

Contributi/2

Crise et catastrophe dans la pensée de Nietzsche

François-Xavier de Peretti

Articolo sottoposto a doppia *blind-review*. Ricevuto il 21/10/2015. Accettato il 15/12/2015

Painful and destructive, the “death of God” takes, for Nietzsche, the function of a catastrophe in the very sense recognized by Aristotle: the pathetic event from which comes the sudden end of the tragedy. In this case, it throws the Western Man into nihilism, starting its decline. Thus, nihilism is interpreted as illness, exhaustion of all creative power. It will provoke an unprecedented salutary crisis that opens up to man the prospect of an overcoming. Nihilism ends with the inversion of the will of nothing into the will of an eternal return. From the historical point of view, this follows from the very law of time: eternal destruction and self-creation are the same. Life is a catastrophe that is constantly replayed, constantly outdated. In this paper, we analyze how Nietzsche discerned the origins of a redemptive crisis from the catastrophe of God’s death and its ultimate consequences. We will interpret the two decisive moments in the history of nihilism — the catastrophe and the crisis — by means of two paradigms inherited from the ancient culture: tragedy and medicine.

L’histoire de la culture occidentale et du nihilisme interprétée par Nietzsche passe par deux moments décisifs, et intimement liés, que sont la mort de Dieu et la perspective du dépassement de l’homme par le surhumain. La mort de Dieu est le moment où le nihilisme s’accélère et où sa longue histoire approche de son dénouement avec la destruction de toutes les valeurs précédemment admises. La possibilité de dépassement de l’homme et la transvaluation de toutes les valeurs voient alors le jour, dans une crise sans équivalent où se joue l’avenir d’une volonté de puissance exténuée. Nous souhaitons montrer ici comment ces deux moments, dont le premier est la condition de l’avènement du second et le second la condition de la rédemption du premier, sont pensés et mis en scène par Nietzsche à partir de deux concepts hérités de la culture grecque antique: celui de catastrophe au sens dramaturgique tel qu’on le trouve chez Aristote, et celui de crise au sens médical tel qu’on le rencontre dans le *corpus hippocratique*. Nous verrons comment la catastrophe de la mort de Dieu et la crise, dans laquelle cette suprême catastrophe plonge l’humanité, s’articulent chez Nietzsche. Entre ces deux moments de la catastrophe et de la crise, nous examinerons aussi comment et par référence à quels textes, platoniciens et bibliques, les conséquences de la mort de Dieu sont allégoriquement décrits, sous la plume de Nietzsche, comme

les effets de la dévastation de l'œuvre de Dieu par un cataclysme naturel sans précédent.

1. La catastrophe ou le meurtre de Dieu

Telle qu'on la trouve définie au chapitre XI de la *Poétique* d'Aristote, la catastrophe – ou l'évènement pathétique – est l'évènement qui jette le héros de la tragédie dans le malheur. Elle est douloureuse, destructrice, dévastatrice :

Voilà donc deux parties de l'histoire [tragique]: la péripétie et la reconnaissance; il y a en une troisième: l'évènement pathétique (*pathos*) [catastrophe]¹, c'est une action qui provoque destruction ou douleur, comme les agonies présentées sur la scène, les douleurs très vives, les blessures et toutes choses du même genre².

Quelles sont les caractéristiques de la catastrophe? Comme évènement, elle procède d'un acte violent. Elle est l'élément déterminant et constitutif de la tragédie. Son intervention ouvre le dénouement de l'action tragique³. Pour éviter tout malentendu, précisons que le terme de *pathos* employé, ici, par Aristote pour exprimer l'évènement pathétique ou catastrophe, a deux sens: celui d'action (*praxis*) violente qu'il a ici, et celui de passion, d'émotion utilisé par Aristote notamment dans la *Rhétorique*. Mais, bien évidemment, ces deux sens ne s'excluent pas. Ils sont, à l'inverse, intimement liés, puisque c'est la violence du *pathos* tragique, de l'acte tragique qui engendre la violence du *pathos* comme émotion ou passion. Violence de l'action et émotion ou passion consécutives sont l'envers et l'endroit du même évènement. «Ce qui est action au regard d'un sujet est toujours passion à quelque autre égard» (*Les Passions de l'âme*, I, art. 1) pourrions-nous dire, ici, avec Descartes.

Douloureuse, destructrice, nous suggérons que la mort de Dieu chez Nietzsche a, dans l'histoire de l'homme occidental, dans la trajectoire de sa culture, le sens et la fonction de la catastrophe au sens précis que donne Aristote au terme *pathos* dans le chapitre XI de *La Poétique*. Non seulement Aristote nous paraît offrir, avec le *pathos* ou catastrophe, une catégorie pertinente pour penser le statut de la mort de Dieu chez Nietzsche, mais elle nous semble, en l'occurrence, d'autant plus convenir à l'analyse du statut nietzschéen de la mort de Dieu, que Nietzsche lui-même connaissait parfaitement la conception

¹ Certaines traductions choisissent de rendre ici «*pathos*» par «catastrophe». C'est notamment de cas, au XVIII^e siècle, de celle, très connue et largement rééditée, proposée par Charles Batteux. Voir Aristote, *Poétique*, trad. Ch. Batteux, nouvelle éd., Paris, J. Delalain et fils, 1874, pp. 18, 20, 28.

² Aristote, *Poétique*, XI, 1452 b 9-13, trad. M. Magnien, Paris, Le Livre de Poche [« Classiques », 6734], 1990.

³ Nous ne confondons pas ici la catastrophe, au sens d'évènement pathétique aristotélicien, avec le dénouement, en dépit d'une longue tradition d'indistinction des deux termes dans la terminologie du théâtre classique en France qui les avait rendus strictement équivalents. Voir sur ce point C. Ailloud-Nicolas, «Scènes de théâtre: *Le tremblement de terre de Lisbonne* (1755) et *Le jugement dernier des rois* (1793)» in A.-M. Mercier-Faivre et Ch. Thomas (éds.), *L'invention de la catastrophe au XVIII^e siècle. Du châtement divin au désastre naturel*, Genève 2008, p. 404.

aristotélicienne de la tragédie, de ses moments et de ses règles. Il ne manque pas, en effet, d'évoquer la conception et l'analyse aristotéliennes de la tragédie, à plusieurs reprises, dans *La Naissance de la tragédie* et encore dans *Le Crépuscule des idoles*⁴. Ainsi, la notion grecque et aristotélicienne de *pathos*, au sens que nous donnons à la catastrophe, n'est pas ici plaquée de l'extérieur sur l'évènement le plus pathétique dans la pensée de Nietzsche qu'est la mort de Dieu, mais se révèle faire pleinement partie, avec la tragédie grecque et ses catégories, de l'univers intellectuel de Nietzsche.

Pour Nietzsche, la mort de Dieu est l'évènement le plus monstrueux. Elle est ainsi empreinte d'une puissance tragique maximale, de démesure et, par conséquence, d'incommensurabilité. Elle est bouleversante au sens le plus littéral; elle constitue un véritable renversement sans précédent. Enfin, elle est bien un acte; elle est même l'acte suprême dont l'homme a été capable. Et cet acte est un acte criminel. En effet, la mort de Dieu n'a rien de naturel. Elle résulte, comme il en va le plus souvent des catastrophes dans les tragédies, d'un meurtre. Par la voix de l'insensé qui feint de chercher Dieu, une lanterne allumée à la main en plein midi, Nietzsche proclame: «Où est Dieu? cria-t-il [l'insensé], je vais vous le dire! *Nous l'avons tué* – vous et moi! Nous sommes tous ses meurtriers!»⁵, et un peu plus loin: «Dieu est mort! Dieu reste mort! Et c'est nous qui l'avons tué!»⁶. Il ajoute concernant le caractère suprême de cette action: «Il n'y eut jamais d'action plus grande»⁷. Nous retrouvons ainsi toutes les caractéristiques et déterminations de la catastrophe tragique (telle qu'Aristote définit le *pathos* tragique, l'évènement pathétique) dans la description nietzschéenne de la mort de Dieu: acte violent, à l'origine d'un basculement radical de la situation antérieure.

Avec la mort de Dieu commence le dénouement de l'histoire tragique de la culture européenne. La mort de Dieu jette l'homme occidental dans le nihilisme et amorce son déclin. C'est ce déclin de l'homme en marche vers son anéantissement, que Zarathoustra décide d'épouser et d'assumer pour enseigner aux hommes la voie de la rédemption, leur propre dépassement par l'avènement du surhumain fondamentalement lié à la capacité d'endosser la pensée sélective et transfiguratrice de l'éternel retour⁸ et d'en supporter l'épreuve. Zarathoustra s'était retiré dans les montagnes à l'âge où, à l'inverse, commençait la vie publique

⁴ Certes Nietzsche reproche à Aristote d'avoir méconnu le sens du sentiment tragique comme débordement dionysiaque de la vie pour lequel la douleur fait encore office de stimulant (voir notamment F. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, «Ce que je dois aux anciens», trad. E. Blondel et P. Wolting, Paris 2005, p. 223). Cela ne signifie évidemment pas que l'analyse structurelle ou formelle de la tragédie par Aristote dans la *Poétique* s'en trouve disqualifiée, y compris aux yeux de Nietzsche.

⁵ Nietzsche, *Le Gai savoir*, III, § 125: «L'insensé», trad. P. Klossowski, éd. revue par B. de Launay, Paris, 2007, p. 149.

⁶ Ivi, p. 150.

⁷ *Ibid.*

⁸ «Chante et déborde, ô Zarathoustra, guéris ton âme par de nouvelles chansons: pour que tu portes ton grand destin qui ne fut le destin d'aucun homme encore. Car tes animaux le savent bien, ô Zarathoustra, qui tu es et qui tu dois devenir: *vois, tu es celui qui enseigne l'éternel retour*, cela est désormais *ton destin!*», F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, «Le convalescent», trad. G.-A. Goldschmidt, Paris 2007, p. 265.

de Jésus, dans sa trentième année. Mais, après dix ans de solitude heureuse, il décide, à son tour, comme le Christ (mais à un âge où celui-ci est déjà mort) d'entrer dans son déclin: «*Incipit tragoedia*». C'est cette décision qu'annonce, sous ce titre, le paragraphe 342 du *Gai savoir*, repris par Nietzsche en ouverture du prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Le recours à la notion même de tragédie, associé au déclin de Zarathoustra épousant le déclin de l'homme – renvoyant à l'entrée de Jésus dans le cycle qui s'achèvera par la passion sur la croix et la première mort de Dieu – entre en cohérence avec le statut tragique de la catastrophe que représente la mort de Dieu à l'échelle de l'histoire de l'humanité et lui fait écho:

Quand Zarathoustra eut atteint l'âge de trente ans, il quitta son pays natal et le lac Urmi et s'en alla dans la montagne. Il jouit de son esprit et de sa solitude et il fut dix ans à ne point s'en lasser. Mais enfin son cœur changea – et un matin il se leva avec l'aurore, alla au-devant du soleil et lui parla ainsi «Ô grand astre! que serait toute ta félicité si tu n'avais pas ceux que tu illumines! Dix années durant tu montas, ici, vers ma caverne: tu eusses été sursaturé de ta lumière et de ton chemin sans moi, sans mon aigle et mon serpent: mais nous t'attendions à chaque matin, nous te libérions de ton dégoût et nous te bénissions en retour [...] Pour moi, il me faut descendre dans les profondeurs: comme tu le fais au soir, lorsque tu passes derrière la mer et que tu apportes même au monde infernal ta lumière, ô astre surabondant! – Il me faut, pareil à toi, *décliner*, comme disent les hommes, vers ceux au milieu de qui je veux descendre [...]»⁹.

2. La catastrophe naturelle: allégorie de la mort de Dieu

Tragique, la catastrophe peut-être aussi naturelle. Or, Nietzsche a précisément recours à l'évocation d'une catastrophe naturelle et de ses effets, aussi terribles que grandioses, comme allégorie de la mort de Dieu et de ses conséquences si décisives pour l'histoire de l'humanité. Parmi les conséquences les plus bouleversantes de la mort de Dieu, figure au premier rang, pour Nietzsche, l'effondrement de la morale chrétienne qui était en réalité contre-nature et l'évident symptôme d'une hostilité foncière à la vie, mais sur laquelle reposaient toutes les valeurs jusque là valides¹⁰. Les conséquences de la mort de Dieu sont toutefois encore difficiles à mesurer, et même à pressentir, pour l'avenir, en raison de la démesure sans précédent de l'acte dont elles procèdent:

J'arrive trop tôt! dit-il [l'insensé qui clame la mort de Dieu] ensuite, mon temps n'est pas encore venu. Ce formidable événement est encore en marche et en voyage – il n'est pas encore parvenu aux oreilles des hommes¹¹.

⁹ F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, IV, § 342: «*Incipit tragoedia*», cit., pp. 232-233.

¹⁰ Voir *ivi*, V, § 343: «Ce qu'est notre gaieté», p. 237: «L'évènement en soi est beaucoup trop considérable, trop lointain, trop au-delà de la faculté conceptuelle du grand nombre pour que l'on puisse prétendre que la nouvelle en soit déjà *parvenue*, bien moins encore, que d'aucuns se rendent compte *de ce qui s'est réellement passé* – comme de tout ce qui doit désormais s'effondrer, une fois ruinée cette croyance, pour avoir été fondée et bâtie sur elle, et pour ainsi dire, enchevêtrée en elle: par exemple notre morale européenne dans sa totalité». Voir aussi dans F. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, «La morale comme contre-nature».

¹¹ F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, III, § 125: «L'insensé», cit., p. 150.

Ce à quoi Nietzsche ajoutera dans les murmures d'une parole qui vient jusqu'à l'oreille de Zarathoustra:

Ce sont les mots les plus silencieux qui amènent la tempête. Des pensées qui viennent sur des pattes de colombes mènent le monde. Ô, Zarathoustra tu dois aller comme une ombre de ce qui viendra¹².

Il faut pour Zarathoustra - et pour Nietzsche- assumer le rôle de héraut, de prophète, de devancier. Il s'agit dès lors, pour Nietzsche, de donner à cet évènement, pour un temps silencieux, qu'est la mort de Dieu l'écho qu'il n'a pas encore mais qui sera le sien, bref, de permettre de comprendre, de manière, à ce stade, encore figurée, ce qu'il représente véritablement pour l'humanité. Or, par sa violence, l'évènement de la mort de Dieu est, à l'humanité, ce que serait à toute la terre le pire des cataclysmes. Le procédé rhétorique de l'allégorie tend, ici, à accroître la conscience qu'il reste désormais à prendre du caractère à la fois violent, incommensurable et destructeur de la mort de Dieu, autrement dit, de ce qu'il représente, de ce qu'il implique et entraîne réellement. La catégorie dramatique d'essence tragique de la catastrophe, caractéristique du statut de la mort de Dieu, trouve ainsi chez Nietzsche, par transcription allégorique, une amplification qui lui confère symboliquement les caractères d'une catastrophe naturelle de type cataclysmique. Quelles images emprunte cette description allégorique aux phénomènes cataclysmiques? Citons le passage du *Gai savoir* qui s'y rapporte:

Nous sommes tous ses meurtriers! Mais comment avons-nous fait cela? Comment avons-nous pu vider la mer? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon entier? Qu'avons-nous fait, à déchaîner cette terre de son soleil? Vers où roule-t-elle à présent? Vers quoi nous porte son mouvement? Loin de tous soleils? Ne sommes-nous pas précipités dans une chute continue? Et cela en arrière, de côté, en avant, vers tous les côtés? Est-il encore un haut et un bas? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini? Ne sentons-nous pas le souffle du vide? Ne fait-il pas plus froid? Ne fait-il pas plus nuit sans cesse et de plus en plus nuit? Ne faut-il pas allumer des lanternes dès le matin?¹³

En premier lieu, la mort de Dieu entraîne la disparition du soleil, d'une part, et celle de la mer et de l'horizon tout entier, d'autre part. Autrement dit, disparaissent avec le soleil ce qui est le plus haut, et, avec la mer et tout l'horizon, ce qu'il y a de plus vaste, de plus grandiose. L'éclipse du soleil semble manifestement renvoyer, ici, aux *Écritures*, dont elle se fait l'écho, tant elle redouble, mais plus terriblement encore¹⁴, celle qui, au jour de l'agonie et de la

¹² F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, «L'heure la plus silencieuse», cit., pp. 177-178.

¹³ Nietzsche, *Le Gai savoir*, III, § 125: «L'insensé», cit., pp. 149-150.

¹⁴ Voir *ivi*, V, § 343: «Ce qu'il en est de notre gaieté», p. 239: «une éclipse de soleil comme jamais il ne s'en produisit dans ce monde».

première mort de Dieu sur la croix, plonge, de la sixième à la neuvième heure, la terre entière dans les ténèbres¹⁵.

Dans un registre toujours plus tragique, la nuit, la terre vide, ainsi que le chaos scellent la destruction du monde. La nuit, la terre vide et le chaos d'un monde où rien n'est distingué et séparé par la décision et par la puissance divines, renvoient à l'état antérieur à la création du monde par Dieu, à ce qui était avant la genèse. Aussi «le souffle du vide» ne manque pas de se lever, et de se substituer au souffle de Dieu (désormais mort), qui, au moment de la création du monde, tournait sur les eaux¹⁶, désormais disparues.

Tuer Dieu, c'est effacer le monde créé par Dieu. Le monde disparaît avec celui dont il était l'œuvre. La destruction du principe créateur entraîne, fatalement, avec lui celle de tout l'édifice de la création. Le texte fonctionne, ainsi, sur le paradigme inversé des premiers moments de la *Genèse*, il est une négation de la genèse, une anti-genèse. Il est l'œuvre de l'homme venue anéantir l'œuvre de Dieu: la lumière s'éteint, les ténèbres seules subsistent, reste la nuit d'avant la création du monde, la mer se retire, la terre quitte son centre pour dériver dans le vide, dans une sorte de rencontre symbolique du chaos cosmique et de l'ivresse dionysiaque.

Les renvois bibliques, croisent manifestement, ici, sous la plume de Nietzsche, des réminiscences platoniciennes du *Timée*, lorsqu'il s'agit d'évoquer la chute continue et l'errance dans lesquelles nous sommes précipités dans tous les sens, en avant, en arrière, de côté, avec la mort de Dieu. Cette errance, ces mouvements désordonnés caractérisent, en effet, dans le *Timée*, deux moments du processus de la création de l'univers par son auteur. Le premier moment est celui où, avant que le Dieu créateur du *Timée*¹⁷ n'imprime au monde un mouvement de rotation circulaire, le monde erre dans les six directions de l'espace, d'avant en arrière, de haut en bas et de côté. Le second moment est celui, dans le texte de Platon, où le démiurge ayant confié aux dieux immortels la charge de créer les mortels, les corps de ces derniers encore inachevés mais déjà liés à l'âme, errent sans ordre et à l'aventure, là encore en avant, en arrière, à droite, à gauche, en bas comme en haut¹⁸. Ainsi, c'est encore le monde antérieur à l'achèvement de la création qu'évoquent ces renvois au texte platonicien, plaçant, de la sorte, dans

¹⁵ Voir *Évangile de Matthieu*, 27, 45; *Évangile de Marc*, 15, 33; *Évangile de Luc*, 23, 45-46.

¹⁶ *Genèse*, 1, 2-3.

¹⁷ Voir Platon, *Timée* 34 a: «Car en fait de mouvement, on lui [au monde] attribua celui qui était approprié à son corps, entre les sept mouvements celui qui est le plus en rapport avec l'intelligence et la réflexion. Aussi, le faisant tourner par les mêmes points, en même place et sur lui-même, le Dieu lui imprima-t-il un mouvement de rotation circulaire; mais les six autres mouvements, il les lui retira tous ensemble, et le réalisa incapable d'errer dans leurs directions», trad. L. Robin in Platon, *Œuvres complètes*, t. II, Paris, p. 449.

¹⁸ Platon, *Timée*, 43 b: «C'était sans ordre qu'il [le vivant] avançait et sans raison; il possédait les six mouvements. En avant, en effet, comme en arrière, puis à droite comme à gauche, en bas comme en haut; bref, dans toutes les directions selon les six lieux, il avait le pouvoir d'errer en s'avancant», cit. p. 460.

la continuité d'une même perspective historique le Dieu créateur de la *Bible* et le démiurge du *Timée*.

Les conséquences de la catastrophe de la mort de Dieu s'exprimant au moyen de l'évocation des effets d'un cataclysme, l'évènement culturel le plus tragique est décrit en termes de bouleversement naturel. Il y a bien un lien logique entre le cataclysme naturel qui tient lieu de représentation de la catastrophe la plus profondément humaine de la mort de Dieu: si le cataclysme exprime métonymiquement la catastrophe de la mort de Dieu, c'est qu'il en est la conséquence symbolique: l'effet exprime sa cause. La fin d'un monde au sens culturel, celui des valeurs dominantes depuis Platon et le christianisme, entraîne aussi la fin des représentations platoniciennes et bibliques du monde naturel, que ce monde humain, cette culture humaine, trop humaine, s'était donnée. Ainsi la mort de Dieu commence à «jeter son ombre sur toute l'Europe». Il s'agit d'un assombrissement comme il n'y en a sans doute jamais eu sur terre. La mort de Dieu est une catastrophe pour l'esprit, et pour la volonté privée de buts. Elle est l'ultime catastrophe avant la possibilité de dépasser l'homme et de retrouver l'innocence du devenir dans la volonté de l'éternel retour de soi et, avec soi, de toutes choses. La mort de Dieu est, à ce titre, l'épilogue d'un cycle presque deux fois millénaire.

3. Le paradigme de la crise, l'heure de midi

La question de la santé et de la maladie constitue un thème constant et fondamental de la pensée de Nietzsche. Nietzsche redéfinit le philosophe comme médecin de la culture¹⁹ et n'oppose pas de manière stricte la santé et la maladie. L'une et l'autre sont proches et entretiennent des rapports dynamiques. La santé exige l'épreuve de la maladie, la «grande santé» qui produit une intensification de la vie, de la vitalité est celle que l'on a reconquise sur la maladie, celle que nous accorde la capacité de guérir, bref, la santé retrouvée²⁰. Cette conception de la maladie et de la santé, et du passage de l'une à l'autre est indissociable de la notion de crise. La santé, le salut passent par la crise, par l'état le plus critique. Et la notion de crise, avant toutes les extensions métaphoriques qu'elle a connues, appartient d'abord au registre pathologique et médical. On la trouve définie, dans tout le corpus hippocratique, comme le moment du dénouement de la maladie ; elle est notamment utilisée, ainsi que celles de jours et de phases critiques,

¹⁹ Voir *Le Gai savoir*, «Préface de la deuxième édition», cit., p. 24: «J'en suis encore à attendre la venue d'un philosophe *médecin*, au sens exceptionnel de ce terme – et dont la tâche consistera à étudier le problème de la santé globale d'un peuple, d'une époque, d'une race, de l'humanité – qui un jour aura le courage d'oser avancer la thèse: en toute activité philosophique il ne s'agissait jusqu'alors absolument pas de trouver la «vérité», mais de quelque chose de tout à fait autre, disons de santé, d'avenir, de croissance, de puissance, de vie...».

²⁰ Voir F. Nietzsche, *Ecce homo*: «Pourquoi je suis si sage », trad. E. Blondel, Paris 1992, p. 58: «Un être typiquement morbide ne peut devenir sain, encore moins retrouver lui-même la santé; inversement pour un être typiquement sain, la maladie peut même être un stimulant énergétique de la vie, du surplus de vie»; Voir aussi, «Pourquoi j'écris de si bons livres», *ivi*, pp. 125-126: «La grande santé, - santé qu'il ne suffit d'avoir, mais encore que l'on conquiert et qu'il faut sans cesse conquérir puis qu'on l'abandonne et qu'on doit l'abandonner sans cesse...».

dans les *Aphorismes* (voir par exemple section II, 13 ; section IV, 61), dans *Des Épidémies*, dans le traité *Des chairs*. Elle désigne la phase cruciale d'évolution rapide d'une maladie vers le pire ou vers le meilleur, vers l'aggravation totale du mal ou vers la guérison, comme précisément Nietzsche l'a personnellement vécu dans son corps et dans son âme, et comme il l'envisage pour l'humanité en proie aux ravages du nihilisme. La crise donc est le moment où tout peut basculer.

Or, ce qui est vrai sur le plan physiologique l'est encore sur le plan des valeurs, de la culture, des configurations spirituelles, intellectuelles ou morales, car toute pensée, tout sentiment trouve, en ultime instance, son origine dans un état, sain ou pathologique, du corps: «Celui qui est éveillé, celui qui sait dit: “Je suis corps de part en part, et rien hors de cela; et l'âme ce n'est qu'un mot qui appartient au corps”»²¹. Aussi l'état de la pensée, de la culture est, ne nous déplaît, véritablement indexé pour Nietzsche sur celui du corps: «Derrière tes pensées et tes sentiments, mon frère, se tient un maître impérieux, un sage inconnu - Il s'appelle soi. Il habite ton corps, il est ton corps»²². Cette thèse, selon laquelle c'est un substrat physiologique qui préside, selon Nietzsche, aux développements d'une culture, est encore plus clairement exprimée dans la préface de la deuxième édition du *Gai savoir*:

Le travestissement inconscient de besoins physiologiques sous les masques de l'objectivité, de l'idée, de la pure intellectualité, est capable de prendre des proportions effarantes – et je me suis demandé assez souvent, si, tout compte fait, la philosophie jusqu'alors n'aurait pas été uniquement une exégèse du corps et un *malentendu à propos du corps*. Derrière les suprêmes jugements de valeur par qui l'histoire de la pensée avait été dirigée jusqu'à maintenant, se dissimulent des malentendus en matière de constitution physique, soit de la part d'individus isolés, soit de la part de classes sociales ou de races tout entières²³.

La maladie de la culture tient à la prolifération des jugements négatifs, du pessimisme, de la faiblesse, de l'épuisement de la puissance de créer de nouvelles valeurs. Mais ce pessimisme, ce tarissement, ce détournement morbide des forces créatrices de l'homme, cette décadence – qui accable l'homme moderne et trouve ses premiers symptômes déjà chez Socrate – est un obstacle à surmonter. Il est, en ce sens, vertueux, comme la maladie en général dans la relation dynamique qu'elle entretient avec la santé dont elle est le stimulant. Car, la santé est capacité à affronter la maladie. La santé naît et renaît sans cesse de la lutte contre la maladie; et, une fois retrouvée et victorieuse, la santé engendre une intensification de la vie.

Nietzsche opère ainsi un changement de registre, un passage de l'univers dramatique et tragique à l'univers physiologique, médical et critique. Or, comme il en va de la culture comme du corps, il en ira du nihilisme comme d'une maladie au sens physiologique: de même qu'il faut aller jusqu'au bout du mal, de la souffrance, pour en revenir et trouver la santé, il faut aller jusqu'au bout de la

²¹ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, I: «Les contempteurs du corps», cit., p. 48.

²² Ivi, p. 49.

²³ F. Nietzsche, *Le Gai savoir*: «Préface de la deuxième édition», cit., pp. 23-24.

crise du nihilisme passif, de l'absence de sens, pour en revenir, pour enfin trouver la volonté salvatrice de l'affirmation absolue du devenir en sa totalité, sans but ni sens. Cette nécessité d'en passer par une phase de crise, qui correspond à la radicalisation et à l'accomplissement du nihilisme, comme seule voie s'offrant à nous pour en sortir, apparaît de manière nette dans cette notation d'un projet de plan rédigée par Nietzsche à l'automne 1887:

Principes et évaluations anticipées

Pour une histoire du *nihilisme* européen. En tant que conséquence nécessaires des idéaux prévalents jusqu'alors: absence absolue de valeur.

La doctrine de l'*éternel retour*: en tant que nihilisme accompli, en tant que *crise*²⁴.

Près d'un an après la rédaction de ce fragment de l'automne 1887, parvenant au terme de son existence lucide, Nietzsche, confirmera, dans *Ecce homo*, la pertinence du paradigme de la crise pour qualifier le moment extrême de l'histoire de la culture et du nihilisme qui entraîne, après la mort de Dieu, la plus haute prise de conscience de soi de l'humanité, et la destruction ainsi que la réévaluation de toutes les valeurs, moment suprême auquel il pressent que son nom et sa pensée resteront attachés:

Je connais mon sort. Un jour on rattachera à mon nom le souvenir de quelque chose de formidable – une crise comme il n'y en eut jamais sur terre, la plus profonde collision des consciences, un arrêt rendu *contre* tout ce qu'on avait jusqu'à maintenant cru, exigé, sanctifié jusqu'alors. Je ne pas un être humain, je suis de la dynamite²⁵.

Tout aussi clairement trouvera-t-on, encore dans *Ecce homo*, une nouvelle confirmation que la crise forme le fond du rapport de Nietzsche à la mort de Dieu et au problème de l'athéisme, en ces termes:

Cet écrit [la première des quatre *Considérations intempestives*] lui [le prof. H. Wurtzbourg] faisait présager pour moi une grande destination, - provoquer une sorte de crise et de décision suprême quant au problème de l'athéisme, pour autant qu'il devinait en moi le type le plus instructif et le plus intransigent²⁶.

Nietzsche va saisir l'achèvement du nihilisme né de la catastrophe de la mort de Dieu comme l'ouverture d'une crise et, après le paradigme tragique de la catastrophe, penser la situation de l'humanité au moyen d'un paradigme pathologique et thérapeutique. Le paradigme de la crise succède à celui de la catastrophe et de ses conséquences funestes, en raison de la surabondance de la vie et de l'expression de la volonté de puissance qui n'est jamais univoque, mais multiple, constituant un jeu changeant et un chaos de forces actives et réactives dont les configurations ne se laissent jamais enfermer dans la rigidité et la rectitude d'une voie unique, tracée d'avance. Cette surabondance que

²⁴ F. Nietzsche, *Fragments posthumes*, W II 1, 9 [1], in *Œuvres philosophiques complètes*, t. 13, trad. P. Klossowski et H.-A. Baatsch, Paris 1976, p. 19.

²⁵ F. Nietzsche, *Ecce homo*: «Pourquoi je suis un destin», Paris 1992, p. 151.

²⁶ «Pourquoi j'écris de si bons livres», *ivi*, p. 109.

Zarathoustra sent en lui – comme celle que dispense le soleil, «astre surabondant», aux hommes qu'il illumine – va faire du déclin non pas la chute tragique vers le pur anéantissement définitif de la volonté de puissance, de la vie, que laissait présager la catastrophe de la mort de Dieu, mais la condition et l'occasion pour l'humanité de se dépasser, de se surmonter, parce que se surmonter est le secret et le fond même de la vie. Le nihilisme est bien interprété comme maladie, épuisement de toute puissance créatrice. C'est pour cela qu'il provoque une crise et une occasion salutaire sans précédent: celle de dépasser l'homme et de retrouver l'innocence du devenir dans la volonté de l'éternel retour. L'on passe de la catastrophe à la crise et de la crise à la rédemption par un rebond de la volonté, un sursaut d'instinct, d'un instinct de guérison, d'un «instinct défensif et offensif»²⁷ de reconstitution de soi. Le nihilisme s'achève par l'inversion de la volonté de néant en volonté de l'éternel retour. Il se vainc lui-même à l'heure de la pensée de midi, de la décision la plus lourde par laquelle advient la promesse du surhumain et d'une nouvelle naissance. Par la décision de réévaluer toutes les valeurs, le néant du nihilisme et la volonté de l'éternel retour coïncident.

Cette inversion obtenue par préemption des conséquences ultimes de la catastrophe de la mort de Dieu au moyen du paradigme de la crise ne correspond pas seulement à une succession de la crise à la catastrophe. Le mouvement pensé par Nietzsche est plus subtil: la crise annule les effets de la catastrophe au sens où elle permet, elle aussi, une inversion de situation, un retournement. En effet, dans la catastrophe l'action se retourne en sens contraire, en défaveur du héros. Comme le souligne Aristote²⁸, Œdipe se réjouit à l'idée de pouvoir entendre le devin Tirésias, mais la prophétie de Tirésias finit par l'accabler; dans la tragédie perdue de Théodecte, c'est Danaos, roi d'Argos, qui est tué alors que c'est Lyncée qui était condamné à mourir. Alors que l'homme finit de décliner pour périr, chez Nietzsche, que la volonté sombre, elle est finalement sauvée. Le processus de l'inversion tragique est lui-même, à son tour, renversé. L'inversion de situation ne va plus du meilleur vers le pire, mais du pire vers le meilleur. Elle n'est pas chute funeste, mais rédemption, relève, naissance à nouveau.

4. La rédemption, l'avènement du surhumain

Se joue alors, sur le plan historique, ce qui découle de la loi même du temps: l'éternelle destruction et création de soi ne font qu'un. La vie est une catastrophe sans cesse rejouée, sans cesse dépassée. Nietzsche joint l'être du monde et son devenir en une totalité où le devenir, catastrophe de l'être, est aussi principe de vie de l'être et de son l'éternel recommencement.

La mort de Dieu ouvre la voie à une radicalisation et à une transmutation du déclin de la volonté en volonté de néant, car l'homme préfère encore vouloir le néant que ne rien vouloir du tout, la volonté du néant plutôt que le néant de la volonté, selon les termes mêmes qui concluent la *Généalogie de la morale*.

²⁷ «Pourquoi je suis si sage», *ivi*, p. 63.

²⁸ Aristote, *Poétique*, XI, 1452 a 25-28, trad. M. Magnien, Paris 1990.

Le nihilisme pousse ainsi le pessimisme romantique encore indécis jusqu'à son terme, mais pour le retourner contre lui-même. L'entreprise nihiliste de Nietzsche s'achève par une inversion de la volonté de néant en volonté de l'éternel retour, du non en oui. La pointe extrême du nihilisme coïncide avec son dépassement, qu'elle engendre. Il se terrasse lui-même. Ce basculement se fait à l'heure de la pensée de midi, point d'immobilité éphémère, instant du basculement le plus décisif et de la décision la plus lourde avant que ne s'accomplisse la promesse du surhumain, comme celle d'une nouvelle naissance et non d'une simple renaissance. Midi est l'heure où débute la rédemption de l'homme, qui coïncide avec son déclin et qui le délivre de ce qu'il ne pouvait plus assumer: sa volonté de néant. A midi le voyageur (la volonté de puissance active) et son ombre (le nihilisme) se confondent. C'est l'instant de la décision la plus haute de réévaluer toutes les valeurs et de vouloir pour l'homme son destin. Dans cette coïncidence du néant du nihilisme avec la volonté de l'éternel retour, la cime de la seconde est l'abîme inversé du premier, à l'heure vertigineuse de midi.

La volonté jusqu'alors déclinante et exténuée est sauvée. Elle va pouvoir se fondre dans le devenir, se confondre avec lui, cesser de se poser en puissance illusoirement libre, malheureuse, en bute avec un monde envers lequel elle s'éprouve comme étrangère. Le Christ ne soutint-il, par deux fois, devant Pilate «Mon royaume n'est pas de ce monde»²⁹, après avoir adressé à son père l'acte d'abdication de sa volonté en déclarant sur Mont des Oliviers «Père, épargne-moi de boire cette coupe. Cependant, fais comme tu le veux, non comme je le veux»³⁰? Assumant pleinement le poids le plus lourd, la pensée de l'éternel retour, la volonté purifiée par l'épreuve de cette pensée, se trouve libérée de toute abdication et de son divorce d'avec le monde. Elle se confond désormais avec lui, elle se retrouve en lui. Elle devient la manifestation et l'autre nom de la nécessité éternelle se voulant elle-même. Elle devient volonté de puissance, découlant de la puissance, faisant corps avec la puissance de tout ce qui devient. Le basculement vers le surhumain libère la volonté de la chimère d'une volonté libre, tendue vers des buts comme une trajectoire rectiligne, pour la faire entrer dans l'anneau de l'éternité du monde. Elle rend au monde son antique noblesse, elle restitue la fidélité à la terre, elle réconcilie la volonté avec le monde et avec la vie. Elle fait de nous les enfants, la chair même de ce monde. Ainsi sommes-nous enfin de ce monde, les seigneurs de la terre qui se gouvernent eux-mêmes. Le dépassement du nihilisme final engendré par la catastrophe de la mort de Dieu résulte de la puissance régénératrice de la vie, qui est puissance créatrice et de métamorphose. Penser, vouloir, créer sont une seule et même chose, dans le «se vouloir» éternellement du monde qui se recrée éternellement lui-même, dans une éternelle résurrection non plus des morts mais de tout ce qui vit, de tout ce qui est vivant pour l'éternité.

Mais parce qu'elle est catastrophique en raison de la loi éternelle de la temporalité, la pensée de la vie comme éternel retour est la pensée la plus lourde,

²⁹ *Évangile de Jean*, 18, 36.

³⁰ *Évangile de Matthieu*, 26, 39.

celle qui peut nous écraser. Nietzsche joint l'être du monde et son devenir en une totalité dans laquelle le devenir est la catastrophe de l'être, mais une catastrophe qui joue le rôle de moteur, de principe de vie de l'être et qui en assure l'éternel recommencement.

François-Xavier de Peretti
Institut d'Histoire de la Philosophie, Aix-Marseille Université
✉ fxdeperetti@free.fr