et comment il se fait qu'entre deux – c'est-à-dire durant les vingt-cinq siècles qui séparent Parménide de Nietzsche – la poésie n'ait plus rien à voir avec la philosophie.

Pour le faire, nous nous baserons sur Nietzsche lui-même, et en particulier sur le travail de déconstruction généalogique auquel il s'est adonné son œuvre durant. Mais, loin de simplement reprendre ses découvertes, nous nous adonnerons à une lecture pour ainsi dire *post-nietzschéenne*, c'est-à-dire à une lecture qui, forte de l'ensemble de son travail, forte de l'ensemble de l'évolution de son œuvre, se situe résolument *après* Nietzsche. Aussi serons-nous en mesure de valoriser, pour ainsi dire rétro-prospectivement, ce qui est chez lui tellement succinct et inhabituel que, soit (comme c'est le plus souvent le cas) on n'y prend pas garde, soit (ce qui arrive pourtant aussi), ne sachant comment l'interpréter, on l'ignore ou le taxe d'obscur, sinon de contradictoire, comme signe du caractère certes stimulant, mais somme toute incohérent, voire irrationnel, pour ne pas dire poétique, de son travail.

Le texte qui nous occupera est *La philosophie à l'époque tragique des Grecs (Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen)*. Il s'agit d'un texte posthume relativement peu lu, d'un peu plus de huitante pages, divisées en dix-neuf chapitres; Nietzsche l'écrivit en 1873, alors qu'il n'a pas trente ans et qu'il est déjà depuis plusieurs années professeur de philologie à l'Université de Bâle<sup>2</sup>. Ce qu'y fait le philologue Nietzsche, c'est raconter – comme il le dit

<sup>2</sup> PHG devait initialement figurer dans le *Livre du philosophe (Philosophenbuch)*, où Nietzsche envisageait d'opposer virulemment la philosophie des présocratiques à la philosophie moderne. Si Nietzsche ne publie finalement pas ce livre, c'est sans doute en conséquence de la réception catastrophique de *La Naissance de la tragédie*, contraignant Nietzsche à faire mine d'abandonner sa discipline de formation (la philologie) au profit de la philosophie. Mais, à bien y regarder, il s'avère que Nietzsche s'avance désormais masqué: si son travail sur les anciens Grecs n'apparaît plus à la surface, c'est toutefois lui

lui-même (PHG 1 1.804-809) – le sublime dialogue qui a lieu dans les deux siècles les plus brillants de la Grèce, entre le VI<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle avant notre ère, à cette époque qu'il appelle précisément *l'époque tragique des Grecs*, à savoir l'époque où se composent et se jouent les fameuses œuvres *poétiques* que sont les *tragédies*, véhiculant toute une *sagesse tragique*. Or ce dialogue est celui des grands penseurs qui ont marqué la Grèce de *Thalès* à *Socrate-Platon* en passant bien sûr par *Parménide*; grands penseurs qui sont d'ailleurs apparus, relève Nietzsche, de manière aussi concise qu'énigmatique, exactement dans le *même but* que les tragédiens: tout compte fait celui d'*avertir*, de mettre l'homme en garde devant la nature de la vie tragique<sup>3</sup>.

Nietzsche vise en somme à corriger la lecture courante des premiers penseurs, en vue de comprendre quel chemin conduit progressivement la communauté des *esprits religieux et superstitieux* à penser la nature et, par là, à se mettre sur la voie, à vrai dire selon lui désastreuse, de la *philosophie traditionnelle*, qui commence précisément dans le *Poème* de Parménide. C'est ce triple mouvement – du mysticisme à la philosophie, en passant par la physiologie – qu'il s'agit de démêler. Pour le faire sans trahir Nietzsche, il convient de suivre, pas à pas, penseur par penseur, les premiers chapitres de sa *Philosophie à l'époque tragique des Grecs*.

## 1. De la «République des génies» à la «République des savants»

Nietzsche commence par parler éloquemment de la période de la tragédie grecque en termes de «République des génies» (*Genialen-Republik*). République qu'il oppose sèchement à la «République des savants» (*Gelehrten-Republik*)<sup>4</sup> qui lui a succédé et qu'il appelle volontiers *moderne* – faisant par là paradoxalement, mais significativement, commencer la Modernité non pas chez Descartes, comme on a l'habitude de le faire en philosophie, mais en pleine Antiquité, précisément chez Platon, qui serait donc selon lui le premier moderne<sup>5</sup>. Précisons avec Nietzsche cette étonnante opposition. Elle concerne à vrai dire le rapport entretenu par les uns et les autres – génies et savants – à la *vie* ici et maintenant. Or si les génies sont plongés

qui alimente, depuis les profondeurs, l'ensemble de son œuvre philosophique. Cf. à ce propos mon livre *Nietzsche, Dionysos et nous. Essai généalogique* (à paraître).

<sup>3</sup> Le philosophe arrive «als ein edler Warner [...] zu demselben Zweck, zu dem in jenen Jahrhunderten die Tragödie geboren wurde [...]» (PHG 1 1.808 *sq.*).

<sup>4</sup> PHG 1 1.807 *sq.* Références valables pour les lignes qui suivent.

<sup>5</sup> À propos de Socrate et de Platon: «die 'moderne Seele' war schon da!» (NL 25 [103] 11.37).

dans l'*expérimentation* et l'*expression* – pour ainsi dire *positive* – de la vie telle qu'elle les traverse, en «eine[...] üppige[...] Vollendung» (PHG 1 1.809), «unter den ungeheuren Gefahren und Verführungen der Verweltlichung» (PHG 1 1.808), les savants y entretiennent un rapport tout différent. Assoiffés qu'ils sont (et que nous le sommes tous à leur suite) par une irrépressible volonté de liberté, de beauté, de grandeur de vie, et partant de vérité et de clarté, ils y portent un jugement foncièrement *négalif*. Ne trouvant de réponse à la question de savoir ce que *vaut* à proprement parler cette vie, ils mettent tout en œuvre pour la transformer et se réfugier dans un quelconque substitut. Aussi, depuis Platon, dans ladite Modernité ou République des savants, l'homme est-il toujours en quête de lumière, de vie plus pure, plus claire, plus pleine (marquée par davantage de liberté, de bonté, de beauté, de vérité, pour ne pas parler d'humanité, d'égalité, ou de droits de l'homme). Et, sur un plan purement matériel, il est toujours affamé de divertissement, de plaisir, de consommation et d'accumulation de biens. Loin de là, l'homme de la République des génies de l'époque *tragique* des Grecs (entre le VI<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle) jouit pour sa part selon Nietzsche d'une vie pleinement florissante, marquée par une richesse, santé et sérénité pléthoriques. Richesse, santé et sérénité lui permettant de supporter, et même d'affirmer jusqu'aux plus grandes douleurs qu'engendre inexorablement le tragique de l'existence.

C'est donc cette expérience de la vie qui rend selon Nietzsche possible, d'une part la naissance de la *tragédie*, et d'autre part, en même temps – poursuivant somme toute exactement le même but (celui donc de mise en garde, d'avertissement devant la nature tragique de l'existence) – la naissance de la *philosophie*. Suivons désormais, non sans prendre tous les raccourcis possibles, le chemin présenté dans la *Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, chemin nous conduisant donc, au sein même de ladite République des génies et de la vie qui lui est propre, de Thalès à Platon, en passant par Parménide, c'est-à-dire des *obscur* superstitions traditionnelles à la *claire-obscur* physiologie, puis finalement à la *clarté* philosophique<sup>6</sup>.

## 2. L'intuition mystique-philologique de Thalès

Nietzsche rappelle d'abord que la philosophie grecque commence par une idée extravagante: que l'*eau* est l'origine et la matrice de toute chose. Énoncé bizarre qui apparaît dans la pensée de *Thalès* et qui montre selon

<sup>6</sup> Nous suivons dans ce qui suit PHG 3 1.813-817.

lui que ce dernier, d'abord membre – comme tout un chacun à son époque – de la communauté religieuse et superstitieuse traditionnelle (ce qui se montre du fait qu'il dit quelque chose de l'origine, précise Nietzsche), n'use cependant déjà plus d'allégories, de fables (de mythes), mais est le premier à se comporter en *Naturforscher*, en chercheur de la nature, autrement dit en *physiologiste*. En affirmant que l'eau est l'origine de toute chose, Thalès initie – poussé par une intuition *mystique*, indique Nietzsche – la pensée (certes encore au stade de germe, ou de chrysalide) que «*tout est um*» : pensée *claire-obscur* reconnue comme l'«*axiome métaphysique*» (*metaphysischer Glaubenssatz*) par excellence, – axiome sur lequel repose finalement toute philosophie.

Ainsi est-ce, selon Nietzsche, auprès de Thalès que nous pouvons le mieux nous instruire sur la manière dont la philosophie a procédé de tout temps, lorsque qu'elle a voulu se rendre «*zu ihrem magisch anziehenden Ziele, über die Hecken der Erfahrung hinweg, hinüber [...]*» (PHG 3 1.813). Voici comment le philosophe parvient, à vrai dire bien malgré lui, contre sa propre volonté, au *but* qui l'aspire, telle une irrépressible tension – but qui est donc celui de *prévenir* ses contemporains que toute vie florissante finit un jour ou l'autre par décliner: en dépassant les limites de l'expérience empirique, en allant au-delà du physique, littéralement dans le méta-physique. Aspiration ou attraction qui est en outre significativement taxée de *magique*, au sens où elle est inexplicable par les outils de la raison. Il s'avère en somme – comme Nietzsche le précise lui-même suite à ce que nous venons de voir – que le philosophe est porté par *deux tendances* ou *pulsions* bien distinctes; un peu comme deux promeneurs, dit-il (PHG 3 1.813 *sq.*), se trouvant au bord d'une sauvage rivière de forêt roulant quantité de pierres avec elle. La première est légère, pour ainsi dire ailée: il s'agit de la tendance fougueuse, *intuitive* de bondir en avant, de sauter en toute innocence de pierre en pierre, même à partir des appuis les plus incertains, en somme portée par ce que Nietzsche nomme l'espoir et le pressentiment. La seconde est quant à elle hésitante et lourde: il s'agit de la *raison calculante* qui halète péniblement derrière la première, s'appliquant à construire laborieusement toutes sortes d'appuis fermes afin de parvenir elle aussi à se hisser au but attrayant auquel la première – que Nietzsche qualifie d'ailleurs significativement de *plus divine*, nous le saisissons plus loin – est depuis longtemps déjà parvenue en toute agilité.

Mais quelle force *magique* conduit la pensée philosophique si rapidement et aisément à son but? Voici la réponse pour le moins surprenante de Nietzsche: «*eine fremde, unlogische Macht, die Phantasie*» (PHG 3 1.814). C'est donc la fantaisie – en grec *fantasia*, c'est-à-dire l'imagination, la faculté

d'imaginer, de produire des images – qui est le moteur de la pensée philosophique, au moins à l'époque tragique des Grecs (nous verrons qu'il en est en effet tout autrement après Platon). Et elle n'est pas seulement le moteur de la pensée philosophique, mais également (cela va de soi) de la tragédie et finalement de toute œuvre poétique ou artistique. En effet, si la pensée philosophique et la tragédie poursuivent le même but – celui de rappeler la nature tragique de l'existence – c'est qu'elles sont toutes deux portées par le même *instinct*, la même *pulsion* productrice d'images: le même instinct ou pulsion *artistique, poétique*.

C'est donc portée par ladite *fantasia* que la philosophie, à l'instar de la tragédie, progresse par bonds, de possibilités en possibilités, de cailloux en cailloux, par-dessus la rivière de la vie; progression, possibilités et cailloux ensuite consciencieusement, méthodiquement, systématiquement arrangés, assurés, fixés, stabilisés par l'autre tendance: celle de la raison calculante. C'est donc ainsi, artistiquement, poétiquement, suite à un bond mystérieux, qu'apparaît selon Nietzsche dans l'esprit de Thalès l'étonnant énoncé que «*tout est eau*» – prévenant que la vie est en même temps densification et évaporation de l'élément ondoyant. Pensée qui, aussi indémontrable soit-elle finalement par l'autre tendance, n'est pourtant ni mythique, ni allégorique, relève Nietzsche, mais – et c'est là toute la nouveauté – fondamentalement *physiologique*, fondamentalement *claire-obscur*. Ce que fait Thalès, c'est en effet sonder en physiologiste, en «*artiste-philosophe*» (*Philosophen-Künstler*; cf. NL 19 [39] 7.431) dit tantôt Nietzsche, les profondeurs de la *physis*, de la *nature*.

Nietzsche de dire: «*So schaute Thales die Einheit des Seienden: und wie er sie mitteilen wollte, redete er vom Wasser!*» (PHG 3 1.817). Il convient de souligner que Thalès n'a cependant pas seulement *vu* ainsi, tel un poète visionnaire, ce que Nietzsche appelle également l'*harmonie* de l'étant: Thalès l'a bien plutôt *expérimentée, éprouvée* de fond en comble dans sa personne. En effet,

Der Philosoph [en l'occurrence Thalès, mais l'affirmation vaut pour tous les penseurs tragiques, MH] sucht den Gesamtklang der Welt in sich nachtönen zu lassen und ihn aus sich herauszustellen in Begriffen: während er beschaulich ist wie der bildende Künstler, mitleidend, wie der Religiöse, nach Zwecken und Kausalitäten spähend, wie der wissenschaftliche Mensch, während er sich zum Makrokosmos aufschwellen fühlt, behält er dabei die Besonnenheit, sich, als den Widerschein der Welt, kalt zu betrachten [...] (PHG 3 1.817)

La différence entre l'expérimentation globale et la simple vision est capitale. Elle n'est d'ailleurs pas étrangère à l'opposition précédente entre la République des génies et celle des savants. En effet, si les savants – et à leur suite tous les hommes modernes jusqu'à nous, façonnés par la philosophie traditionnelle, platonicienne – se contentent de *regarder*, de *contempler* la vie (ne serait-ce, pour le philosophe platonicien proprement dit, que la vie métaphysique, par les yeux de l'esprit). Si c'est donc dans la tradition occidentale établie par Platon la *vue* (et en particulier donc la vue de l'esprit) qui l'emporte sur tous les autres sens, il n'en est pas du tout ainsi chez les génies philosophico-artistiques de l'époque tragique. Ces derniers, loin de se fier uniquement à leur vue, *expérimentent* bien plutôt de fond en comble – à vrai dire en eux et en dehors d'eux – l'existence dans son ensemble. Tels les religieux et les poètes, ils laissent résonner en eux toute l'unité ou harmonie du monde et l'expriment en mots; non sans cependant toujours rester – tel est le travail de l'autre tendance, stabilisatrice, fixatrice qui œuvre en eux, celle de la raison calculante – à l'affût des finalités et des causalités rationnelles. Aussi le génie philosophico-artistique, tragique – en ce sens en même temps religieux, artiste et homme scientifique, physiologiste – se fonde-t-il pour ainsi dire dans le macrocosme, devenant en toute conscience, par son œuvre et par sa personne, le *reflet du monde* lui-même. Reflet lui permettant d'avertir au mieux ses congénères de la nature de ce dernier.

### 3. Les rebondissements d'Anaximandre et d'Héraclite

Pour comprendre ce qui se joue chez Parménide, il convient de suivre encore deux voix capitales qui s'inscrivent dans le sublime dialogue ouvert par l'extravagant énoncé de Thalès, conduisant donc l'obscur communauté religieuse sur la voie claire-obscur de la pensée de la nature et, germinalement, de la claire philosophie traditionnelle. Le premier à intervenir est Anaximandre (cf. PHG 4 1.817-822), le disciple de Thalès, qui dépasse d'une enjambée son maître, dit Nietzsche. Venant à se demander comment la pluralité et le devenir – c'est-à-dire en somme le tragique de l'existence – sont possibles au sein de l'unité ou harmonie de l'étant, Anaximandre est contraint de se réfugier dans ce que Nietzsche nomme éloquentement un «château métaphysique» (*metaphysische Burg*). Ainsi Anaximandre est-il forcé de penser l'unité et l'harmonie de l'étant comme appartenant à un *autre monde*, qu'il appelle l'*illimité*, ou l'*indéfini* (*apeiron*); monde qui serait donc d'une certaine manière déjà d'ordre méta-physique. Rebondissant sur l'intuition mystique-physiologique de Thalès, Anaximandre sombre par là, souligne Nietzsche, dans une véritable «nuit mysti-

que» (*mystische Nacht*, PHG 5 1.822); mystique toujours parce que le monde obscur produit par le saut de son imagination poétique est impossible à atteindre, à fixer, à justifier par la claire raison calculante.

C'est alors que surgit Héraclite (cf. PHG 5-8 1.822-835), illuminant d'un *éclair divin*, dit Nietzsche, le problème du devenir obscurément résolu par Anaximandre. Niant la *dualité* des mondes, niant l'unité *métaphysique* de l'étant, Héraclite en vient à reconnaître la sagesse (tragique, claire-obscur) selon laquelle *tout devenir naît de la lutte des contraires*<sup>7</sup>. Puis, porté par l'extraordinaire force d'imagination poétique qui le caractérise – extraordinaire faculté rendue, selon Nietzsche, possible par son attitude on ne peut plus froide, indifférente et même haineuse à l'égard de la raison, cela évidemment au grand dam de sa réception parmi ses pairs le taxant logiquement d'*Obscur*<sup>8</sup> – Héraclite est saisi d'un pressentiment encore plus profond. Si le monde est harmonieux, si tout est bien un, comme le prétendent Thalès et Anaximandre, cet *un* n'est pourtant ni la permanence métaphysique de l'eau, ni celle de l'*apeiron*, mais bien plutôt le *multiple en son perpétuel devenir changeant, tragique*. Comment l'entendre? Voici la formule la plus parlante par laquelle Nietzsche comprend Héraclite:

– Die Welt ist das *Spiel* des Zeus, oder physikalischer ausgedrückt, [das Spiel, MH] des Feuers mit sich selbst, das Eine ist nur in diesem Sinne zugleich das Viele. – (PHG 6 1.828)

Citant un autre fameux fragment d'Héraclite, Nietzsche précise que le monde, la vie, le temps (l'*aïôn*) est un *enfant qui joue avec lui-même*<sup>9</sup>: un enfant divin, se transformant en terre et en eau, dit-il, et, amoncelant au bord de la mer – tel n'importe quel enfant – des tas de sable, entasse et détruit mondes. Enfant divin innocemment guidé par sa *fantasia*, poussé toujours de nouveaux par son instinct poétique: le même, souligne Nietzsche, qui contraint tout artiste, y compris finalement Nietzsche lui-même.

<sup>7</sup> Cf. Héraclite, fragments 22 B 80 et 53 Diels-Kranz (= DK).

<sup>8</sup> Nietzsche mentionne Aristote qui accuse Héraclite du crime suprême devant le tribunal de la raison: celui d'avoir péché contre le principe de contradiction (Cf. Aristote, *Topiques*, 159 b31; *Physique*, 185 b20; *Métaphysique*, 1005 b25, 1010 a13, 1012 a24, 1062 a32, 1063 b24).

<sup>9</sup> Héraclite, fragment 22 B 52 DK: «la vie est un enfant qui joue, qui joue aux pierres ovales; la royauté de l'enfant». Il est à relever que *aïôn*, traduit communément par *temps*, signifie bien plutôt *vie* au sens de *force vitale*, proche de *psychè*; ce n'est que progressivement que le terme a pris le sens de *durée d'une vie* et, finalement, d'*éternité*, soit de *temps* (cf. Chantraine 1999).

#### 4. Parménide: le tournant vers la philosophie traditionnelle

Passons enfin à *Parménide* (cf. PHG 9-13 1.835-851) dont l'expérience, contrairement à celle d'Héraclite, n'est pas restée lettre morte, mais a rencontré un tel succès que son *Poème* figure communément le commencement de la philosophie traditionnelle. Comme on a l'habitude de le faire, Nietzsche présente Parménide comme le pendant et le contraire d'Héraclite; pendant et contraire qui nous permet de comprendre comment Nietzsche saisit le commencement poétique de la philosophie traditionnelle, justifiant au passage l'ensemble de notre détour précédent:

Während in jedem Worte Heraklit's der Stolz und die Majestät der Wahrheit, aber der in Intuitionen erfaßten, nicht der an der Strickleiter der Logik erkletterten Wahrheit, sich ausspricht, während er, in sibyllenhafter Verzückung schaut, aber nicht späht, erkennt, aber nicht rechnet: ist ihm in seinem Zeitgenossen *Parmenides* ein Gegenbild an die Seite gestellt, ebenfalls mit dem Typus eines Propheten der Wahrheit, aber gleichsam aus Eis und nicht aus Feuer geformt und kaltes, stechendes Licht um sich ausgießend. (PHG 9 1.835 sq.)

Alors qu'Héraclite gagne sa vérité par l'intuition, ou *fantaisie poétique*, Parménide la gagne donc, pour sa part, par l'autre tendance: celle de la raison calculante. Selon Nietzsche, le commencement proprement dit de la philosophie traditionnelle découle d'un simple *moment* dans la vie de l'artiste-philosophe ou poète Parménide: moment d'abstraction la plus pure, la plus claire, voilée par aucune réalité, et pleinement exsangue. Moment selon Nietzsche le moins grec et le plus fâcheux de l'époque tragique, voire de l'histoire de l'humanité dans son ensemble: celui à l'origine de la fameuse doctrine de l'être stable et constant.

En *physiologiste*, Parménide aurait donc commencé par énoncer que le monde consiste en deux catégories de qualités bien distinctes, dont l'une n'est que la négation de l'autre. Il reconnaît en effet que le monde est constitué tant de qualités *présentes* (les *pareonta*) que de qualités *absentes* (les *apeonta*), autrement dit tant de ce qui *est* que de ce qui *n'est pas*, bref: tant d'être que de non-être.<sup>10</sup> Pourtant, à un moment – précisément celui précédemment cité (qui aurait d'ailleurs eu lieu bien tard dans sa vie, suggère Nietzsche) – Parménide sent soudain peser sur son existence une «monstrueuse faute logique» (*ungeheure logische Sünde*). Ayant toujours admis qu'il y avait au sein du monde des qualités présentes et des qualités absentes, autrement dit des choses qui sont et d'autres qui ne sont pas, de l'être et du non-être, il se trouve en effet en face d'une perversion totale de

<sup>10</sup> Concernant ces remarques de Nietzsche, cf. avant tout Parménide, fragment VIII.

du non-être, il se trouve en effet en face d'une perversion totale de la logique. Il se rend compte que ce qu'il n'a cessé de dire est en somme, en termes formels: A = non A; ce qui, évidemment, est scandaleusement contradictoire.

Plongeant alors dans ce que Nietzsche appelle le «bain froid des redoutables abstractions de la pensée», il énonce – et c'est par là qu'il aurait initié décidément la philosophie – que l'être proprement dit est *indivisible* et que ce qui est véritablement, doit nécessairement être dans un *éternel présent*. Ainsi l'être rejoint-il logiquement, en toute clarté, la nuit mystique, l'autre monde, *métaphysique*, obscurément imaginé pour la première fois par Thalès, puis surtout par Anaximandre. Cet autre monde apparaît nouvellement comme parfaitement homogène, rond, partout identiquement le même (*tauto*), stable et constant: «cœur sans tremblement de la vérité» (fragment I), dit Parménide; «repos cadavérique du concept le plus froid et ne disant rien» (*starre Todesruhe des kältesten, Nichts sagenden Begriffs*; PHG 11 1.844), estime pour sa part Nietzsche.

Nur in den verblaßtesten, abgezogensten Allgemeinheiten, in den leeren Hülsen der unbestimmtesten Worte soll jetzt die Wahrheit wie in einem Gehäuse aus Spinnfäden, wohnen: und neben einer solchen «Wahrheit» [Nietzsche de noter le mot avec des guillemets car il ne s'agit au fond que d'une pure invention de la tendance rationnelle, MH] sitzt nun der Philosoph, ebenfalls blutlos wie eine Abstraktion und rings in Formeln eingesponnen. Die Spinne will doch das Blut ihrer Opfer; aber der parmenideische Philosoph haßt gerade das Blut seiner Opfer, das Blut der von ihm geopfert Empirie. (PHG 10 1.844)

Par là, Parménide cesse d'être un *expérimentateur* et *penseur de la nature*, un *physiologiste*. Rejetant tout ce qui touche aux sens, somme toute responsables de son affreuse erreur logique, il s'élève au-dessus de la *phusis* tragique et devient un *pur penseur*, plongé dans son bain d'abstractions et de schémas tout clairs, tout purs, tout de glace. Nietzsche de relever que Parménide domine par là (désastreusement) tous les mystiques, tous les penseurs de la nature, passés et futurs, et ouvre à proprement parler la voie à la philosophie traditionnelle de type *méta-physique*, précisément portée par la question parmenidienne de l'être de l'étant. On le sait, selon Parménide, «c'est une seule et même chose: penser et être» (fragment III). Parménide représente par là l'événement, le *tournant* vers la philosophie qui se joue à ce moment. Alors que jusque-là il s'agissait essentiellement d'*expérimenter*, de dire et de produire artistiquement, poétiquement la vie, nature ou vérité; chez (et depuis) lui, l'expérience est soudain abandonnée au profit de la

seule *pensée* (*noësis*), soit de la seule *raison* (*noûs*) de l'homme; pure pensée ou raison humaine (que Nietzsche taxera d'ailleurs de *trop humaine*) seule à être capable d'atteindre l'étant en son être métaphysique. Être métaphysique qui, loin de découvrir la vérité, n'est, selon Nietzsche – et c'est tout à fait symptomatique – que «poétisation de celui qui souffre du devenir» (*Erdichtung des am Werden Leidenden*; NL 2 [110] 12.115).

Voici donc ce qui se serait passé chez Parménide: alors qu'il a sa vie durant expérimenté et exprimé le monde tragique avec toute la force, la santé et la sérénité qui caractérise la République des génies – donc poétiquement, artistiquement (poussé par son intuition et stabilisé par sa raison calculante) – le voilà qui, devant l'énormité de son erreur logique, se met tout à coup à souffrir de l'existence en son va-et-vient tragique entre être et non-être; et ce à tel point que sa raison calculante se serait, à ce *moment* précis – Nietzsche souligne bien qu'il ne s'agit que d'un simple *moment* – mise à débloquent. Comme court-circuitée, elle aurait, d'un *bond* que Nietzsche juge d'ailleurs tout à fait incompréhensible, d'un *bond* *artistique, poétique* (pour ne pas dire *mystique*), sauté dans l'être métaphysique qui chatouillait la fantaisie ou imagination des penseurs depuis le début de l'âge tragique. Le but de la pensée n'est donc logiquement plus celui d'avertir l'homme de la nature tragique de l'existence, mais de lui faire comprendre que cette existence n'est en fin de compte qu'apparente: qu'elle n'est que l'apparence de la vraie vie en son être, quant à elle dénuée de va-et-vient.

## 5. Platon et l'établissement de la philosophie traditionnelle

La voie vers la philosophie traditionnelle est ainsi ouverte. Nous le savons, c'est *Platon* qui, à la suite de Parménide, l'établit en bonne et due forme. Par sa doctrine des Idées suprasensibles morales, il vient en effet *assurer, fixer, saisir* rationnellement, dialectiquement (non sans bien sûr être à son tour stimulé par l'imagination), le saut de son prédécesseur, établissant ainsi, en toute clarté, la philosophie traditionnelle de type métaphysique. Comme le relève bien Nietzsche au début de sa *Philosophie à l'époque tragique des Grecs*: «Mit Plato beginnt etwas ganz Neues» (PHG 2 1.809). Ce qui commence est bien entendu ladite République *moderne* des savants, République jetant froidement celle, *tragique*, des génies artistiques, philosophiques et poétiques aux calendes grecques.

C'est donc avec Platon, le premier *moderne*, le premier *savant* – plus tard Nietzsche le taxera de premier *décadent* – que tout change, à commencer par l'expérience de la vie (ou du monde, de la nature, ou encore de la vérité, qu'importe comment on l'appelle). À partir de lui, la vie n'est en effet

plus, comme jadis, *éprouvée et exprimée* positivement, *artistiquement, poétiquement*, en sa luxuriante, exubérante et voluptueuse plénitude *tragique, claire-obscur* et *immorale*. Elle est au contraire *jugée* négativement, et même fuie, froidement, à l'aide de la pensée rationnelle, en direction du monde métaphysique *moral idéal*. On le sait, les arts sont pour leur part expulsés de la cité idéale en tant que *jeu d'enfant* dénué de sérieux, inutile, et même dangereux pour la bonne constitution de l'âme humaine. Et toute la tradition occidentale reprend en chœur le diagnostique de Platon, et se trouve prisonnière dans les filets de cette métaphysique, n'ayant de cesse de dépasser le monde sensible en direction d'un monde incomparablement meilleur, plus beau, plus vrai, plus clair, plus stable, plus moral, plus sûr, plus démocratique, etc. Tous les philosophes traditionnels, tous les savants déroulent ainsi dans leurs traités – qu'importe d'ailleurs que ce soit de manière consciente ou non – sur le même thème, leur interrogation sur la valeur et la nature du monde ici et maintenant en fonction d'un autre.

## 6. Nietzsche et le retour à la vie poétique

Stimulé par quelques prédécesseurs (notamment Schopenhauer), Nietzsche se tourne d'emblée de manière virulente contre la position traditionnelle. Ainsi, contre Parménide, avant même la publication de son premier livre: «Denken und Sein sind keinesfalls dasselbe. Das Denken muss unfähig sein, dem Sein zu nahen und es zu packen» (NL 5[92] 7.117); et contre Platon, à la même époque: «Meine Philosophie umgedrehter Platonismus: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im Schein [und nicht im Sein, MH] als Ziel» (NL 7[156] 7.199). Pourtant, même si Nietzsche se situe d'emblée explicitement aux antipodes de l'initiateur et du fondateur de la philosophie traditionnelle, il n'en demeure pas moins affilié. En effet, qu'importe la virulence: en s'opposant, à quelque chose, on en est forcément affecté, et donc redevable. Aussi, malgré la violence avec laquelle le jeune Nietzsche se tourne contre Parménide et Platon, il demeure toutefois prisonnier du langage et des structures traditionnels: langage et structures fondamentalement métaphysiques, dualistes et dominés par l'irrépressible volonté logico-rationnelle de clarté.

Ce qui se joue à vrai dire dans l'ensemble de l'œuvre de Nietzsche n'est autre que *l'arrachement progressif* de ces structures et, partant, de la philosophie traditionnelle au profit du retour à la vie ou *phusis* artistique, *poétique, tragique*. L'ensemble de son travail de généalogie déconstructive consiste en effet à rouvrir l'homme occidental à une dimension, un rapport à

l'existence gelée dans le «bain froid des redoutables abstractions de la pensée» de Parménide et Platon. Il s'agit d'un rapport non plus malade, réactif, de négation et de fuite vis-à-vis de la vie ici et maintenant, mais un rapport sain, actif, d'affirmation non seulement en face, mais bien *au sein même* de celle-ci.

Or pour arriver à sa fin – celle donc de se défaire des Idées reçues, de s'arracher de la pensée traditionnelle et de dévoiler, libérer et accomplir la vérité perdue depuis la nuit des temps philosophiques – s'il a bien commencé par écrire, comme on le fait en philosophie, des *traités*, constitués de courts chapitres dans lesquels il retrace et développe en bonne et due forme et en toute clarté logique ses découvertes, Nietzsche se voit progressivement contraint d'ordonner son écriture à l'image du monde lui-même. Ainsi son style a-t-il tendance à éclater et à devenir *aphoristique* et *poétique*.

Mais quelle est, selon Nietzsche, cette *vérité* perdue depuis la nuit des temps, exprimable uniquement dans des aphorismes et des poèmes? À vrai dire, la *vérité esthétique, tragique*, déjà expérimentée et exprimée par *Héraclite*: la vie comme *enfantin jeu divin*. Vérité que le philologue philosophe artiste Nietzsche découvre pour sa part dans la figure de *Dionysos*: l'abyssal dieu du va-et-vient tragique de la vie et de la mort; l'abyssal dieu artiste, enfant qui n'a de cesse de créer et de détruire, en toute innocence, en toute sérénité, de nouveaux mondes tragiques. C'est en effet cette vérité *dionysiaque*, claire-obscur, tragique que Nietzsche éprouve et qui le pousse à accomplir sans compter son travail, jusqu'à l'épuisement.

Das Phänomen «Künstler» ist noch am leichtesten *durchsichtig*: – von da aus hinzublicken auf die *Grundinstinkte der Macht*, der Natur usw.! Auch der Religion und Moral!

«das Spiel», das Unnützliche, als Ideal des mit Kraft Überhäuften, als «kindlich». Die «Kindlichkeit» Gottes, *païs paizôn* (NL 2[130] 12.129)<sup>11</sup>

Nietzsche ne fait, dans ce fragment tardif, que répéter ce qu'il disait déjà implicitement dans sa *Philosophie à l'époque tragique des Grecs*: que l'art constitue la véritable *clé de lecture* du monde. Au contraire donc de Parménide, de Platon et de toute la tradition jusqu'à nous, ce n'est, selon Nietzsche, pas par la *pensée* qu'on atteint la vérité, mais par l'*art* et la *vie*. Et, contrairement de nouveau à Parménide, Platon et l'ensemble de la civilisation occidentale, cette vérité, loin d'être *méta-physique*, est bien de fond en comble *phy-*

*que, sensible*, en ce sens *esthétique*.<sup>12</sup> Aussi, au lieu de juger négativement les arts et la vie (qui ne font en somme qu'un chez Nietzsche), il convient bien plutôt, selon lui, de les valoriser, de les expérimenter et de les exprimer – en soi et en dehors de soi – comme l'enfantin jeu divin, dionysiaque qu'ils sont en dernière instance.

Aussi étonnant que cela puisse paraître, la vie (ou monde, nature, vérité, etc.) est donc, selon Nietzsche, de part en part jeu *artistique, poétique, tragique*. En atteste par exemple le fragment suivant qu'il écrit entre l'automne 1885 et l'automne 1886, Nietzsche demande:

«Wie weit reicht die Kunst ins Innere der Welt? Und giebt es abseits vom 'Künstler' noch künstlerische Gewalten?» Diese Frage war, wie man weiß, mein *Ausgangspunkt*: und ich sagte Ja zu der zweiten Frage; und zur ersten «die Welt selbst ist nichts als Kunst.» (NL 2 [119] 12.121)

C'est finalement en se mettant fondamentalement à l'écoute (au sens large de l'expérimentation) de la vie qui le constitue, en l'éprouvant et l'exprimant de fond en comble, que Nietzsche en vient à écrire en philosophe-*artiste* – brisant la glace traditionnelle, métaphysique, logico-rationnelle – des *poèmes*, laissant à son tour résonner la vie ou vérité tragique, claire-obscur sous sa plume: les plus fameux sont évidemment ceux du *Zarathoustra* et les *Diithyrambes de Dionysos*. Renouant avec l'expérience des génies de l'époque tragique des Grecs, Nietzsche se dit d'ailleurs lui-même «bloss Incarnation, bloss Mundstück, bloss medium übermächtiger Gewalten» (EH 6.339), ajoutant qu'il n'a jamais eu le choix. Nietzsche se trouve donc porté par la même pulsion instinctive, la même fantaisie poétique, claire-obscur de la vie tragique que les philosophes de l'époque tragique des Grecs ainsi que le véritable artiste de tout temps. Aussi, ce qu'il fait en fin de compte dans sa déconstruction généalogique des anciens Grecs n'est autre que de découvrir ce qu'il est au fond lui-même ainsi que le but qui l'aspire: rappeler à nouveau à ses contemporains la sagesse *tragique*, non métaphysique, de l'*union des contraires*.

C'est ainsi que la philosophie traditionnelle, commencée dans le *Poème* de Parménide et établie dans l'œuvre de Platon, en vient, après deux bons millénaires d'ère glaciaire à se dissoudre finalement dans les ultimes *poèmes* rassemblés par Nietzsche durant ses derniers jours. La boucle est pour ainsi dire bouclée.

<sup>11</sup> Si Nietzsche écrit «artiste», «jeu», «enfantin» et «enfance» entre guillemets, c'est bien entendu pour indiquer qu'il n'emploie pas les termes au sens courant, traditionnel.

<sup>12</sup> Provenant du grec *aisthêsis*, le terme 'esthétique' signifie d'abord ce qui a trait ('-ique') au comportement sensible et affectif. C'est toujours en ce sens – et non dans son entente moderne – que le philologue Nietzsche entend le mot.

### Bibliographie

- Aristote (1974) *Les Topiques: Livres I-VIII*, tr. Jean Tricot, Paris: Vrin.  
Aristote (1991) *Métaphysique*, tr. Jean Tricot, 2 vol., Paris: Vrin.  
Aristote (1999) *La Physique*, tr. Annick Steven, Paris: Vrin.  
Beaufret, Jean (1955) *Parménide. Le poème*, Paris: Presses Universitaires de France.  
Chantraine, Pierre (dir.) (1999) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* (nouvelle éd.), Paris: Klincksieck.  
Diels, Herman/Kranz Walther (éd.) (1992) *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*, Zürich: Weidmann.  
Herren, Michel *Nietzsche, Dionysos et nous. Essai généalogique* (à paraître).