



H
D'A

LES
FOUDRES
DE
NIETZSCHE

ET L'AVEUGLEMENT
DES DISCIPLES

FAITS & IDÉES

Jacques Bouveresse

H
D'A

Collection « Faits & idées »

JACQUES BOUVERESSE, *Les Premiers Jours de l'inhumanité*

ADELIN DE LÉPINAY, *Organisons-nous ! Manuel critique*

COLLECTIF, *Notre corps, nous-mêmes*

JULIAN MISCHI, *Le Parti des communistes.*

Histoire du Parti communiste français de 1920 à nos jours

CLARA ZETKIN, *Je veux me battre partout où il y a de la vie*

PETER COLE, DAVID M. STRUTHERS,

KENYON ZIMMER (dir.), *Solidarité forever.*

Histoire globale du syndicat Industrial Workers of the World

LES FOUDES DE NIETZSCHE

Convaincu-es que l'écriture inclusive pose des questions essentielles mais n'y apporte pas encore de réponses pleinement satisfaisantes, nous avons choisi pour chaque livre publié, en accord avec son auteur-riche et selon l'avancée des débats en cours, des solutions adaptées au sujet abordé et au public visé.

Conception graphique, couverture et mise en page
r2 | Katja van Ravenstein | www.ravenstein2.de

Relecture

Laure Mistral

Édition

Marie Hermann et Jean-Jacques Rosat

Dessin de couverture

© Portrait de Nietzsche par Olivier Carré (1954-1994), 1983

Photo d'intérieur

© François Schaer

© Hors d'atteinte, 2021
19, rue du Musée 13001 Marseille
www.horsdatteinte.org

1^{re} impression

ISBN : 978-2-490579-98-3
ISSN : 2677-8017

LES FOUDES DE NIETZSCHE ET L'AVEUGLEMENT DES DISCIPLES

Jacques Bouveresse

Suivi d'une postface de **Jean-Jacques Rosat**



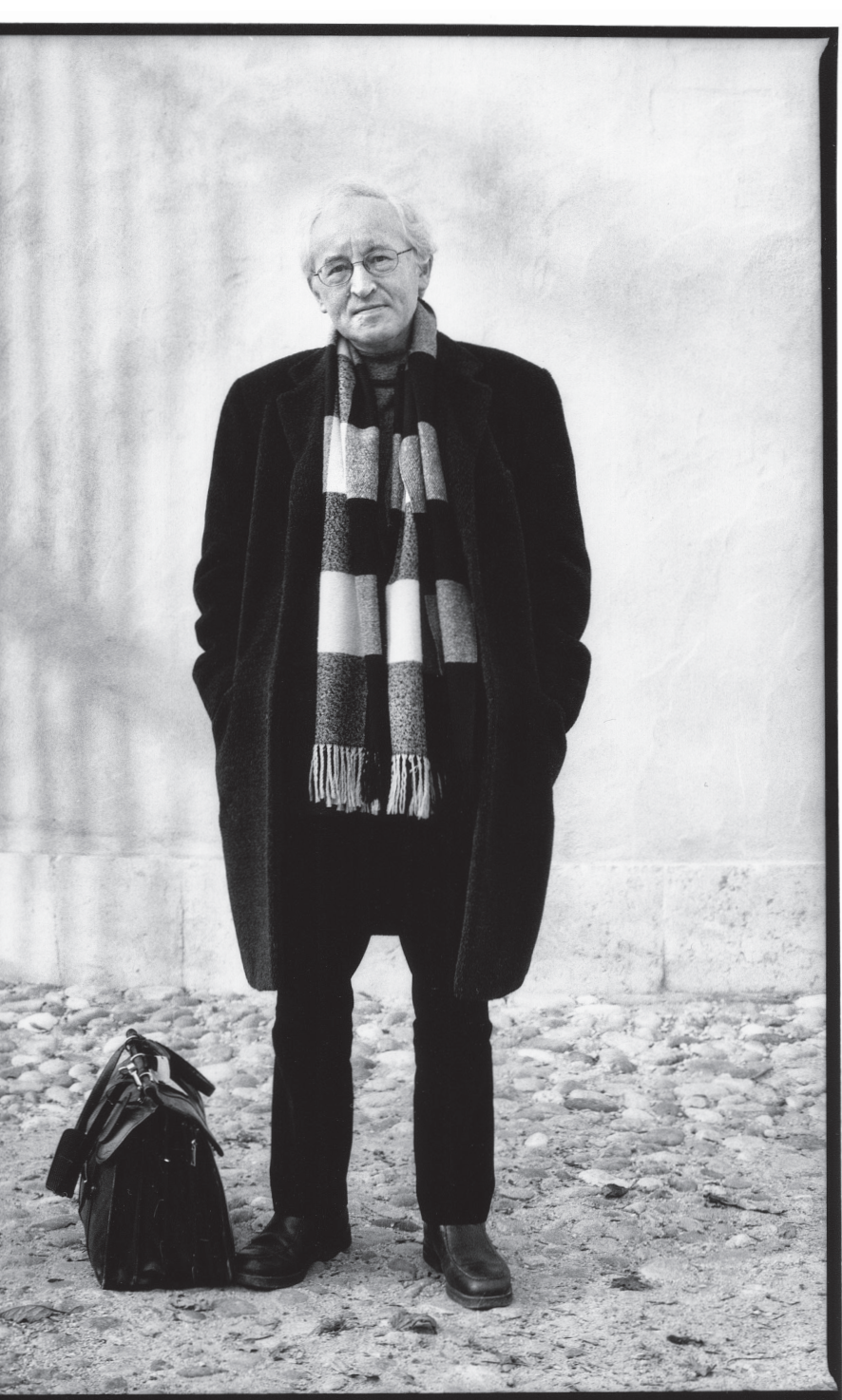


Table des matières

| | |
|--|-----|
| 1. Nietzsche et le principe de Talma _____ | 13 |
| 2. La volonté de puissance, la volonté de vérité et la vie _____ | 23 |
| 3. Du pouvoir considéré comme la source principale des maux dont nous souffrons _____ | 41 |
| 4. La gaîté de la science et la tristesse de l'ignorance _____ | 63 |
| 5. La logique, la science (ordinaire) et le pouvoir souverain de la vie _____ | 89 |
| 6. Nietzsche penseur de gauche, ou l'impossible devenu réel _____ | 105 |
| 7. Qui sont les « forts » et les « faibles » et à quoi les reconnaît-on ? _____ | 121 |
| 8. Le progrès comme remède supposé, et comme cause réelle du mal et raison de la décadence _____ | 133 |
| 9. Le guerrier, le marchand et le démocrate _____ | 141 |
| 10. L'héritage désastreux de la Révolution française et du « XVIII ^e siècle de Rousseau » _____ | 173 |
| 11. L'« herméneutique de l'innocence », ou le Nietzsche des philosophes contre celui des historiens _____ | 201 |
| 12. Nietzsche penseur « apolitique » ou <i>totus politicus</i> ? _____ | 237 |
| 13. Le XX ^e siècle et les prévisions de Nietzsche pour l'avenir de l'humanité _____ | 285 |
| 14. Quelques considérations inactuelles sur la question de Ponce Pilate et sur l'art de ne pas y répondre _____ | 299 |
| Postface | |
| Bouveresse, Nietzsche et le nietzschéisme à la française _____ | 325 |

Jacques Bouveresse a terminé ce livre et nous en a adressé le manuscrit en juillet 2020. Jean-Jacques Rosat a effectué son travail habituel d'ajustement et d'harmonisation de l'appareil de notes, et de toilettage du fichier pour l'édition. En avril 2021, Jacques Bouveresse a revu la couverture et la 4^e de couverture. Il est mort le 9 mai, sans avoir eu le temps d'imaginer qu'il ne verrait pas ce livre publié.

Il ne me suffit pas que l'éclair ne cause plus de dommages. Le détourner n'est pas ce que je veux : il doit pour *moi* apprendre à travailler. – Ma sagesse se rassemble depuis longtemps déjà à l'instar d'un nuage, elle devient plus calme et plus sombre. Ainsi fait toute sagesse qui doit un jour enfanter des éclairs. – Ces hommes d'aujourd'hui, je ne veux pas pour eux être *lumière*, pas être dit lumière ! *Eux*, je veux les aveugler. Éclair de ma sagesse ! Crève-leur les yeux !

Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*¹

Quel voyageur et quelle Ombre le suit ! Scandale que ce Nietzsche – c'est une exhibition des forces humaines, prodigieuse, et certes – prodigieuses. Mais que de faibles se croiront forts pour n'avoir que lu !

Paul Valéry, *Lettre à Henri Albert*²

Épicure ? Schopenhauer Stendhal Napoléon Goethe ? Shakespeare ? Beethoven ? Machiavel ? Les hommes posthumes sont plus mal compris mais mieux entendus que les actuels. Ou plus strictement : ils ne sont jamais compris ; et de là leur autorité.

Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*³

- 1 IV, 13, « De l'homme supérieur », § 7, traduction de M. Betz, Gallimard, 1947, p. 330.
- 2 (10 décembre 1902), in Paul Valéry, *Sur Nietzsche, lettres et notes*, Michel Jarrety (éd.), La Coopérative, 2007, p. 28.
- 3 NF-1887, 9[76]. – Tous les *Fragments posthumes* de Nietzsche cités dans ce livre ont été traduits par l'auteur à partir de la *Digitale kritische Gesamtausgabe, Werke und Briefe* <www.nietzschesource.org/#eKGWB> [« édition critique numérique des œuvres complètes et de la correspondance », sur la base du texte critique établi par G. Colli et M. Montinari (De Gruyter, 1967 et suiv.), sous la direction de Paolo D'Iorio]. – Ils sont référencés ici sous l'abréviation NF (*Nachgelassene Fragmente*), suivie de l'année, puis du numéro du dossier, puis de celui de la page (entre crochets). [nde]

1. Nietzsche et le principe de Talma

Un des reproches majeurs que Nietzsche formule contre Wagner dans *Le Cas Wagner* est d'avoir compris et assimilé plus vite que beaucoup d'autres un principe moderne que l'on peut appeler le « principe de l'acteur » ou le « principe de Talma ». « On est comédien, lorsque l'on a sur le reste de l'humanité un avantage : c'est de s'être rendu compte que ce qui doit agir comme vrai ne doit pas être vrai [*was als wahr wirken soll, darf nicht wahr sein*]. Cette phrase a été formulée par Talma : elle contient toute la psychologie du comédien, elle contient aussi – n'en doutons pas – la morale du comédien. La musique de Wagner n'est jamais vraie. – Mais *on la tient pour telle* ; et il doit en être ainsi⁴. » Nietzsche, dans une remarque de 1888, donne une version un peu différente du principe de Talma : « L'acteur (Talma) : ce qui *doit devenir vrai* ne doit pas être vrai [*das, was wahr werden soll, darf nicht wahr sein*]⁵. » Cela semble devoir être compris de la façon suivante : ce qui n'est pas vrai mais peut, grâce au savoir-faire de l'acteur, agir comme s'il était vrai au point d'être en quelque sorte rendu impossible à distinguer du vrai et, par conséquent,

4 *Le Cas Wagner*, § 8, in Friedrich Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, suivi de *Le Cas Wagner*, traduction de H. Albert [1899], Denoël-Gonthier, 1970, p. 164-165.

5 NF-1888, 12[1/327].

vrai, ne doit pas être vrai, car, dans ce cas-là, il ne réussirait probablement pas à ressembler suffisamment au vrai.

Ce qui vaut à François-Joseph Talma (1763-1826), le grand tragédien qui a été admiré par toute son époque et en particulier par Napoléon, d'être mentionné dans ce contexte est une déclaration de lui que Nietzsche a lue dans le livre de Paul Foucher, *Les Couloirs du passé*⁶, et dont il a recopié un assez long extrait.

Oui, nous devons être sensibles, nous devons éprouver l'émotion, mais pour mieux l'imiter, pour mieux en saisir le caractère par l'étude et la réflexion. Notre art en exige de profondes. Point d'improvisation possible sur la scène, sous peine d'échec. Tout est calculé, tout doit être prévu, et l'émotion, qui semble soudaine, et le trouble, qui paraît être involontaire. – L'intonation, le geste, le regard qui semblent inspirés ont été répétés cent fois. Le poète rêveur cherche un beau mot, le musicien une mélodie, le géomètre une démonstration, aucun d'eux n'attache plus d'intérêt que nous à trouver le geste et l'accent qui rendent le mieux le sens d'un seul hémistiche. Cette étude suit en tous lieux l'acteur épris de son art. – Faut-il vous dire plus ? Nous nous sommes à nous-mêmes, voyez-vous, quand nous aimons notre art, des sujets d'observation. J'ai fait des pertes bien cruelles ; j'ai souvent senti des chagrins profonds ; eh bien, après ces premiers moments où la douleur se fait jour par des cris et par des larmes, je sentais qu'involontairement je faisais un retour sur mes souffrances et qu'en moi, à mon insu, l'acteur étudiait l'homme et prenait la nature sur le fait. Voici de quelle façon nous devons éprouver l'émotion pour être un jour en état de la rendre ; mais non à l'improviste et sur la scène, quand tous les yeux sont fixés sur nous ; rien n'exposerait plus notre situation.

6 Émile Dentu éditeur, 1873, p. 47-49.

Récemment encore je jouais dans *Misanthropie et repentir* avec une admirable actrice ; son jeu si réfléchi et pourtant si naturel et si vrai m'entraînait. Elle s'en aperçut. Quel triomphe ! et pourtant elle me dit tout bas : « Prenez garde *Talma*, vous êtes ému ! » C'est qu'en effet de l'émotion naît le trouble ; la voix résiste, la mémoire manque, les gestes sont faux, l'effet est détruit ! Ah ! nous ne sommes pas la nature, nous ne sommes que l'art, qui ne peut tendre qu'à imiter.

Talma explique que l'acteur doit posséder « une sensibilité extrême et une profonde intelligence »⁷. Cela signifie qu'il doit être capable d'éprouver réellement des émotions et des passions comme celles qu'il exprime sur la scène, car sans cela il ne serait pas en mesure de les reproduire de façon véridique et convaincante ; mais cela n'implique en aucune façon qu'il doive les éprouver réellement au moment où il les exprime. Car le fait de les ressentir effectivement aurait plutôt pour effet de compromettre la vérité de l'imitation qu'il cherche à produire. Talma soutient que rien ne doit être improvisé sur le moment sous l'effet de l'émotion présente. Tout doit être, en réalité, réfléchi et calculé à l'avance, et c'est ce qui fait que l'intelligence et la mémoire jouent également dans la performance de l'acteur un rôle absolument essentiel. Nietzsche a résumé la situation dans une formule lapidaire qui énonce que ce qui veut être perçu et accepté comme vrai ne doit pas être vrai, ou en tout cas n'a pas intérêt à l'être – une chose qui, prise à la lettre, semble vouloir dire que ce qui est vrai a généralement peu de chance d'apparaître comme tel et que ce qui ne l'est pas en a beaucoup plus.

Venant de Nietzsche, cette constatation n'a rien de surprenant, car peu de philosophes ont insisté autant que lui

7 Talma, *Réflexions sur Lekain et sur l'art théâtral*, Librairie Auguste Fontaine, 1856, p. 34.

sur le fait que ce qui est vrai ne donne la plupart du temps que très peu ou pas du tout l'impression de l'être et n'est par conséquent pas cru, pour la raison que ce qui suscite le plus facilement la croyance est toujours l'apparence du vrai, et non le vrai lui-même. Un point qui mérite particulièrement d'être souligné à ce propos est que, pour Nietzsche, s'il n'est pas du tout certain qu'il y ait réellement une volonté de vérité et une volonté de connaître celle-ci – autrement dit, une volonté de savoir –, il semble y avoir en revanche bel et bien chez l'être humain une volonté de ne pas savoir : une volonté extrêmement résolue et efficace de se protéger par l'ignorance contre la vérité, dans tous les cas où celle-ci risque d'être une cause de souffrance qui la rendrait difficile voire impossible à accepter. Ce n'est pas une exagération de dire que, du point de vue de Nietzsche, la vérité, au sens propre du terme, est dans un bon nombre de cas, qui sont justement les plus importants, ce qu'on ne veut pas savoir bien plus que ce que l'on cherche réellement à savoir. Les vérités qui comptent le plus pour le philosophe sont en tout cas presque toujours celles qu'on n'est pas censé savoir et qui sont même défendues. C'est un des aspects de la signification que l'on peut donner à son affirmation *nitimur in vetitum*, « nous nous appuyons sur ce qui est défendu ». Dans une remarque de 1884, il parle d'une volonté d'apparence (*Wille zum Schein*), qui constitue ce qu'il y a de plus fondamental : « La chose première et la plus importante est [...] la volonté d'apparence, la fixation des perspectives, les "lois" de l'optique, c'est-à-dire la position du non-vrai comme vrai, etc. Le problème de la justice. La chose première et la plus puissante est en effet justement la volonté et la force de la supériorité de puissance⁸. » Cela signifie notamment que la volonté de l'apparence de vérité est plus

8 NF-1884, 26[359].

forte que la volonté de l'objet correspondant, à savoir de la vérité elle-même. Et c'est ce qui se concrétise et se manifeste dans le principe de Talma.

La raison pour laquelle ce principe a attiré l'attention de Nietzsche n'est pas difficile à comprendre. Il a en effet le mérite de rappeler l'existence de deux distinctions auxquelles, estime-t-il, nous devons accorder une importance cruciale et qui sont d'ailleurs, comme nous venons de le voir, liées entre elles : la première, entre ce qui est vrai et ce qui donne seulement l'impression ou fait seulement l'effet de l'être ; la deuxième, entre ce qui est vrai et ce qui est seulement cru être vrai ou accepté comme vrai. Or ce sont deux distinctions dont il n'est pour ainsi dire jamais question chez Foucault, ce qui n'est pas non plus très surprenant puisque la question de la vérité, sous sa forme philosophique traditionnelle et même sous sa forme philosophique en général, ne l'intéresse pratiquement pas et qu'il est par conséquent tout à fait compréhensible qu'un philosophe comme Putnam ait pu dire de lui : « Ce n'est pas dans sa métaphilosophie que me semble résider l'intérêt de Foucault : par exemple, il n'a pas grand-chose à dire sur la notion de vérité⁹. » Un philosophe peut, bien entendu, se permettre à la rigueur d'ignorer ce genre de questions pour s'intéresser à d'autres, mais, quand il s'agit de Nietzsche, il semble difficile d'ignorer l'importance déterminante que celui-ci lui a accordée du début à la fin. À la différence de Foucault, Nietzsche avait, en effet, énormément de choses à dire sur la notion de vérité ; et les problèmes, les difficultés, les apories – on serait même presque tenté de dire les impossibilités – qu'elle peut sembler comporter l'ont occupé constamment, sans toutefois le persuader de renoncer à

9 Hilary Putnam, « Philosophie analytique et philosophie continentale. Entretiens avec Joëlle Proust », *Philosophie*, n° 35, été 1992, p. 47-48.

attribuer malgré tout à cette notion de vérité une place fondamentale dans sa conception de la philosophie et dans sa philosophie elle-même.

La deuxième raison pour laquelle il vaut la peine de s'attarder un peu plus sur le principe de Talma, c'est la relation qu'il entretient avec un type de discours aujourd'hui particulièrement répandu et très en vogue, qui consiste à parler non plus de la vérité elle-même, mais plutôt d'« effets de vérité », que l'on est invité à concevoir de préférence comme étant en réalité des effets de langage ou des effets de pouvoir. Il ne fait aucun doute que Nietzsche aurait été profondément scandalisé par cette façon de présenter les choses. Il n'aurait, en effet, probablement pas pu y voir autre chose qu'une consécration, par la philosophie elle-même, du triomphe complet et définitif du principe de l'acteur, qui repose sur l'ignorance délibérée de la différence essentielle entre ce qui fait la vérité d'une proposition et ce qui lui permet de produire un effet de vérité. Nietzsche dit dans une lettre à Malwida von Meysenbug où il est question de Wagner et de ce qui justifie la façon dont il a rompu, à un moment donné, toute espèce de lien avec lui : « Que ce polichinelle [*Hanswurst*] se soit entendu à éveiller à propos de lui la croyance qu'il était (comme vous l'exprimez avec une innocence qui mérite le respect) la “dernière expression de la nature créatrice”, pour ainsi dire son “mot de la fin”, pour cela il faut effectivement du génie, mais un génie du mensonge... Moi-même j'ai l'honneur d'être quelque chose d'inverse – un génie de la vérité¹⁰. »

Il faut, me semble-t-il, prendre tout à fait au sérieux cette conviction qu'avait Nietzsche d'être une sorte de

10 Lettre à Malwida von Meysenbug, 18 septembre 1888 (BVN-1888 [1131]). – Toutes les citations tirées de la correspondance de Nietzsche ont été traduites par l'auteur à partir de la *Digitale kritische Gesamtausgabe, Werke und Briefe* <www.nietzschesource.org/#eKGWB>. – Elles sont référencées ici sous l'abréviation BVN (*Briefe von Nietzsche*), suivie de l'année, puis du numéro de la lettre entre crochets.

« génie de la vérité », doué au plus haut point de la capacité de reconnaître et d'accepter la vérité en général, et tout particulièrement – ce qui est le plus rare et le plus difficile de tout – la vérité sur soi-même. Je ne discuterai pas ici, bien entendu, la question de savoir s'il ne surestimait pas quelque peu ses aptitudes sur ce point, et si un philosophe aussi doué qu'il l'était pour la dramatisation et le théâtre était réellement le mieux placé pour reprocher à Wagner d'être avant tout un acteur. Ce qui nous intéresse est uniquement le degré auquel il était convaincu de disposer d'une faculté de perception à peu près infaillible pour les erreurs et les mensonges qui se dissimulent sous une apparence de vérité. Il était manifestement aussi persuadé que le philosophe entretient une relation d'un type tout à fait spécial avec la vérité et qu'il a un devoir particulier envers elle. Le philosophe est justement quelqu'un qui ne peut pas se contenter de quelque chose de moins que la vérité, aussi douloureuse qu'elle puisse être. Alors que la plupart des êtres humains ne veulent pas la vérité, mais seulement son apparence, qu'ils lui préfèrent généralement, c'est la vérité et elle seule que le philosophe doit vouloir. Et il est clair que si, comme le dit Nietzsche, la souffrance ne peut pas constituer un argument contre la vie, elle ne peut pas non plus en être un contre la vérité, en tout cas certainement pas pour un philosophe.

Celui-ci se distingue justement sur ce point du scientifique, puisqu'il n'est pas disposé à se satisfaire de « vérités » qui ne sont en réalité que des erreurs utiles, ce qui est selon Nietzsche le cas des vérités de la science. Cela crée évidemment un problème difficile et peut-être même à peu près insoluble, parce que Nietzsche est supposé en même temps avoir produit une critique radicale de la vérité dont il semble finalement résulter qu'elle se situe tout simplement hors de notre portée. On pourrait, il est vrai, essayer de se dire qu'il

serait au moins possible de parvenir à la vérité sur ce qu'est réellement la vérité et que c'est ce que Nietzsche a fait. Mais il faudrait dans ce cas être capable de justifier par des arguments sérieux l'existence d'une exception de cette sorte. Et il n'est probablement pas nécessaire de rappeler à ce propos que Nietzsche critique sévèrement et rejette catégoriquement l'idée, ou plus exactement l'illusion, qui voudrait qu'un instrument de connaissance soit capable de connaître lui-même plus sûrement ses capacités et ses limites que les objets auxquels il est confronté dans la réalité.

« A-t-on jamais vu, demande-t-il à propos de ce que son propre cas lui semble comporter d'absolument unique, un homme sur le chemin de la vérité chercher comme je l'ai fait jusqu'ici – en résistant et en apportant la contradiction à tout ce qui était agréable à mon sentiment immédiat¹¹ ? » Discourir, comme on le fait si souvent, sur le problème de la vérité chez Nietzsche sans commencer par s'interroger sérieusement sur ce qu'a représenté dans son propre cas la recherche de la vérité, et plus particulièrement sur le prix énorme qu'il était convaincu d'avoir eu à payer pour réussir à l'atteindre, est un exercice qui en lui-même ne présente pas beaucoup d'intérêt. Ce qu'il ne faut jamais perdre de vue quand on aborde cette question, mais qu'on oublie malheureusement le plus facilement, est que pour lui, la vérité qu'on a été capable d'atteindre et de reconnaître est toujours fonction du degré de courage dont on a pu faire preuve. Mais l'inverse est en un certain sens également vrai. Non seulement le genre de vérité que l'on est capable de connaître et de supporter constitue la preuve et la mesure du courage que l'on possède, mais encore le courage que l'on a montré dans la recherche de la vérité constitue la preuve que l'on s'est rapproché réellement de celle-ci et la mesure du degré auquel on y est parvenu. « Le

11 NF-1884, 27[81].

courage, comme limite où le vrai est reconnu¹² », écrit-il dans une de ses toutes dernières remarques.

Nietzsche a été, de toute évidence, soutenu d'un bout à l'autre de son itinéraire philosophique par la certitude inébranlable que le prix qu'il avait dû payer à chaque étape pour les découvertes en forme de « révélations » dont il a bénéficié était suffisamment élevé pour garantir la vérité de ce qu'il pouvait désormais se considérer comme autorisé à affirmer. On pourrait presque dire que, chez lui, la souffrance supportée se transforme par moments en une sorte de critère de la vérité, alors que l'agrément ressenti ne pourrait au contraire être perçu autrement que comme un indice de fausseté. De ses lecteurs véritables, qui ne peuvent être à ses yeux que très rares, Nietzsche attend qu'ils aient le même genre de courage que lui, et la capacité à supporter des souffrances comparables aux siennes. Mais il ne faudrait surtout pas commettre l'erreur de croire que la « limite » qu'il est en l'occurrence question de chercher et d'atteindre a quelque chose à voir avec celle de la connaissance, telle qu'elle est généralement comprise. Car il n'y a pour Nietzsche dans l'ordre du savoir authentique, qui ne peut être que philosophique, pas d'autre limite que celle que chacun est invité à chercher en lui-même et ne peut reconnaître qu'en allant effectivement jusqu'à elle, ce qui lui donnera la mesure à la fois de son courage et des chances qu'il a de s'être rapproché de la vérité. La vérité à laquelle on peut espérer parvenir de cette façon ne peut en outre être qu'essentiellement négative, puisqu'elle a essentiellement le caractère de la perte d'une illusion dont on a réussi à se libérer.

Est-il encore possible, dans ces conditions, de parler de quelque chose comme la connaissance elle-même ? C'est une question qui se pose, bien entendu, encore davantage si

12 NF-1888, 12[41].

L'on réfléchit au fait que, même pour le détenteur supposé du vrai savoir – le philosophe, dans l'idée que Nietzsche se fait de sa situation et de sa démarche –, le savoir ne peut être qu'un savoir en devenir, dont le devenir n'est pas séparable de celui de son porteur. Il arrive à Nietzsche de suggérer justement que, si la connaissance pouvait réellement être ce qu'elle est censée être, elle ne devrait justement pas avoir besoin de changer, ce dont on pourrait être tenté de tirer la conclusion que l'illusion principale est peut-être justement celle de la connaissance elle-même : « La connaissance en soi en devenir impossible [*Erkenntnis an sich im Werden unmöglich*] ; comment donc la connaissance est-elle possible ? Comme erreur sur soi-même, comme volonté de puissance, comme volonté d'illusion¹³. »

« Le “devenant” [*das Werdende*], le “phénoménal”, nous dit Nietzsche, est la seule espèce d'être¹⁴. » Mais s'il en est ainsi, il n'y a pas plus d'« en-soi » de la connaissance qu'il n'y en a un de la réalité en général ; et la réalité de la connaissance ne peut être que celle du devenir et du phénomène de celle-ci. L'évolution de la connaissance pourrait-elle, au moins, contenir la promesse d'un accès à une façon de connaître de plus en plus « objective » et, par conséquent, pourvue de meilleures chances d'échapper à l'emprise de l'illusion ? C'est justement, pour Nietzsche, encore une illusion, à laquelle il est, comme on pouvait s'y attendre, bien décidé à ne laisser aucune chance : « Critique et refus du concept “objectif”¹⁵. »

13 NF-1886, 7[54].

14 NF-1886, 7[1].

15 NF-1888, 12[1/30].

2. La volonté de puissance, la volonté de vérité et la vie

Le texte de Nietzsche intitulé « *Über das Pathos der Wahrheit* » (« Sur le pathos de la vérité ») – écrit en 1872 et qui constitue une sorte de version préparatoire de « Sur la vérité et le mensonge au sens extramoral » (1873) – commence par une réflexion sur la gloire et sur la situation des hommes qui sont convaincus de la nécessité de leur gloire, au sens de la nécessité qu'il y a pour eux d'y accéder.

La gloire [*der Ruhm*] n'est-elle réellement que le morceau délicieux offert à notre amour-propre ? Elle est pourtant attachée aux hommes les plus rares et, à nouveau, à leurs moments les plus rares. Ce sont les moments des illuminations subites dans lesquels l'homme étend son bras sur le mode du commandement, comme pour une création du monde, créant la lumière à partir de lui et la répandant autour de lui. Il a été à ce moment-là pénétré par la certitude bienheureuse que ce qui l'élevait ainsi jusqu'au plus lointain, donc la hauteur de cette *unique* sensation, ne devait être caché à aucune postérité ; dans la nécessité éternelle de ces illuminations rarissimes pour tous ceux qui viendront après, l'homme reconnaît la nécessité de sa gloire ; l'humanité, pour tout l'avenir, a besoin de lui ; et comme le moment en question de l'illumination est le condensé et la substance de sa nature la

plus propre, il croit être, en tant que l'homme de ce moment, immortel, tandis qu'il rejette loin de lui et abandonne au passé tout le reste comme scorie, pourriture, vanité, bestialité, ou comme pléonasmel¹⁶.

Il est probable que le jeune Nietzsche était déjà convaincu d'être lui-même – ou, en tout cas, d'être appelé à devenir lui-même – un de ces hommes qui ont bénéficié du genre d'illumination soudaine dont il parle et qui éprouvent de façon irrésistible la nécessité de répandre autour d'eux, pour le plus grand profit des générations futures, la lumière dont ils ont bénéficié. Un peu plus loin, il évoque le cas exemplaire d'un de ses héros philosophiques par excellence, Héraclite, et dans ce cas-là également il est difficile de ne pas supposer que ce qu'il dit s'applique aussi implicitement à lui-même. Héraclite est pour lui un modèle que, bien que cela soit probablement devenu à peu près impossible à présent, il faut continuer à vouloir imiter.

Les chevaliers les plus téméraires parmi ces chercheurs de gloire, qui croient trouver leurs armoiries suspendues à une constellation, on doit les chercher chez les *philosophes*. Leur action ne les oriente pas vers un « public », vers l'excitation des masses et les applaudissements jubilatoires des contemporains ; faire le chemin seul appartient à leur nature. Leur don est à un certain point de vue le moins naturel dans la nature, il pratique en plus de cela l'exclusion et se montre hostile à l'égard des dons du même genre. Il faut que le mur de son autosuffisance soit en diamant, s'il ne doit pas être détruit et brisé, car tout est en mouvement contre lui,

16 Friedrich Nietzsche, *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* (« Cinq préfaces pour cinq livres qui n'ont pas été écrits »), § 1 : *Über das Pathos der Wahrheit* (« Sur le pathos de la vérité »). Texte cité et traduit à partir de la *Digitale kritische Gesamtausgabe, Nachgelassene Schriften* (voir supra note 3).

l'homme et la nature. Son voyage vers l'immortalité est plus difficile et plus entravé que tout autre, et pourtant personne ne peut croire plus sûrement que justement le philosophe parvenir au but en l'empruntant, car il ne sait pas du tout où il doit se tenir, si ce n'est sur les ailes largement étendues de toutes les époques ; car le mépris du présent et du momentané réside dans la façon philosophique de considérer les choses. Il a la vérité ; la roue du temps peut rouler vers où elle veut, elle ne pourra jamais échapper à la vérité. Il est important d'apprendre au sujet de tels hommes qu'ils ont vécu à un moment donné. Jamais on ne pourrait s'imaginer, comme une possibilité oiseuse, la fierté du sage *Héraclite*, qui peut être notre exemple. En soi toute aspiration à la connaissance est, du fait de sa nature, insatisfaite et insatisfaisante ; c'est pourquoi personne, s'il n'est pas instruit par l'histoire, ne pourra croire à une estime de soi aussi royale, à une conviction aussi illimitée d'être le seul libérateur bienheureux de la vérité. De tels hommes vivent dans leur propre système solaire, et c'est là qu'il faut les chercher¹⁷.

Mais pourquoi, se demandera-t-on vraisemblablement, est-on obligé de conclure que la recherche de la connaissance ne peut être en fin de compte qu'un effort déçu et décevant ? Nietzsche formule le problème de la façon suivante : « La vérité ! Illusion exaltée d'un dieu. Qu'est-ce que l'humanité a à faire de la vérité ? Et qu'est-ce qu'était la "vérité" héraclitéenne ? Et où s'en est-elle allée ? Un rêve envolé, effacé de la physionomie de l'humanité, avec d'autres rêves ! Elle n'a pas été le premier ! Peut-être qu'un démon dépourvu de sentiment ne saurait rien dire d'autre de ce que nous appelons "histoire universelle" et "vérité" que ces mots¹⁸. »

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

Ce qui suit dans le texte de Nietzsche est une version condensée du récit par lequel s'ouvre « Sur la vérité et le mensonge au sens extramoral » : la fable des animaux malins qui ont inventé la connaissance – une invention qui pourrait bien se révéler en fin de compte avoir été fatale à leur espèce. Dans « Sur le pathos de la vérité », la façon dont pourrait se terminer l'aventure de la connaissance est décrite ainsi : « Les animaux malins durent mourir. Il était effectivement temps qu'ils le fassent : car bien qu'ils s'enorgueillissent d'avoir déjà beaucoup connu, ils ne s'en étaient pas moins rendu compte pour finir qu'ils avaient tout connu faussement [*falsch erkannt*]. Ils moururent et proférèrent des malédictions dans la mort de la vérité. C'était l'espèce de ces animaux désespérés qui avaient inventé le connaître¹⁹. »

Ce n'est pas pour rien que Nietzsche parle d'une invention (et non d'une découverte) de la connaissance. Car il se pourrait bien que la connaissance n'ait été justement qu'une chose inventée, dont on a fini par s'apercevoir qu'elle ne comportait aucune réalité véritable ; et, qui plus est, qu'elle recélait un péril mortel : celui du désespoir complet, qui peut tuer aussi sûrement que la destruction matérielle. Nietzsche ne dit cependant pas que c'est ce qui arrivera nécessairement. Car rien n'oblige à considérer l'être humain comme étant avant tout et même uniquement un animal connaissant.

Ce serait le sort de l'homme, s'il n'était justement qu'un animal connaissant ; la vérité le pousserait au désespoir et à l'anéantissement, la vérité consistant dans le fait d'être condamné éternellement à la non-vérité. Mais à l'homme convient seulement la croyance à la vérité atteignable, à l'illusion qui s'approche en toute confiance. Ne vit-il pas

19 *Ibid.*

véritablement *grâce à* une tromperie dont il est victime en permanence ? La nature ne lui tait-elle pas la plupart des choses, et même justement le plus proche, par exemple son propre corps, dont il n'a qu'une « conscience » qui lui joue des tours de passe-passe ? Dans cette conscience il est enfermé, et la nature a jeté la clé. Ô le funeste désir nouveau déréglé du philosophe, qui exige de voir une fois en dehors et en bas par une fente à partir de la chambre de la conscience : peut-être pressent-il alors la façon dont l'homme repose sur l'aveugle, l'insatiable, le répugnant, l'impitoyable, le meurtrier, dans l'indifférence de son non-savoir et pour ainsi dire sur le dos d'un tigre plongé dans des rêves. « Laissez-le faire », crie l'art. « Réveillez-le », crie le philosophe, dans le pathos de la vérité. Mais lui-même tombe, pendant qu'il croit secouer le dormeur, dans un sommeil magique encore plus profond – peut-être rêve-t-il alors des « idées » ou de l'immortalité. L'art est plus puissant que la connaissance, car *il* veut la vie, et l'autre n'atteint comme but ultime que – l'anéantissement²⁰.

Un des moyens essentiels permettant de se protéger contre le risque du désespoir qui résulte de l'impossibilité de connaître la vérité est celui qui consiste à accepter résolument le fait que nous avons besoin de la fausseté et de l'illusion autant et peut-être même encore plus que de la vérité. « Sans non-vérité, ni société ni civilisation. Le conflit tragique. Tout ce qui est bon et tout ce qui est beau dépend de l'illusion ; la vérité tue – qui plus est, elle se tue elle-même (dans la mesure où elle reconnaît que son fondement est l'erreur)²¹. »

Nietzsche, comme on le voit, n'oublie pas de remarquer que, bien que la vérité soit à première vue impossible à

20 *Ibid.*

21 Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, traduction d'A. Kremer-Marietti, Garnier-Flammarion, 2014 [1996], p. 134.

atteindre, puisque la seule chose qui semble à notre portée est ce qu'il appelle « l'illusion qui s'approche avec confiance » – parce qu'elle peut compter justement sur le besoin que nous avons d'elle et sur le désir, auquel nous cédon à peu près inévitablement pour cette raison, de la croire vraie –, nous avons besoin malgré tout de la vérité, ne serait-ce que pour reconnaître que le fondement sur lequel elle repose est en réalité l'erreur. Cela suscite une question essentielle, qui se pose à la fois pour Nietzsche et pour Foucault, et à laquelle aucun des deux, autant que je puisse en juger, n'a répondu, ou en tout cas de façon réellement satisfaisante : comment est-il possible, après avoir formulé le genre de critique radicale qu'ils adressent l'un et l'autre, de deux façons différentes, à l'idée de la vérité elle-même, de maintenir le genre d'exception éminente qui est supposé devoir être fait simultanément en faveur du philosophe ? Ou, pour s'exprimer en termes plus précis, qu'est-ce qui peut bien autoriser le philosophe à se considérer comme capable de dépasser, en ce qui le concerne, le stade de la simple erreur ou illusion utile ou, ce qui serait encore plus inquiétant, de la simple erreur ou illusion qui *lui* est utile et même nécessaire ?

J'ai déjà insisté suffisamment sur ce qui, aux yeux de Nietzsche, distingue sur ce point le philosophe des hommes ordinaires et, ce qui est peut-être encore plus important, le philosophe qu'il est convaincu d'être lui-même du commun des philosophes. Mais si le savoir dont le philosophe peut, selon lui, légitimement se prévaloir est essentiellement le produit d'une sorte d'« illumination » subite, et l'évolution du savoir en question celui d'une série d'« illuminations » successives qui présentent à chaque fois le même aspect irrésistible et la même apparence d'infailibilité, la démarche du philosophe ne risque-t-elle pas de ressembler, tout compte fait, davantage à celle d'un fondateur de religion qu'à celle d'un savant, au sens propre du terme ?

Ce qui est clair, en tout cas, c'est que Nietzsche n'a aucun doute sur l'existence de ce qu'il est convenu d'appeler des « révélations », et pas davantage sur le fait qu'il a bel et bien été à certains moments le bénéficiaire de telles expériences exceptionnelles voire rarissimes. Or ce sont des épisodes dans lesquels on fait l'expérience de vérités qui justement ne se discutent pas.

La notion de révélation [*Offenbarung*], si l'on entend par là que, tout à coup, avec une sûreté et une finesse indicible, quelque chose devient *visible*, audible, quelque chose qui vous ébranle au plus intime de vous-même, vous bouleverse au plus profond, cette notion décrit tout simplement un état de fait. On entend, on ne cherche pas, on prend sans demander qui donne ; une pensée vous illumine comme un éclair, avec une force contraignante, sans hésitation dans la forme – je n'ai jamais eu à choisir. [...] Il semble vraiment, pour rappeler un mot de Zarathoustra, que les choses viennent s'offrir d'elles-mêmes pour servir d'images (« Voici qu'à ton discours toutes les choses accourent, caressantes, et te flattent : car elles veulent s'envoler sur ton aile. Avec chaque image, tu voles vers une vérité. Le verbe, les trésors du verbe s'ouvrent à toi pour dire l'"être" : tout "devenir" veut se faire verbe pour que tu lui apprennes à parler... »). Telle est *mon* expérience de l'inspiration : je ne doute pas qu'il faille remonter à des milliers d'années pour trouver quelqu'un qui soit en mesure de me dire : « C'est aussi la mienne »²².

Il n'y a assurément aucune difficulté à admettre que la révélation, au sens dont il s'agit – le sentiment que tout à coup la

22 *Ecce Homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres – Ainsi parlait Zarathoustra », § 3, in Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*, suivi de *Ecce Homo*, traduction de J.-C. Hémerly, Gallimard, coll. « Folio », 1990, p. 163-164.

réalité, au lieu de nous fournir simplement des images de ce qu'elle est, s'offre en quelque sorte à nous d'elle-même, telle qu'elle est –, est une chose qui existe véritablement. Mais cela ne nous apprend évidemment rien sur sa valeur de connaissance, si ce n'est que le bénéficiaire de l'expérience peut en être absolument sûr. Les choses risquent cependant de devenir très compliquées, si c'est bien vers une vérité que le philosophe inspiré doit avoir la certitude absolue de voler à chaque fois, et même vers une vérité autrement plus « objective » et désintéressée que celles que la science peut avoir à offrir, qui ne sont en réalité que des erreurs utiles. Il n'est pas nécessaire de s'étendre sur les efforts que Nietzsche a fournis pour mettre au jour la réalité véritable qui se cache derrière ce qu'il appelle le pathos de la vérité. Mais cela n'empêche apparemment pas son entreprise philosophique d'être, d'une certaine façon, imprégnée elle-même d'un bout à l'autre par une forme de pathos de la vérité.

Une des choses qui distinguent le philosophe est justement l'impossibilité de se soustraire à l'obligation absolue et impitoyable de la vérité. Et cette fois, c'est bien entendu du pathos de la vérité *vraie* qu'il est question, et sûrement pas de l'acceptation de demi-vérités quelconques (ce qui suscite chez Nietzsche une révolte et un refus instinctifs), de la recherche de la simple apparence de vérité, ou de celle de la vérité que l'on se sent autorisé à (et peut-être même tenu de) croire. Or la question qui reste malheureusement entière, bien qu'elle puisse désormais sembler hors de propos, est évidemment celle de savoir sur quoi repose au juste la confiance que le philosophe peut avoir dans le genre de « révélation » spécifique dont il est censé être gratifié.

Je ne pense pas que le cas de Foucault soit sur ce point fondamentalement différent de celui de Nietzsche. Il a protesté, peu avant sa mort, contre l'erreur commise par ceux qui lui attribuaient l'idée selon laquelle la vérité pourrait

bien au fond ne pas avoir beaucoup d'importance, en affirmant qu'elle était au contraire pour lui la chose la plus importante qui soit. Ce genre d'affirmation me semble devoir susciter deux remarques. [1] Proclamer que l'on met la vérité à peu près au-dessus de tout, et même qu'il n'y a qu'elle qui compte réellement, est le genre de déclaration qui est à la portée de tout le monde et qui ne coûte pas grand-chose. Après tout, il est raisonnable et normal de supposer que, même quand les philosophes défendent des conceptions qui semblent dans le meilleur des cas très discutables, et dans le pire franchement absurdes, ils le font parce qu'ils les croient néanmoins belles et vraies. La question n'est donc pas de savoir s'ils pensent ou non avoir cherché et trouvé la vérité, mais s'ils sont prêts ou non à donner une idée un tant soit peu précise des raisons qui les ont amenés à croire à la vérité de ce qu'ils affirment et à accepter qu'elles soient discutées. [2] Foucault a jugé nécessaire d'accorder une attention particulière et même privilégiée au personnage du parrésiasite, c'est-à-dire de l'homme dont la fonction est de dire la vérité, quoi qu'il en coûte, et en particulier à ses risques et périls aux puissants, qui sont probablement les moins disposés à l'accepter et les plus susceptibles de le punir. Et il a en outre indiqué lui-même explicitement que, si tout parrésiasite n'est pas un philosophe, tout philosophe doit en revanche nécessairement être un parrésiasite. « Il est, observe-t-il, absolument certain que le mode de vie philosophique implique absolument la *parrêsia*. Il ne peut pas y avoir de philosophe qui ne soit un parrésiasite ; mais le fait d'être parrésiasite ne coïncide pas exactement avec le mode de vie philosophique²³. »

Or c'est bien dans la position d'une sorte de parrésiasite, chargé de dire à son époque les vérités les plus déplaisantes et

23 Michel Foucault, *Discours et Vérité*, précédé de *La Parrêsia*, H.-P. Fruchaud & D. Lorenzini (éd.), Vrin, 2016, p. 36.

les plus dangereuses sur elle, au risque d'être combattu féroce-ment et même peut-être détruit par elle, que se percevait Nietzsche. Quelque chose de cela subsiste manifestement chez Foucault avec, bien entendu, une tendance à la dramatisation et à l'héroïsation nettement moins accentuée. Et, du même coup, le problème de Nietzsche, celui de la position d'exception que le philosophe est censé pouvoir revendiquer sur la question de l'accès à la vérité, se pose inévitablement aussi pour lui, sans recevoir malheureusement beaucoup plus d'attention.

Mais avant d'en dire plus sur ce problème, je dois fournir quelques explications à propos d'un malentendu sérieux qu'il me semble y avoir entre ce que dit Nietzsche et ce que comprend Foucault à propos des relations entre la vérité et le pouvoir. C'est une question cruciale, parce que les liens plus ou moins directs qui sont censés exister dans tous les cas entre la vérité et le pouvoir entrent pour une bonne part dans ce qui a rendu suspecte, aux yeux de beaucoup de philosophes contemporains, la notion de vérité elle-même, et pas seulement certains des usages contestables que l'on peut en faire. Dans le langage de Foucault, on peut dire qu'il n'y a pas de pouvoir qui ne s'accompagne pas de la constitution d'une aléthurgie²⁴ et, inversement, il n'y a pas d'aléthurgie qui ne soit pas en relation avec des dispositifs de pouvoir d'une certaine espèce. Il y a une distance considérable et même un abîme entre dire cela et affirmer que toute vérité est simplement un produit ou un effet du pouvoir. Mais c'est le plus souvent la deuxième chose qu'on a déduite de ce que

24 Terme forgé par Michel Foucault pour désigner « la production de la vérité, l'acte par lequel la vérité se manifeste » (Michel Foucault, *Le Courage de la vérité, Cours au Collège de France, 1984*, EHESS-Gallimard-Seuil, 2009, p. 5.) « On pourrait appeler aléthurgie l'ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai par opposition au faux, au caché, à l'indicible, à l'imprévisible, à l'oubli, et dire qu'il n'y a pas d'exercice du pouvoir sans une aléthurgie » (Foucault, *Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France, 1979-1980*, EHESS-Gallimard-Seuil, 2012, p. 8). [nde]

dit Foucault, ce qui n'est pas tellement surprenant puisque, si la vérité n'est au fond qu'un instrument dont le pouvoir a besoin pour défendre ses intérêts et ceux des privilégiés qu'il protège, il est normal de traiter la vérité à peu près comme on est censé devoir traiter le pouvoir, à savoir dans le meilleur des cas avec une grande méfiance et dans le pire en lui opposant une résistance de principe ou même en le combattant ouvertement.

Il n'est question ici, cela va sans dire, que du genre de relations qui peuvent exister entre la vérité et le pouvoir, ou entre le savoir et le pouvoir, et en aucun cas d'une identité pure et simple entre ces deux choses, que Foucault n'a effectivement jamais suggérée et qui n'aurait, du reste, tout simplement aucun sens. Il semble cependant s'être rendu compte que c'est tout de même à peu près ce qu'une bonne partie du public a compris : « Je crois [...] qu'aux yeux du public je suis celui qui a dit que le savoir se confondait avec le pouvoir, qu'il n'était qu'un mince masque jeté sur les structures de la domination et que celles-ci étaient toujours oppression, enfermement, etc. Sur le premier point, je répondrai par un éclat de rire. Si j'avais dit, ou voulu dire, que le savoir c'était le pouvoir, je l'aurais dit et l'ayant dit, je n'aurais plus rien eu à dire puisque, les identifiant, je ne vois pas pourquoi je me serais acharné à en montrer les différents rapports²⁵. » Mais il est permis de penser, justement, que Foucault – qui a semblé généralement se préoccuper davantage du genre d'effet que ses affirmations étaient susceptibles de produire sur le public que de leur vérité et de la qualité des arguments qu'il était en mesure de formuler en faveur de celle-ci – aurait peut-être dû s'inquiéter un peu plus tôt et plus sérieusement de la façon dont il était compris

25 Michel Foucault, « Le souci de vérité » [1984], *Dits et Écrits*, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, II [350], p. 1495.