



UNIVERSITÉ de LIÈGE
Faculté de philosophie et lettres
Département de philosophie

,

Le philosophe – Messenger, Sceptique, Educateur
L'exemple de Nietzsche

Promoteur : Anne Herla

Lecteurs : Antoine Janvier

Alexis Filipucci

Travail de fin d'études

Présenté par : Théo Charlier

Année académique 2019-2020

Table des matières

Abréviations courantes et traductions.....	3
Avant-propos	6
Preliminaires methodologiques	6
La distance entre l'auteur et le commentateur	7
La distance entre le commentateur et ses lecteurs	8
L'aphorisme	9
La citation	10
La temporalité du mémoire	11
Qu'est-ce que l'intuition ?.....	12
Supplément : Nietzsche et le style.....	12
La philosophie : inutile, nuisible	14
La philosophie à l'université.....	16
L'érudit.....	16
Le philosophe comme historien de la pensée, philologue.....	18
L'université, lieu de dressage et d'élevage des philosophes	22
Réveiller la philosophie de son sommeil dogmatique	25
Viser le corps.....	28
Déconceptualiser Nietzsche	28
Ce que n'est pas le scepticisme nietzschéen.....	29
Le langage comme obstacle au scepticisme	33
La probité comme courage.....	38
Vérité, probité, danger	39
Un scepticisme somatique	40
Une philosophie expérimentale	43
La souffrance comme expérience	43
Nietzsche, affirmateur de la vie	46
La philosophie comme médecine.....	48
Le scepticisme expérimental	50
Nietzsche pessimiste.....	54
Zarathoustra, le récit d'un expérimentateur.....	58
Intermède. Comment lire une philosophie expérimentale ?.....	60
La temporalité du récit nietzschéen	63
La volonté de souffrance	64
La cruauté en tant que vertu.....	64
Cruauté et volonté de puissance	67

La cruauté de l'éducateur.....	69
L'éternel retour comme processus d'intensification.....	73
Le philosophe comme éducateur.....	76
Pensée et action	76
L'absence de pédagogie nietzschéenne.....	77
Qu'est-ce que l'éducation pour Nietzsche ?	77
Quelques problématiques de la philosophie pour les enfants.....	80
Sa relation à l'université.....	80
Philosophie pour les enfants ou philosophie tout court ?	82
Quel but pour la philosophie ?	83
La philosophie n'existe pas.....	83
Quelle est la philosophie des éducateurs praticiens-philosophes actuels ? Quelques exemples	84
La philosophie pour les enfants : nuisible ? Un essai nietzschéen sur la pratique actuelle	88
La visée éducative de Nietzsche.....	90
Comment se situer par rapport aux expériences éducatrices ?	90
Un exemple du rapport de l'éducation au vouloir : la capacité à promettre	93
Vers une éducation nietzschéenne	95
L'éducateur et l'éduqué.....	95
La maïeutique	97
Une éducation agonistique : vers une résilience créative	100
Agon et expérimentation.....	101
Le philosophe : éducateur, sceptique, messenger	105
Bibliographie.....	109
Sources primaires	109
Sources secondaires.....	114

Abréviations courantes et traductions

AEA – Sur l’avenir de nos établissements d’enseignement ; trad. Jean-Louis BACKES *et alii*.
Ce livre est contenu dans *La philosophie à l’époque tragique des grecs* (PTG).

An – *Antéchrist* ; trad. Éric BLONDEL.

APZ – *Ainsi Parlait Zarathoustra* ; trad. Georges-Arthur GOLDSCHMIDT ou Geneviève BIANQUIS (dans *Œuvres*).

C – *Correspondance*, suivi du numéro du tome (de I à V) et de la référence de la lettre (notée L).

CrI – *Crépuscule des idoles* ; trad. Henri ALBERT.

CiI-II – *Considérations inactuelles*, tomes I et II ; trad. Henri-Alexis BAATSCH *et alii*.

CiIII-IV – *Considérations inactuelles*, tomes III et IV ; trad. Henri-Alexis BAATSCH *et alii*.

DD – *Dithyrambes de Dionysos* ; trad. Jean-Claude HÉMERY. Ce livre est inclus dans les *Œuvres philosophiques complètes*.

EH – *Ecce homo* ; trad. Éric BLONDEL.

FP – *Fragments posthumes*, suivis de l’abréviation courante de l’œuvre ou, pour les textes suivant l’été 1882, le numéro du tome correspondant (IX à XIV) ; et suivis ensuite de la référence numérique de la citation. Les références indiquées entre parenthèses ne correspondent pas à celles de l’édition allemande.

GM – *La généalogie de la morale* ; trad. Patrick WOTLING.

GS – *Le Gai Savoir* ; trad. Patrick WOTLING.

HTHI – *Humain, trop humain*, tome 1 ; trad. Robert ROVINI.

HTHII – *Humain trop humain*, tome 2, trad. Robert ROVINI.

NT – *La naissance de la tragédie* ; trad. Michel HAAR *et alii*.

PBM – *Par-delà bien et mal* ; trad. Patrick WOTLING.

PC – *Poèmes complets* ; trad. Guillaume MÉTAYER.

PTG – *La philosophie à l’époque tragique des Grecs* ; trad. Jean-Louis Backes.

Si la numérotation du livre est divisée par chapitres, l’abréviation est suivie du nom du chapitre dont elle est tirée. Pour les citations tirées d’un passage dont la longueur dépasse deux pages sans division en sous-chapitres, le numéro de page et le livre dont la citation est sont précisés. Nous nous efforçons dès que possible de citer par chapitre plutôt que par page pour donner un accès plus facile à la citation dans les diverses éditions des ouvrages de Nietzsche.

Les passages en italiques maqués d’un *astérisque** sont soulignés par nous.

Remerciements

Un immense merci à Anne Herla et Antoine Janvier pour avoir accepté d'être mes co-promoteurs en plein milieu du master. Sans eux, ce mémoire n'aurait pas pu être. Leurs conseils et retours m'ont par ailleurs été profondément éclairants.

Un grand merci également à Alexis Filipucci pour avoir accepté d'être mon lecteur et à Gaëlle Jeanmart pour m'avoir permis de rebondir quand elle faisait partie de mon précédent jury.

Merci à Claire Poncelet et son immense soutien envers un mémorant oublieux de son monde immédiat. Merci à Florence Vinckenbosch pour ses magnifiques lectures de *Zarathoustra* qui ont ponctué nos mémoires respectifs. Son enthousiasme philosophique est par trop contagieux.

Merci à maman et Laurent Poncelet pour avoir patiemment relu mon travail.

Merci à Thomas Daniel et Romain Balthazar sans lesquels je n'en serais pas là.

Gloire à Arthur Schopenhauer, mon seul et unique maître philosophique.

Tout ce que j'ai abordé, tout ce dont j'ai discoursu ma vie durant, est indissociable de ce que j'ai vécu. Je n'ai rien inventé, j'ai été seulement le secrétaire de mes sensations¹.

¹ CIORAN, *Œuvres, Ecartèlement, Ebauches de vertige III*, p. 991.

Avant-propos

Je veux éveiller contre moi la plus haute méfiance: je ne parle que de choses *vécues*, je n'expose pas de simples vues de l'esprit².

Préliminaires méthodologiques

Je *vis* certains philosophes. J'ai accès à leur *intuition*. Non pas qu'ils soient mes philosophes fétiches, et que leurs écritures m'enflamment. Je *vis* de manière adéquate leur philosophie, en tant que pratique radicale, en tant que perspective.

Pour comprendre ces philosophes, je ne les ai pas lus. J'ai même parfois détesté leur philosophie, en ne comprenant pas comment il était possible de penser de cette façon. C'est après avoir vécu une série d'évènements que j'ai pu comprendre leur philosophie adéquatement, c'est-à-dire de l'intérieur. J'ai découvert que ces philosophes ne se lisent pas : ils s'expérimentent. Et lire n'est qu'une façon, souvent pauvre, d'expérimenter.

Mais quelle légitimité ai-je pour avancer des propos aussi audacieux ? Serais-je fou, mégalomane ou, plus platement, profondément prétentieux ? Comment puis-je affirmer une chose aussi ahurissante ? Moi, petit étudiant, comprendre de grands philosophes de l'intérieur ? Puis-je donner la moindre raison de me croire, quand bien même on m'accordât que je me croie moi-même ?

Je ne peux pas prouver une expérience. Tout philosophe sait qu'il n'existe pas de manière commode de transmettre une expérience interne. Dès lors, je ne peux qu'approximer, montrer, essayer de convaincre par des chemins détournés la valeur de mes propos. Propos qui ne sont provocateurs que de manière ironique et tragique, car faire l'expérience de la philosophie au quotidien est peut-être parfois à la limite du supportable.

Dès lors, il me faut une méthode pour déjouer le paradoxe dans lequel je me trouve : ne rien pouvoir prouver et réussir à communiquer malgré tout. Mais proposer une méthode est déjà problématique. Car je n'ai pas eu accès à mes propres expériences par une méthode. Une telle méthode est donc une création artificielle avec des spécificités propres venant *a posteriori*. Je ne peux pas faire autrement : il *faut* une méthode pour m'expliquer, même si cette méthode est toujours déjà donnée comme inadéquate. Ma méthode est par essence éclopée : elle doit faire avec ses apories et ses paradoxes. Il s'agit tout de même de l'expliquer, pour faire part des particularités de ma tentative, pour montrer comment lire des auteurs quand ils sont une expérience.

² FP, X, 27[77].

La distance entre l'auteur et le commentateur

Dans le cadre d'un commentaire, le philosophe s'efface en général derrière la figure qu'il fait parler. Il n'injecte rien de personnel dans son texte. Sans nier que le commentateur puisse avoir une approche originale de l'auteur dont il traite, et qu'il injecte son propre génie dans son interprétation, il ne *croit* pas spécialement à ce qu'il dit, dans le sens où il ne vit pas la pensée de l'auteur. Il peut *en dire* quelque chose. Il n'a pas besoin, avec sa méthode, d'être convaincu qu'il soit bon que les damnés aillent en enfer car ainsi les justes voient ce à quoi ils ont échappé et en jouissent, pour lire Thomas d'Aquin. La distance qui le sépare de son auteur est donc grande, même si il a un rapport très intime avec sa pensée, qu'il l'observe au microscope depuis plusieurs années. Dans le cadre de pensées qui se revendiquent d'une certaine couleur, d'un certain sentiment, bref, d'une certaine intuition, ce type de méthodologie est problématique. Travailler un auteur de manière distance est toujours valable à un certain degré. Il est toujours possible de dire et d'éclaircir ce que pense tel ou tel auteur de manière probante. Cependant, que faire si l'auteur rejette ce type de travail et en souligne l'insuffisance pour penser à *sa* façon ? Si le commentateur est exigeant, il devrait lui sembler bien insatisfaisant de simplement continuer son travail descriptif.

En effet, son commentaire sera paradoxal, car il traitera beaucoup plus *de sa propre méthode* que de la pensée effective de l'auteur, qui se trouvera complètement brouillée, parasitée, voilée. Pour réussir à commenter adéquatement la pensée d'un auteur se basant sur une intuition et dont le texte ne donne pas la substance, d'autres rapports à l'auteur et d'autres méthodes d'interprétation sont nécessaires. La distance entre l'auteur et le commentateur doit être nulle. Non pas nulle dans le sens où il s'agirait de singer l'auteur, de s'en faire une nouvelle idole. Mais nulle dans le sens où l'auteur et le commentateur doivent avoir intuitionné la même chose, ce qui est impossible par imitation. Comment imiter quelque chose qu'il est nécessaire d'expérimenter pour comprendre ? Nous parlerons plutôt de *réitération*. Cette distance presque nulle s'obtient donc en travaillant *avant* l'écriture, pour avoir une idée de ce qu'il est *ensuite* possible de trouver dans cette écriture.

C'est seulement ici que la bonne lecture importe : elle est une mine d'indices, de gestes, d'appels, qui permettent de reconnaître si l'auteur est bien de la même espèce que son lecteur, s'ils sont effectivement proches. La plus grande finesse est alors nécessaire : il ne faut pas comprendre un accord de position et un accord de ressenti effectif. Être d'accord avec les idées d'un auteur n'est pas équivalent à comprendre un auteur. Reconnaître ce qui importe à

l'auteur, l'affecte, et comprendre ces affects, qu'ils soient réactivés par le texte, voilà ce qui permet de dire qu'effectivement, le lecteur est bien proche de l'auteur.

L'auteur, pour ce type de commentateur, est bien plus un compagnon et un ami qu'une curiosité. L'effectivité de la lecture est conversationnelle, le lecteur est travaillé par le texte plus qu'il ne travaille sur le texte : il réactive un passif expérimental. Cela floute la dimension impersonnelle, classique du travail philosophique, car il est impossible d'empêcher un débordement du commentateur sur l'auteur, et vice versa. La frontière entre ce que l'auteur pense et ce que le commentateur pense ne peut parfois différer qu'en temporalité, le commentateur étant passé à autre chose, à un autre point de vue ; mais précisément, il y *est passé*.

La distance entre le commentateur et ses lecteurs

La proximité du lecteur par rapport à l'auteur ne vaut encore que *pour lui*. Afin de communiquer cette proximité, il faut rajouter une étape, développer une méthode qui permette de toucher un public. Cette communication est, contrairement à l'expérience de la proximité, absolument inadéquate à son contenu : tout comme le texte de l'auteur qu'il commente est inadéquat à l'expérience. Il s'agit d'une construction qui ne fait que laisser au contenu la possibilité d'être exprimé sous la forme la plus adéquate qui soit *pour un public en particulier*, sans que cette possibilité même soit donnée d'avance. Les publics ont des sensibilités différentes. Dans le cas présent, il s'agit d'un public universitaire, dans le cadre d'un travail de fin d'études. Outre le problème du langage lui-même, les attentes d'un tel public face à un tel travail déforment l'intuition. Le texte devra être solidement argumenté, comporter des citations, se rattacher à diverses sources de façon critique, suivre un développement logique... Le contenu de l'intuition entre en tension avec ces points, qui peuvent la tordre, la dévier, voire la défigurer. Le commentateur doit faire preuve de créativité, il doit jouer avec ces limites, les subvertir, afin de laisser respirer l'intuition.

Le messenger

Pour survivre à cette tension entre un texte déformant et une intuition corporelle, il est possible de s'aider d'une figure, celle du *messenger*. Le messenger comprend plusieurs sphères et parvient à les relier entre elles. Plusieurs intuitions se sont succédées en lui à des moments différents, lui permettant de les comprendre de l'intérieur. Cela a pour seule et décisive conséquence de le protéger contre les paradoxes. Nous sommes face à une figure suprationnelle, ou plutôt multirationnelle, bref, *perspectiviste*. Le messenger une figure

impliquée mais capable de déroger à son implication : il peut soutenir plusieurs points de vue simultanément, sans entrer en contradiction avec lui-même. Il peut argumenter, et en même temps ne donner aucune valeur à l'argumentation, s'en servir comme d'un simple outil, voire même aller à son encontre.

La nature perspectiviste du messenger éclaire sa finalité. Cette finalité possède une dimension *personnelle*. Son message passe par un chemin précis, et s'adresse donc à des personnes précises. L'intention du messenger sera cependant d'entrer en lutte avec cet auditoire. Après tout, c'est bien la censure de cet auditoire elle-même qui rend le messenger nécessaire. Le messenger est donc intempestif : il utilise une structure communicationnelle pour la détruire. Le lecteur d'un tel messenger peut donc s'attendre à ce que le texte soit saboté. Le sabotage permet d'empêcher de tomber dans la facilité d'une nouvelle lecture masquante, qui est l'autre face du risque de rejet toujours inhérent à une telle démarche. Le présent texte est un texte de funambule : il doit trouver son équilibre entre l'autocensure, la censure extérieure, son simple rejet et sa radicale absence.

Le messenger connaît ces quatre risques car il est la répétition d'un échec partiel. Il se fait héritier d'une intuition qui n'a cessé d'échouer à se communiquer. L'intuition qui est la sienne s'est souvent déjà grammaticalisée plusieurs fois. L'ambition du messenger n'est pas de créer quelque chose. Il désire bien plutôt la communiquer, ou la faire parvenir dans d'autres corps que le sien. Cette tentative, si elle est souvent vouée à l'échec, est la seule alternative à la solitude. Le messenger est une figure en danger, dont la communication comporte toujours un enjeu. Il se met en danger lui-même : sa communication, risquant toujours l'échec, est une véritable épreuve.

L'aphorisme

Le texte argumentatif, le dialogue et l'aphorisme sont les trois principales formes de communication utilisées en philosophie. La tension qui nous intéresse est celle du texte argumentatif et de l'aphorisme, qui sont respectivement la forme du mémoire et la forme d'écriture des auteurs intuitionnels. Nous excluons le dialogue qui est trop peu utilisé dans ce travail pour avoir un réel impact sur la présente analyse.

Qu'est-ce donc qu'un aphorisme ? Un énoncé court, parfois brutalement court, contenant une ou plusieurs idées, exprimées d'une manière concise et parfois créative. Mais ce type de définition est sans signification pour notre cas. Car ce qui nous intéresse dans l'aphorisme, c'est de savoir ce qui le distingue du texte argumentatif, et donc de voir ce qu'il permet ou pas, bref, de comprendre ce qu'il *change*.

La poésie possède une puissance évocatrice quant à un ressenti. Bien des philosophes sont friands de poésie, et n'hésitent pas à illustrer leurs propos par une série de vers ou l'autre tirée d'un de leurs écrivains fétiches. Il n'est pas étonnant de voir apparaître régulièrement chez ces auteurs un goût pour l'aphorisme. Si cette forme d'écriture peut simplement servir à résumer une idée de façon concise ou rhétorique, cet usage n'est pas sa limite. L'utilité de l'aphorisme est tout à fait comparable à celle de la poésie. Une phrase concentrée, jaillissant de nulle part, s'ouvrant comme elle se referme, peut refléter une pensée vécue au moment où elle est écrite, mais aussi la cacher comme elle la montre. L'aphorisme est écrit, bien visible, mais aussi court et obscur. L'aphorisme est la forme naturelle de l'intuition en philosophie, la plus adéquate à représenter un état d'esprit bref, intense et complexe.

L'obscurité de l'aphorisme n'est pas sans danger. Quand un commentateur se trouve face à cette forme d'écriture, il peut être tenté de ne retirer qu'un élément, de le rattacher à un système de pensée, à une cohérence générale, et de retracer une toile argumentative qui viendrait rendre compte de la pensée de l'auteur sur un mode intelligible. Le commentateur pourra avancer qu'il est impossible d'accéder directement aux pensées de l'auteur, ce qui l'empêche de décrire l'expérience de celui-ci à partir de ses textes. Mais ce point de vue est fainéant, il se contente de bien trop peu, il n'atteint pas le nectar de l'auteur.

D'autre part, comme expliqué plus haut, l'impossibilité d'exprimer une expérience peut être en lien avec la forme du commentaire elle-même, avec la pratique du commentateur, plutôt qu'avec la forme du texte original, du moyen de communication de l'auteur. Lors d'une confrontation à des textes aphoristiques, une grande attention doit être apportée sur la méthode de lecture défendue par l'auteur. Interdisons-nous donc toute méthode générale et *a priori* pour nous pencher sur des aphorismes. Soyons à la hauteur de chacun, en acceptant chaque épreuve qu'ils représentent ou notre propre manque de hauteur pour les comprendre.

L'aphorisme est une forme d'écriture forçant une lecture active. Le manque de développement inhérent à cette forme d'écriture incite à se pencher sur les intentions de l'auteur, à la nature sensible de ce qui le traverse. L'aphorisme détourne le regard du texte, réduit l'importance de celui-ci pour dévoiler l'intention dont il découle. L'aphorisme bien lu ne convainc pas, il explose.

La citation

En général, un texte argumentatif ne requiert de citations que pour écourter un débat trop long dépassant son cadre, montrer la certitude historique d'un commentaire historique, ou mettre en avant un passage précis pour trancher sur une question d'interprétation. L'argument

doit être compris de manière aussi totale que se peut, et l'interprète est supposé pouvoir intérioriser un raisonnement pour le restituer logiquement sans l'aide d'une quelconque citation. Citer un long passage argumenté témoigne d'une certaine paresse et peut-être même d'un manque de maîtrise de la part du commentateur, ce qui pourra lui être dûment reproché.

Cependant, dans un travail intuitif, une citation ne vise pas de tels buts. Elle sert plutôt à montrer un certain emportement de l'auteur, une certaine corporéité dans le texte, une certaine couleur de l'écriture. La citation tend donc à être plus longue et plus fréquente que dans un travail classique. Une partie isolée d'aphorisme, si elle recèle une information, ne recèle pas un mouvement, une expérience concrète à laquelle il est possible de le rattacher. Pour un auteur intuitif, un style joyeux ou un style dramatique font autant de différences, donnent autant d'indices qu'une formulation particulièrement concise. Pour une lecture intuitive, la dimension sensuelle, voire sentimentale du texte ne doit surtout pas être considérée comme une faiblesse, un manque de rigueur philosophique. L'emportement d'un texte rappelle que l'auteur est un humain sensible, ce qui rappelle ensuite au lecteur son statut d'humain sensible. L'importance de la physiologie dans les textes d'auteurs intuitifs rappelle que, dans leur façon de philosopher, il n'y a pas d'esprits qui communiquent entre eux par le biais d'un langage transcendantal.

De plus, le rapport du commentateur à la citation est particulier. Elle réactive des expériences, lui fait se remémorer ou parfois revivre des mouvements de la pensée. Dès lors, la citation possède une valeur en soi. Il n'est pas question de se la réapproprier pour l'interpréter de manière créative et originale : la citation ne peut être que réitérée. Elle est choisie en fonction de la valeur somatique qu'elle possède. La citation est utilisée car elle indique un moment important, une expérience forte. Ce moment important, étant impossible à déplier, doit être idéalement remplacé par un état méditatif. La citation amène à une inactivité de l'écriture, où se rejoue silencieusement l'intuition. La citation rappelle le cœur battant du texte, aussi discret soit-il. Au final, la citation choisie par un messager revient à indiquer les endroits capitaux de la lecture, là où il faut lire *lento*. La citation permet de mettre des accents sur les accents de l'auteur lui-même, d'aider à lire ceux qui n'ont pas accès à autre chose qu'un texte monotone.

La temporalité du mémoire

La production d'écrits de nature philosophique s'étend sur des longues périodes, particulièrement si les connaissances et expériences préliminaires sont comptées. Le travail philosophique est supposé traiter d'un sujet de manière précise, concise, claire et cohérente :

ici, le sujet se trouve être l'intuition nietzschéenne. Mais une intuition fluctue. Elle n'est pas une révélation monomaniaque, une *Grâce*. Elle fait partie d'un flux. Pour être rigoureux, l'incarnation de cette intuition en texte doit se plier à cette caractéristique : un traitement monolithique et intemporel d'un flux serait en contradiction avec son objet et l'exterminerait. Autrement dit, l'écriture doit, en toute rigueur, refléter des états fluctuants. Les citations participent à cet effet, elles permettent de rester masqué, discret, tout en insistant sur ce point. L'écriture doit parfois rendre visibles les crevasses du texte, montrer qu'il se débat avec les chaînes que sont les mots, ou faire jaillir un peu de sang. Ecrire de la philosophie, c'est raturer des espaces.

Qu'est-ce que l'intuition ?

L'intuition est un concept. Le concept est un outil. Cet outil se définit dans notre cas par sa finalité d'outil. Le concept est donc vide. Le présent concept d'intuition ne se revendique pas d'une conception philosophique particulière de l'intuition. Elle ne fait que montrer l'invisible, empêcher le texte de se réduire à lui-même. Se revendiquer d'une intuition, c'est s'empêcher de céder à la facilité et obliger le lecteur à rester alerte. L'intuition est vide en ce qu'elle ne désigne rien de précis mais elle est utile parce qu'elle pointe une réalité, une existence, à laquelle elle donne une terre. L'intuition aurait pu s'appeler sentiment ou ressenti, mais ces concepts auraient peut-être été trop évocateurs. Que le lecteur ne s'arrête donc pas trop longtemps sur la signification de ce concept, pas plus que nous ne nous y attardons, car il n'y trouvera pas matière à travailler.

Supplément : Nietzsche et le style

L'introduction de ce travail ne comporte aucune citation de Nietzsche. Pourtant, elle prétend pouvoir permettre de l'interpréter. La méthode de ce travail est en fait générale, elle peut s'appliquer à d'autres auteurs. Elle découle naturellement d'une manière de philosopher. Afin d'illustrer sa pertinence pour l'auteur qui nous intéresse ici, nous attachons un fragment posthume de ce dernier à propos du style. Le geste consistant à juxtaposer diffère grandement de celui de citer. Il ne s'agit pas de « partir de » ou de confirmer directement. Si la citation de Nietzsche et la présente introduction s'entremêlent, elles sont indépendantes l'une de l'autre. Deux espaces, deux durées, deux corps. L'introduction ne découle pas de ce fragment, n'en constitue pas un développement ; elle résonne simplement avec lui.

Théorie du style

1.

La première chose qui soit nécessaire, c'est la vie : le style doit vivre.

2.

Le style doit être adapté à toi, dans la perspective d'une personne tout à fait déterminée à qui tu veux t'adresser. (Loi de la double relation.)

3.

On doit d'abord savoir exactement - avant d'être en droit d'écrire - : « comment je dirais cela et comment je l'exposerais ». Il faut qu'écrire soit une imitation.

4.

Dans la mesure où manquent à qui écrit nombre de moyens dont dispose celui qui parle, il lui faut avoir en général pour modèle un genre très expressif d'expression orale : la copie de ce genre, ce qui sera écrit, paraîtra nécessairement beaucoup plus terne.

5.

La profusion de vie se révèle dans la profusion des gestes. Il faut apprendre à tout ressentir comme des gestes, longueur et brièveté des phrases, ponctuation, choix des mots, pauses, ordre des arguments.

6.

Attention à la période ! N'ont droit à la période que ceux qui ont également du souffle lorsqu'ils parlent. Chez la plupart, la période est affectation.

7.

Le style doit prouver qu'on croit à ses idées, et qu'on ne se contente pas de les penser, mais qu'on les ressent.

8.

Plus abstraite la vérité qu'on veut enseigner et plus ce sont d'abord les sens qu'il faut y attirer.

9.

Le tact du bon prosateur dans le choix de ses moyens consiste à confiner à la poésie sans jamais franchir cette limite.

10.

Il n'est ni convenable ni intelligent de prévenir les moindres objections de son lecteur. Il est tout à fait opportun et très astucieux de laisser son lecteur exprimer lui-même l'ultime quintessence de notre philosophie

F.N.³

³ FP, IX, 1[109]. Fragment retrouvé également en FP, GS, 23(32) ; FP, IX, 1[45] ; C, IV, L.288, à Lou Andreas Salomé, 8-24 août 1882.

Nietzsche contre l'université

La philosophie : inutile, nuisible

Ulysse fit un sacrifice pour que les ombres ---

Faisons à l'esprit de Schopenhauer un sacrifice analogue et disons : *philosophia academica delenda est*⁴.

Philosophia academica delenda est ; « Il faut détruire la philosophie académique ». Difficile d'être plus clair. Cela laisse rêveur. Serait-ce une saute d'humeur, auxquelles nous sommes habitués avec Nietzsche ? Hypothèse peu probable, car cette idée est constante dans ses écrits de jeunesse. La forme universitaire de la philosophie est *malade*. Nietzsche lui donne deux qualificatifs dans la troisième considération inactuelle : inutile et nuisible⁵. Si elle pouvait encore servir les desseins de l'état lors de sa période hégélienne, celle-ci terminée, le philosophe universitaire se retrouve pour Nietzsche dans un statut précaire : même le pouvoir ne s'en revendique plus. Perdant de son utilité pour l'instance qui la finance, elle devient inutile à celle-ci. Avec une certaine fulgurance, Nietzsche avance : « [Si l'Etat] cesse d'entretenir les chaires de philosophie, ou si, comme je le prévois pour la prochaine période, il ne les entretient plus qu'en apparence et négligemment, il y trouvera son profit »⁶. La philosophie de l'université est mise par l'état comme dans un état de veille une fois l'utilité de celle-ci épuisée, la pensée critique n'étant pas quelque chose qu'il soit possible de rallier à son compte. La philosophie universitaire est donc devenue inutile ; elle ne sert à rien ni à personne, si ce n'est aux quelques fonctionnaires qui bûchent⁷ sur son compte.

Aux défenseurs de la philosophie sous sa forme contemporaine, qui avancent à l'inverse qu'elle ne s'est jamais aussi bien portée et qu'elle se trouve maintenant à son meilleur partout dans le monde et dans toutes les universités, produisant une importante quantité de résultats de recherche, Nietzsche objecte :

[...] la philosophie n'a jamais été autant prisée, ni eu autant de défenseurs qu'aujourd'hui : car elle ne tourmente plus les gens, nombreux sont même ceux qu'elle soutient, et tous ont le droit d'ouvrir leur bouche et de bavarder sans danger. Les choses violentes et fortes risquent de dépérir brusquement, d'être brisées et frappées par la foudre. C'est l'homme vigoureux qui est sujet aux coups de sang. Notre philosophie actuelle, elle, ne risque pas de mourir d'un coup de sang. C'est surtout depuis que la philosophie est devenue une discipline historique qu'elle s'est assurée l'innocuité, et donc l'immortalité⁸.

La philosophie, étant devenue plus historique et plus savante, a changé de nature, elle n'influence plus la vie des hommes. Elle ne les touche plus, et donc ils s'y plaisent. Nietzsche

⁴ FP, CiIII-IV, 34[45].

⁵ Voir : CiIII-IV, §8.

⁶ CIII, §8, p. 93.

⁷ Voir : FP, XIII, 10[11] ; CrI, Flâneries inactuelles, §29.

⁸ FP, CiI-II, 31[5].

fait l'hypothèse que la philosophie aurait disparu, et qu'une autre discipline se serait secrètement installée à sa place.

L'animosité du Nietzsche envers les institutions académiques est rarement soulignée des commentateurs. Ces derniers auraient-ils l'intention d'effacer cette partie problématique de son œuvre ? Oui ! Mais pas sans se donner bonne conscience. Donc, ils le font d'un revers de manche. La critique nietzschéenne de la pratique philosophique se retrouve d'un coup en-dehors de la sphère philosophique, juxtaposée à ses propos polémiques sur les femmes. Il s'agirait d'une affaire purement personnelle comme son « grand maître »⁹ Schopenhauer, sa critique vaudrait pour sa période historique mais plus aujourd'hui, il était lui-même universitaire donc il faut prendre sa critique avec nuance, il a arrêté cette critique après sa jeunesse rebelle pour soutenir la pratique philologique et lecture précise des textes y compris les siens, *Ecce homo* est un livre écrit au second degré...

Ces propos introductifs sont provocateurs, mais soulignent un véritable paradoxe qui, une fois éclairé, ouvre sur une tout autre manière d'aborder Nietzsche. Ce dernier tend à ne pas être interprété dans sa totalité, qui dépasse le cadre purement textuel, alors qu'il se définit comme une unité intuitive cohérente¹⁰. Le geste de spécialisation, normal dans la philosophie universitaire, devient étrange lorsqu'il est appliqué à la philosophie nietzschéenne : comment se spécialiser en morceau de Nietzsche, fut-ce l'intégralité de son texte, quand rien ne prend sens sans le tout ? Comprendre la critique de l'université, c'est aussi être prudent, probe, et se pencher sur des manières de ne pas faire de la philosophie selon Nietzsche, de se pencher sur des manières de ne pas lire Nietzsche. Prendre au sérieux Nietzsche contre l'université, c'est se donner des critères pour pouvoir s'approximer une bonne direction interprétative.

Peut-être y a-t-il déjà un danger à considérer Nietzsche comme un objet à travailler, à rendre sa matière accessible, à la présenter comme connaissance. Peut-être que toute notre interprétation de Nietzsche jusqu'ici n'est au fond qu'un préjugé ? Se pourrait-il que nous faisons de Nietzsche ce que les philologues de son époque faisaient des grecs ? Serions-nous en train d'opérer un glissement indivisible de la perspective nietzschéenne vers notre propre point de vue, sur notre propre manière de philosopher ?

⁹ GM, Avant-propos, §5.

¹⁰ « Qu'il s'agisse ici de l'ample logique d'une sensibilité philosophique bien assurée et non d'un enchevêtrement de centaines d'anodins paradoxes et hétérodoxies, n'est, je crois, pas venu à l'esprit de mes lecteurs, y compris des plus bienveillants. L'on n'a pas "éprouvé" quelque chose de semblable ; l'on ne partage pas un millième de passion et de souffrance avec moi. Un "immoraliste" ? L'on n'y pense même pas » (Dernières lettres, L.36, à Georg Brandes, 8 janvier 1888).

Nous voulons former une césure entre Nietzsche et son analyse. Il s'agit de préparer à une autre forme d'attention, de montrer non seulement un désaccord théorique qu'il est toujours possible de nuancer, mais aussi un véritable dégoût¹¹ du philosophe universitaire. Dégoût qui prend racine dans l'expérience qu'en fait Nietzsche, en tant que participant puis déserteur du monde académique, désertion décidée non seulement selon des raisons de santé comme cela est bien connu, mais aussi pour des questions de possibilités de pensée¹². Le problème en jeu ici ne peut pas être résolu grâce à des ajustements ou à des compromis, il s'agit d'un problème *radical*, qui prend sa source dans la question de la nature même de la philosophie et du philosophe.

Pourquoi la philosophie universitaire *dégoûte*-t-elle donc Nietzsche ? Pourquoi la philosophie lui semble-t-elle non seulement inutile, mais également *nuisible* ?

La philosophie à l'université

*L'érudit*¹³

Nous retrouvons tout au long de la carrière de Nietzsche, mais principalement dans les considérations inactuelles et les fragments posthumes leur étant rattachés, une somme importante de considérations sur ce que Nietzsche appelle l'"érudit". Cette figure, relativement large, reprend l'ensemble des hommes occupés à la recherche théorique, principalement à l'université. Quelques fragments de jeunesse¹⁴ reprennent une description analogue, respectivement en huit et douze points, du caractère et des motivations de l'homme savant. La question nietzschéenne est la suivante : pourquoi existe-t-il des savants ? Qu'est-ce qui amène un homme à se vouer à la science, à la recherche de vérité, parfois en y sacrifiant tout le reste ? Recherche-t-il d'ailleurs vraiment la vérité ? Et y sacrifie-t-il d'ailleurs vraiment tout le reste ?

Les motifs à devenir et être érudit proposés par Nietzsche peuvent paraître surprenants au premier abord, par leur banalité. Il n'accorde aucune valeur à leur activité. Pour lui, la vérité de l'érudit est une vérité « *in adiaphoris* »¹⁵, une vérité confortable, de paresseux, et sa recherche est motivée par des motifs prosaïques. Le savant garde de la distance avec son

¹¹ Voir par exemple : FP, X, 25[276]. Le dégoût se distingue du jugement moral chez Nietzsche, voir : Au, §56.

¹² Voir notamment : « Car voici la vérité : j'ai quitté la demeure des savants et j'ai même claqué la porte derrière moi. Trop longtemps mon âme a eu faim à leur table ; je ne suis pas pareil à eux, fabriqué pour la connaissance comme pour casser des noix[...] »(APZ, Des savants, p. 152).

¹³ Notons que <*gelehrte*> est traduit soit par « savant », soit par « érudit », et que l'on retrouve ces deux variations en fonction des traducteurs. Nous considérons donc ces deux termes comme parfaitement équivalents et les utiliserons comme tel.

¹⁴ Voir : FP, CiI-II, 29[1] et 29[13].

¹⁵ FP, CiI-II, 29[1].

travail. Les livres et les situations sur lesquels il se penche doivent garder un certain rapport avec son goût, lui apporter un sentiment d'attraction ou à la rigueur de répulsion légère pour ne pas qu'il s'ennuie, mais il ne doit pas aller trop loin, devenir trop perspicace et commencer à travailler sur des domaines ou des questions dangereux. Ses yeux doivent rester braqués sur son objet de recherche, le prendre selon l'angle de sa spécialité, le penser à la manière dont il pourrait penser « qu'une toile n'est qu'un amas désordonné de taches de couleurs »¹⁶. Au fond, c'est l'habitude qui a mené l'érudit là où il est. Depuis son enfance, il prend plaisir à apprendre, et c'est un zèle inerte qui continue à le pousser dans la direction de la connaissance. Le domaine de spécialisation du savant est en général déterminé par ce qui lui permet de gagner son pain avant tout. Ainsi, la vérité se divise en vérité « productive » et vérité « improductive »¹⁷. La vérité improductive pourrait présenter un intérêt, mais elle occupe du temps qui aurait pu être consacré à une spécialité qui elle apporterait la possibilité d'une meilleure place dans la hiérarchie ou de meilleurs financements. Les motivations du savant rendent indifférent son domaine de recherche ; « il est même pratiquement indifférent que l'on installe sa petite machine en tel ou tel domaine de la science, et que le jeune travailleur "qui promet" se fasse bon philologue, ou expert en champignons, ou chimiste » car ses « "intérêts" véritables [...] sont habituellement tout à fait ailleurs, par exemple dans sa famille, ou dans l'argent qu'il gagne ou dans la politique »¹⁸. Nietzsche attribue à ces universitaires une « laborieuse myopie de bête rampante et bornée »¹⁹.

L'érudit peut cependant prendre un certain plaisir à son travail de connaissance. Le portrait des savants peint par le jeune Nietzsche peut s'étoffer avec quelques considérations un peu plus tardives. Le savant, devenant de plus en plus spécialiste, s'ouvre à de nouvelles structures motivationnelles :

Comment se fait-il que la connaissance [...] soit liée à un plaisir ? D'abord et surtout parce que l'on y prend conscience de sa force, donc pour la même raison que les exercices gymnastiques donnent du plaisir même sans spectateurs. Deuxièmement, parce que l'on dépasse, au cours de la recherche, d'anciennes conceptions en même temps que leurs représentants, que l'on triomphe, ou tout au moins le croit. Troisièmement, parce qu'une connaissance nouvelle, si petite qu'elle soit, nous donne le sentiment d'être très haut au-dessus de *tous* les autres, d'être les seuls à détenir la vérité sur ce point²⁰.

Le savant prend plaisir dans une sorte de compétition solipsiste. L'éclatement de la science lui permet de prendre sens, d'être *le* meilleur dans un domaine limité, de ressentir une joie de connaître liée à un sentiment de puissance. Le savant peut donc être particulièrement

¹⁶ FP, CiI-II, 29[13].

¹⁷ FP, CiI-II, 29[13].

¹⁸ PDBM, §6.

¹⁹ FP, CiI-II, 29[13].

²⁰ HTH, §252.

passionné, et ressentir beaucoup de plaisir dans ses pérégrinations. Mais il peut également s'y perdre. Le travail de connaissance ressemble à l'absorption de sucre : l'énergie est intense mais vite passée. Il lui faut parfois varier les sujets, ce qui donne lieu à un cabinet d'étrangetés qui reflète le goût de son collectionneur.

Une telle entreprise est pernicieuse. Les érudits n'héritent pas pour leur personne du plaisir qu'ils prennent à chercher²¹. Les retombées de leur activité sur leur propre vie sont tout à fait négligeables : ils n'en ressortent pas en hommes meilleurs, ils n'impressionnent personne en dehors de leur domaine réduit. « Les savants croient certes qu'on ne saurait donner assez de soi à la science : pour ce qui est de la science, c'est vrai, mais pour ce qui est de soi, on donne souvent beaucoup trop »²². Selon leur perspective, leur activité est d'un profond intérêt et ouvre sans cesse de nouvelles portes à la connaissance. De l'extérieur, ils semblent saugrenus, difformes, et complètement déconnectés de la réalité.

Le savant, qui sera qualifié ailleurs d'ouvrier, pour le renvoyer sur la dépossession de la finalité de son travail, se voit comparé à l'agriculteur : « Peut-être estime-t-on à son juste prix la grande masse des savants en les considérant d'abord comme des agriculteurs : à la tête de leur petit lopin familial, ils s'affairent du matin au soir à cultiver leur champ, à pousser la charrue, à commander leurs bœufs »²³. Nietzsche insiste ici sur la dimension abrutissante de la science, son statut de distraction, de moyen pour l'homme de s'échapper à des questionnements dangereux sur la nature de son activité et sa nature elle-même : « La science comme moyen de s'étourdir : connaissez-vous cela ?... »²⁴. Les savants « ne redoutent qu'une chose : *reprendre conscience...* »²⁵.

Le philosophe comme historien de la pensée, philologue

Nous le voyons, l'universitaire ne brille pas aux yeux de Nietzsche, il ne se distingue pas du reste des hommes, il incarne seulement une disposition particulière de ceux-ci. Mais quel rapport avec le philosophe ? Le problème commence avec la réponse à cette question : le philosophe est devenu un savant parmi les savants²⁶. Rien ne le distingue plus de ses collègues académiciens. « Quelle influence la philosophie a-t-elle maintenant exercée *sur les*

²¹ « Regardez simplement avec quoi un homme de science met à mort sa propre vie : qu'est-ce que l'emploi de la particule grecque *α* à faire avec le sens de la vie ? »(FP, CiIII-IV, 3[63]).

²² FP, CiI-II, 29[204]. Voir également FP, CiIII-IV, 5[90] : « Les réflexes qu'ont hérités les philologues d'aujourd'hui : une certaine stérilité s'est avouée dans les vues fondamentales; car elles font avancer la science, mais non les philologues »(FP, CiIII-IV, 5[90]).

²³ FP, CiI-II, 28[1]. Voir également : PDBM, §206.

²⁴ GM, §23.

²⁵ Ibid.

²⁶ FP, CiIII-IV, 32[75].

philosophes? - Ils vivent comme tous les autres savants [...] »²⁷. Nietzsche semble indiquer que le philosophe doit différer des autres hommes de science. Quelle conception de la philosophie se cache derrière une telle idée ?

L'activité du savant philosophe repose sur un travail de nature historique. Les professionnels de la philosophie sont des « penseurs à propos, historiens de ce qui a été pensé, de ceux qui ont pensé »²⁸. Peut-être, mais la clarification de problématiques philosophiques n'est-elle pas indispensable à l'héritage de l'œuvre des grands penseurs ? Nietzsche lui-même ne reconnaît-il pas une utilité à ces travailleurs²⁹ ? Certes. Cependant, la situation comprend le risque que l'activité devienne un but en soi, que la philosophie devienne une pure discipline historique, un héritage de la pensée pour la pensée dont les sources s'oublient.

La philosophie doit être pour Nietzsche un moyen de s'affecter³⁰ et d'affecter les autres, de se confronter à des questions difficiles et à de grands penseurs ou peuples pour grandir face à eux. Citant Diogène, il avance contre l'universitaire : « Qu'a-t-il de si grand à montrer ? Il y a si longtemps qu'il s'adonne à la philosophie et il n'a encore *affligé* personne »³¹. La philosophie n'est pas devenue une discipline historique dans l'œil de Nietzsche par ses seuls centres d'intérêt, mais par la distance que ses praticiens ont pris par rapport à elle : la philosophie ne les *afflige* jamais. L'impossibilité de l'historien, de l'érudit, du savant, du philologue, du philosophe universitaire, à accéder au cœur battant de la pensée, à se laisser affecter par ses dangers, se trahit par la forme et la nature de leurs productions. Celles-ci ne gardent précisément pas de marque, elles ne permettent pas de faire reconnaître leur signataire :

Lire des livres qui pourraient être écrits par de multiples auteurs : ils trahissent le plus clairement les habitudes intellectuelles du type de savant d'une époque, ils sont « impersonnels »³².

La distance que prend l'auteur avec son sujet, qui passe par une sempiternelle méthode critique, neutralise l'homme dans la production savante. Le contraire est vu comme un défaut,

²⁷ FP, CiI-II, 30[18].

²⁸ FP, HTHI, 18[23]. Nietzsche est en cela fidèle à son maître Schopenhauer : « le philosophe livresque est au penseur par soi-même, ce qu'est un historien à un témoin oculaire : ce dernier parle d'après son appréhension directe des choses [...]. Le philosophe livresque rapporte ce que l'un a dit, ce que l'autre pense, l'objection d'un troisième, etc. Il compare tout, pèse tout soigneusement, critique tout, et cherche à atteindre la vérité des choses ; ce en quoi il ressemble complètement à l'historien critique. Par exemple, il fera des recherches pour savoir si à une époque, pour un moment, Leibniz a été spinoziste, et ainsi de suite [...]. On pourrait s'étonner de la peine considérable que se donne un homme de ce genre»(Schopenhauer, *Parerga & Paralipomena, tome II*, Penser par soi-même, p. 804).

²⁹ Voir : PDBM, §211.

³⁰ Voir : FP, Au, 6[65].

³¹ CIII, §8, p. 95. Voir également : « Oui, c'est bien ce qu'il faudrait écrire sur la tombe de la philosophie universitaire : "Elle n'a affligé personne". Mais c'est certes un éloge qui convient mieux à une vieille femme qu'à une déesse de la vérité »(*Ibid.*).

³² FP, XIII, 11[412].

un manque de rigueur, voire une honte. Pour bien comprendre un objet, il est nécessaire de ne pas se projeter en lui, de ne pas le tacher. Cependant, ce faisant, l'objet est tout de même corrompu, le regard glacé du savant le fige, il perd sa consistance naturelle.

L'incapacité du penseur à penser réellement lui-même, c'est-à-dire à « vivre les grands problèmes dans son corps et son âme »³³, amène le philosophe historien non seulement à arrêter de penser, mais aussi à censurer la pensée, car « la plupart des historiens sont inférieurs à leur objet »³⁴. Comment un savant peut-il voir certaines choses dont il ne conçoit même pas l'existence, qu'il n'a pas expérimentées auparavant ? Nietzsche suspecte l'historien de projeter sa propre image, sa propre médiocrité, sur son objet de recherche, qui peut être un peuple ou une personnalité plus noble dont la psychologie lui échappe. Comme par exemple les Hellènes, considérés par Nietzsche comme la plus grande civilisation ayant existé jusqu'ici, la plus tragique, celle qui comprenait au mieux la vie tout en l'affirmant avec le plus grand « oui ».

Cette incapacité à voir le relief d'un auteur, à censurer ce qu'il est par ce qu'il dit, se traduit dans la nature des travaux produits par les savants. En effet, les philosophes qu'ils étudient étant considérés sur un pied d'égalité, tous rangés dans cette catégorie beaucoup trop vague qu'on appelle "philosophie", tous articulés les uns aux autres dans "l'histoire de la philosophie", les savants peuvent s'adonner à la comparaison des penseurs entre eux, aux rapprochements de leurs diverses pensées, en ne tenant compte que du point de vue formel : « Il y a des "et" encore pires ; j'ai entendu de mes propres oreilles, il est vrai seulement parmi des professeurs d'université : "Schopenhauer et Hartmann" »³⁵. Les historiens de la philosophie comparent l'incomparable, se servent de personnalités n'ayant absolument rien à voir les unes avec les autres, et utilisent leur méthode illégitime pour arriver à leur contenu propre ; la raison peut tout comparer. Ils lissent ainsi toute la tension, toute la différence vitale qu'il est possible d'observer entre différents auteurs. L'innocent "et", dans les travaux philosophiques, est déjà un geste dangereux et destructeur. "Nietzsche et", n'est qu'exceptionnellement autre chose qu'un arrêt de mort philosophique.

Ce qui compte pour Nietzsche, bien plus que les systèmes philosophiques et les tentatives formelles pour répondre à des questions millénaires, ce sont les philosophes eux-mêmes. Un

³³ FP, XII, 5[29].

³⁴ FP, CiIII-IV, 29[96].

³⁵ CrI, Flâneries inactuelles, §16. Voir également : « à mes yeux se trouve déconsidéré quiconque s'avise de citer ce nom en même temps que celui de Schopenhauer »(FP, XIII, 11[101]). Cioran tend à faire le même type de distinctions avec Nietzsche : « Heidegger, un prof à côté de Nietzsche et Hölderlin ! [...] Ce genre de rapprochements, cette confusion des valeurs me mettent hors de moi »(Cioran, *Cahiers*, p. 498).

système dépassé ne reste pas intéressant parce qu'il nous permet de mieux comprendre les systèmes qui lui répondent. Un système dépassé garde son intérêt parce qu'il garde la personnalité du philosophe : « c'est là [...] ce qui est à jamais irréfutable »³⁶. Le système est la trace laissée par un philosophe, l'homme qui a vécu. Nietzsche s'oppose sur ce point à une philosophie qui s'adresserait à l'auditoire universel³⁷, auditoire des philosophes qui se livrent bataille à travers les siècles et les continents. Le philosophe allemand considère les philosophes comme des tentatives humaines d'exister qui se présentent les unes aux autres, et dont il est impossible de rendre compte seulement à travers l'habileté du philosophe à tisser sa pensée³⁸.

Nietzsche refuse donc l'accès à la philosophie aux historiens de la philosophie. Ceux-ci sont trop happés par la scientificité que pour apprécier la tentative vitale du philosophe, laissée sous forme de fossile dans ses textes. Il en découle que :

[...] d'une manière générale il ne me semble pas tellement important, comme on le pense à présent, d'examiner exactement à fond et de mettre exactement en lumière, pour n'importe quel philosophe, ce qu'il a ou n'a pas proprement enseigné, au sens le plus strict du mot; une telle connaissance n'est en tout cas pas adaptée à des hommes qui sont en quête d'une philosophie pour leur vie et non pas d'un nouveau savoir érudit pour leur mémoire³⁹.

Et que :

L'histoire érudite du passé n'a jamais été l'affaire d'un vrai philosophe, ni en Inde, ni en Grèce ; et un professeur de philosophie, s'il s'occupe d'un tel travail, doit se satisfaire qu'on dise de lui dans le meilleur des cas : « C'est un bon philologue, un bon spécialiste des anciens, un bon linguiste, un bon historien » - mais jamais : « C'est un philosophe »⁴⁰.

Loin de correspondre à l'image du philosophe danseur au pas léger, l'érudit, inerte, sa tête de plus en plus lourde de savoir, coule encore et toujours plus profond⁴¹. Le spécialiste ne peut pas être philosophe, il est limité à un point de vue savant, il n'a pas accès à la grandeur d'âme qui correspond à un philosophe, il ne croit même plus à la grandeur d'âme⁴².

Evidemment, tous les savants ne sont pas de purs historiens de la philosophie. Mais s'adonner à une reprise de philosophies plutôt qu'à leur pure histoire ne suffit toujours pas pour Nietzsche. Reprendre une philosophie, l'opposer à une autre, voire lui ajouter un petit peu de poivre ou de sel, quelques pensées supplémentaires, cela s'est toujours fait. Nietzsche

³⁶ PTG, Avant-propos, p. 11.

³⁷ Voir : Perelman, 1958, §7, L'auditoire universel.

³⁸ « Un homme vivant il y a quelques milliers d'années pouvait être tout aussi sage que celui qui s'appuie sur ces 2000 ans d'histoire »(FP, CiIII-IV, 29[39]). Contrairement à la connaissance, l'*ethos* ne progresse pas, il essaie de nouvelles possibilités en fonction de son sol.

³⁹ FP, CiIII-IV, 34[13]. Ce fragment est à mettre en parallèle avec : Schopenhauer, *Parerga & Paralipomena*, Penser par soi-même.

⁴⁰ CiIII, §8, p. 87.

⁴¹ Contre ce mode de vie, Nietzsche propose un régime : « Il faut aller quarante semaines au désert : et maigrir »(FP, NT, 5[85]).

⁴² Voir : FP, X, 26[342].

taxe de tels savants de « philosophes-colporteurs »⁴³ qui « construisent une philosophie non pas à partir de leur vie, mais à partir de collections d'arguments à l'appui de certaines thèses »⁴⁴. Pour l'auteur de *Zarathoustra*, hériter seulement de la pensée d'un philosophe équivaut à une certaine superficialité, à l'image d'un médecin qui confondrait la maladie avec le symptôme. Le colporteur, le désosseur de systèmes, le cuisinier de la pensée, n'est pas moins historien qu'un autre d'un point de vue nietzschéen. La condition pour philosopher, c'est avant tout de *vivre*.

L'université, lieu de dressage et d'élevage des philosophes

Le vieillard se mit à rire : « Comment ? Vous craignez que le philosophe vous empêche de philosopher ? Voilà qui peut arriver, et vous ne l'avez pas encore éprouvé ? N'en avez-vous donc pas fait l'expérience dans votre Université ? Vous suivez pourtant les cours de philosophie ? »⁴⁵.

Nous avons exposé plus haut la pensée de Nietzsche à propos de la figure du philosophe-savant. Mais la critique de cette figure n'est que mineure dans sa critique de la philosophie institutionnelle. En effet, comme fétiche isolé, l'histoire de la philosophie serait un mal mineur⁴⁶. Cependant, elle est aussi formatrice de la nouvelle génération des philosophes. Dès lors, les problématiques liées au philosophe comme savant s'intensifient : des âmes habitées par un désir de questionnement philosophique, relativement innocentes, vont buter contre un philosopher paralysant. L'université est le lieu où règne la plus grande violence envers toute forme de philosophie étrangère à la sienne. Elle est le lieu où se rencontre le plus grand désir de philosophie et la plus grande froideur de la pensée.

De fait, Nietzsche souligne le heurt de l'âme métaphysique couleur arc-en-ciel de l'adolescent⁴⁷, en pleine période d'émerveillement philosophique, par la manière dont cette énergie est dressée vers une « culture historique »⁴⁸. A l'instar de l'étudiant en histoire, qui est plongé dans une gigantesque quantité d'informations sur des peuples et les traversent comme un torrent⁴⁹, le jeune étudiant est confronté à la quasi-intégralité des penseurs majeurs de la philosophie en moins de trois ans. La capacité la plus à même de se développer, dans ces conditions, est la mémoire. L'élève, attaché par l'oreille à la bouche du professeur⁵⁰, note passivement les informations qui lui parviennent, sans qu'il ait à s'y confronter. Il lui suffit d'écouter et de répéter. Le professeur, quant à lui, peut dire ce qu'il veut, à qui veut

⁴³ FP, XIII, 9[64].

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ AEA, p. 94.

⁴⁶ Voir: FP, CiIII-IV, 3[3].

⁴⁷ AEA, p. 158.

⁴⁸ AEA, p. 158

⁴⁹ FP, CiI-II, 29[56].

⁵⁰ AEA, p. 156.

l'entendre. Ainsi, l'élève et le maître jouissent de leur double autonomie, ils ne sont liés que pendant deux à quatre heures par jour, cinq fois par semaine : c'est la « liberté académique »⁵¹. Mais l'élève n'étant pas encore un individu éduqué au véritable étonnement philosophique, privé qu'il est de tout appui artistique ou de modèle, et le professeur n'étant pas un véritable philosophe, mais seulement un historien et/ou un fétichiste de son domaine, rien n'en sort philosophiquement parlant⁵².

Dès lors, la fougue de la jeunesse, privée d'un moyen de se surpasser, dégénère. L'élève-philosophe en crise devient une accusation contre le système qui l'a amené à sa perte. Nietzsche décrit avec grande éloquence ce jeune philosophe en crise :

Il sent qu'il ne peut pas se conduire lui-même, se porter à lui-même secours : alors, pauvre d'espérance, il se plonge dans le monde du jour et du travail quotidien : l'affairement le plus *trivial* l'entoure, ses membres retombent épuisés. Soudain il se redresse : il sent que la force n'est pas encore paralysée qui le maintient en haut. Des décisions fières et nobles se forment et croissent en lui. Il s'effraie à l'idée de se noyer si tôt dans une spécialisation si étroite et si mesquine ; et il cherche des appuis et des tuteurs pour n'être pas emporté dans cette voie. En vain ! ces appuis cèdent ; car il s'est trompé, il s'accrochait à un roseau. Dans un état de vide inconsolable il voit des plans s'évanouir en fumée : son état est affreux et indigne ; il varie entre une activité fiévreuse et un relâchement mélancolique. Alors il est fatigué, paresseux, apeuré devant le travail, effrayé de tout ce qui est grand et plein de haine contre lui-même. Il dissèque ses facultés et croit y voir des abîmes creux ou remplis de chaos. Puis du sommet de cette connaissance de soi que son rêve a inventée, il retombe dans un scepticisme ironique. Il dépouille ses combats de leur importance et se sent prêt pour tout ce qui sera vraiment utile, même si c'est bas. Il cherche maintenant sa consolation dans une activité précipitée et incessante pour se dérober par là à soi-même. Ainsi son indécision et l'absence d'un guide vers la culture le poussent d'une manière d'être à une autre : doute, envol, misère de vivre, espoir, abatement, tout cela le mène en tous sens pour signifier que toutes les étoiles sont éteintes sur lesquelles il pourrait régler la course de son navire⁵³.

La "liberté académique" conduit vers deux pôles : soit vers celui de l'autodestruction de la nature philosophique, soit vers celui de la spécialisation, pour les personnalités qui s'adaptent mieux que notre jeune étudiant désœuvré à l'état de la philosophie. La spécialisation convient bien à certaines natures, qui constituent le renouvellement du corps académique, et la répétition de son histoire. Le spécialiste est toujours une victoire de l'université : elle a au moins sélectionné un bon profil savant, ou, dans le pire des cas, transformé des passions fougueuses en volonté acharnée de connaissances précises, celles-ci s'ajoutant comme des briques à l'immense édifice de la philosophie, qui s'amoncelle d'autant plus rapidement que l'université désire améliorer sa compétitivité.

La sélection de tels futurs spécialistes érudits est lubrifiée par l'examen. L'utilisation de l'examen permet de sanctionner des connaissances ou des compétences spécifiques. Dans la

⁵¹ AEA, p.156.

⁵² « Le philosophe a *deux côtés* : il tourne l'un vers les hommes, tandis que l'autre, par où il est philosophe pour lui-même, nous reste caché. Nous considérons d'abord la relation du philosophe avec les autres hommes. Résultat pour notre temps : il ne ressort rien de cette relation. Pourquoi donc? *Ils ne sont pas philosophes pour eux-mêmes* »(FP, CiI-II, 29[213]).

⁵³ AEA, pp. 160-161.

faculté de philosophie, il s'agit en général de la vérification d'une forme d'érudition ou d'une capacité de critique argumentative, consistant à produire un texte dûment sourcé et construit ou à une restitution orale sur des questions relatives à une matière prédéterminée. Cependant, ce processus amène, de manière consciente ou non, à un élevage, à une sélection. Non pas une sélection selon la capacité de l'élève à la philosophie, mais sur sa correspondance à l'idéal de l'examineur. Si l'énergie enfantine du jeune philosophe doit être mâtée pour être transformée en culture historique, cela est mis en place, notamment, par la présence d'examens de philosophie :

[...] à la place de l'interprétation profonde de problèmes éternellement semblables se sont introduits des examens et des questions historiques, et même philologiques : ce qu'a pensé ou non tel ou tel philosophe, si on peut lui attribuer avec raison tel ou tel écrit ou si telle ou telle leçon mérite d'être retenue. Voilà à quel traitement neutre de la philosophie nos étudiants sont maintenant poussés dans les séminaires philosophiques de nos universités ; c'est pourquoi j'ai depuis longtemps pris l'habitude de considérer cette science comme une branche de la philologie et d'apprécier ses tenants selon leur qualité, bonne ou mauvaise, de philologues. Il va de soi que par-là la philosophie elle-même est bannie de l'Université : et notre première question sur la valeur des universités au regard de la culture a reçu une réponse⁵⁴.

Dès lors que la finalité de l'apprentissage, ce qui est désigné comme l'objectif d'un cours, se trouve être un questionnement de nature historique, les facultés de l'élève inculte et souple vont se diriger vers cette manière d'approcher la pensée, ou périr. L'examen, d'un côté, force l'angle d'approche, oblige à se diriger dans un sens et pas dans un autre. D'un autre côté, il permet au maître de garder le pouvoir, de sélectionner le futur rentier de la philosophie en fonction de sa propre image, de sa propre manière de faire, qui est bien éloignée de la pratique désirée par Nietzsche :

[...] à l'occasion de leurs examens de philosophie les étudiants doivent se martyriser pour imprimer dans leurs pauvres cervelles les idées les plus folles et les plus saugrenues de l'esprit humain, en même temps que les plus grandes et les plus abstruses. *L'unique critique possible d'une philosophie, et la seule aussi qui prouve quelque chose, c'est-à-dire qui consiste à essayer si l'on peut vivre selon elle, n'a jamais été enseignée dans les universités** : on n'y a toujours enseigné que les critiques des mots par les mots. Et maintenant que l'on s'imagine une tête juvénile, sans grande expérience de la vie, où sont enfermés pêle-mêle cinquante systèmes réduits en formules et cinquante critiques de ceux-ci – quel désordre, quelle barbarie, quelle dérision à l'endroit de toute éducation à la philosophie ! En fait, tout le monde s'accorde à dire que l'on ne prépare nullement à la philosophie, mais à un examen de philosophie [...] »⁵⁵.

Ainsi, la boucle est bouclée : l'enseignement de la philosophie mène à l'examen, qui constitue une manière distante d'aborder la philosophie, et le bien-fondé du système universitaire se trouve à l'abri de tout questionnement philosophique. La possibilité d'une autre philosophie est balayée, et ce coup de balai est lui-même masqué par une évidence : les résultats de l'examen. Les pensées présentées à l'étudiant ne sont pas distinguées entre elles, entre grandes pensées et petites pensées⁵⁶. Tout se vaut devant le regard froid du scientifique,

⁵⁴ AEA, p. 159.

⁵⁵ CIII, pp. 87-88.

⁵⁶ « Pour la science, il n'y a ni grand ni petit »(FP, CiI-II, 19[33]).

devant son âme-miroir leibnizienne⁵⁷. Pour vivre d'une spécialité, il suffit d'un petit morceau de connaissance quelconque, nul besoin de savoir s'il est possible de vivre selon cette connaissance, si elle est noble ou non, si par elle il est possible d'atteindre un état plus élevé. Et, le fut-elle, cela ne change rien à l'ensemble par rapport auquel elle est accident. L'inerte passion du mode de vie universitaire empêche tout changement substantiel de trajectoire, toute déviation du mode de vie, *sauf en apparence*.

Au final, le point de fuite du problème se situe au niveau du manque voire de l'absence d'éducateurs dans l'université. Le philosophe académique, comme nous l'avons vu, est savant, philologue, historien, spécialiste, mais jamais simplement philosophe, autrement dit, il n'a pas été éduqué lui-même : « Il n'y a plus d'éducateurs; on n'achète jamais sous ce nom que des gens qui ne sont pas éduqués eux-mêmes. — Il y a des professeurs, mais pas d'éducateurs, des palefreniers, mais pas de cavaliers »⁵⁸. Le professeur ne peut pas être un maître pour l'élève, il est un savant chargé d'un devoir d'enseignement juxtaposé, pour lequel il peut prendre un plaisir à part, posséder une motivation à part. Pour l'élève, le professeur reste un objet de curiosité plus qu'un modèle. Sauf exception, où un élève tomberait par hasard amoureux de la même bizarrerie que son professeur, ils se tiennent à distance l'un de l'autre, et respectent leur engagement bouche-oreille.

Réveiller la philosophie de son sommeil dogmatique

La philosophie pratiquée dans les institutions universitaires n'est pas, pour Nietzsche, de la philosophie. Bien au contraire, elle lui est même nocive, elle fait tout pour la censurer et empêcher de nouveaux philosophes de voir le jour. Le moyen de la philosophie s'est confondu avec son but, la philosophie s'est perdue, s'est endormie dans son cocon. Ainsi, Nietzsche ne prône pas une réforme, mais une véritable destruction de l'université :

Laissez donc croître les philosophes à l'état sauvage, refusez-leur toute perspective d'emploi et d'embrigadement dans les professions civiles, ne les chatouillez plus avec des traitements, mieux encore : persécutez-les, regardez-les avec défaveur - vous verrez des miracles !⁵⁹

Il s'agit pour lui de réactiver la dimension vitale de la pensée, sa nécessité, son urgence, son rapport inaliénable avec la pratique : car toute philosophie est une pratique, qu'elle prenne celle-ci comme objet de critique ou non. La critique nietzschéenne que nous avons exposée contient en filigrane une nouvelle manière de philosopher, ou plutôt une manière particulièrement ancienne de faire : après tout, la professionnalisation de la philosophie n'a

⁵⁷ « L'âme miroir, qui se fait toujours lisse, ne sait plus affirmer, ne sait plus nier ; il ne commande pas, il ne détruit pas non plus »(PDBM, §207).

⁵⁸ FP, HTHI, 19[61].

⁵⁹ CIII, §8, p. 91.

réellement commencé qu'avec l'université, et ne s'est accélérée que depuis trois siècles⁶⁰. La vie du philosophe, la philosophie au jour le jour, est peut être aussi le philosophe légitime, celui qui finira par revenir sur son trône. Le retour du philosophe qui ne se rend plus compte qu'il pense car la pensée est son corps et son corps est sa pensée⁶¹, voilà le souhait du jeune Nietzsche, sa visée, son projet.

Ceci considéré, il devient étonnant de constater la profonde popularité de Nietzsche dans les publications académiques, même dans des modes de philosopher particulièrement analytiques où le débat contemporain sur son appartenance ou non au naturalisme continue à faire rage. Nous ne pouvons qu'imaginer la stupeur de Nietzsche s'il constatait une telle situation, qu'il avait déjà observée pour d'autres penseurs :

Ils croient faire honneur à une chose en la dégageant de son côté historique, *sub specie aeterni*, — quand ils en font une momie. Tout ce que les philosophes ont manié depuis des milliers d'années c'était des idées-momies, rien de réel ne sortait vivant de leurs mains. Ils tuent, ils empaillent lorsqu'ils adorent, messieurs les idolâtres des idées, — ils mettent tout en danger de mort lorsqu'ils adorent⁶².

Nietzsche demande à ses lecteurs de quitter une manière de penser pour en embrasser une autre, plus large. Plus large car elle reconnaît l'existence et la valeur de la manière scientifique de penser⁶³ : Nietzsche, philologue en son temps, l'a lui aussi vécue. Il est peut-être nécessaire d'avoir été savant un temps pour être philosophe⁶⁴. Mais pas de la manière dont les savants s'accrocheront de leurs longues griffes à cette idée : il ne s'agit pas d'acquérir des connaissances philologiques précises avant de philosopher, ou de savoir lire comme un philologue, mot à mot, avec une grosse loupe. Il s'agit bien plutôt d'avoir vécu l'état du savant, sa convoitise pour le vrai et le juste, ses motivations orientées vers des entités abstraites et excitantes, sa capacité à parvenir à un but précis grâce à des méthodes précises. Les connaissances qu'apporte l'*ethos* savant dépassent largement toute l'érudition savante.

Nous n'avons décidément pas hérité du souhait nietzschéen. Les commentateurs contemporains de Nietzsche interprètent encore les textes aujourd'hui en termes de précision, d'érudition, de rigueur, d'argumentation, de démonstrabilité. La raison s'étant émancipée de son statut d'outil communicationnel⁶⁵, de moyen de faire réitérer un mode de vie. Elle est devenue la finalité de la philosophie alors qu'elle n'en était que le passeur. Nietzsche

⁶⁰ Voir notamment à ce sujet : Hadot, 1995.

⁶¹ « Ceux-là pensent jour et nuit et ne s'en aperçoivent plus, comme les gens qui habitent, dans une forge n'entendent plus le bruit des enclumes »(FP, HTHI, 18[23]).

⁶² CrI, La « raison » dans la philosophie, §1.

⁶³ « Il ne s'agit pas d'une destruction de la science, mais de sa *domination* »(FP, CiI-II, 19[24]).

⁶⁴ Voir : EH, Inactuelles, §3.

⁶⁵ Voir : FP, CiI-II, 19[103].

dénonçait cette tendance récurrente de la raison, la falsifiabilité, à devenir le critère selon lequel les philosophes savants se repèrent. Comme l'avance Patrick Wotling,

les valeurs ascétiques, celles que promut le platonisme et qui sont encore les nôtres, quoique leur autorité subisse un effritement dans l'âge de nihilisme qui est celui de l'époque contemporaine, tendent à promouvoir l'interprétation de la réalité en termes de vérité ; elles freinent voire même interdisent, une interprétation artistique du réel comme jeu dionysiaque de formes telle que la défend Nietzsche – d'où la difficulté que rencontre la pensée nietzschéenne pour parvenir à formuler cette interprétation au sein d'un univers intellectuel fondé sur la volonté farouche d'interdire ce type de pensée⁶⁶.

Même la dynamite de Nietzsche n'a pas suffi, et ne suffit toujours pas, à philosopher autrement, à concevoir la philosophie comme une expérience de vie et non comme un rapport à la connaissance⁶⁷. Par des gestes philosophiques millénaires, la pensée de Nietzsche se voit encore et toujours rapportée à la métaphysique, historicisée, analysée, découpée en petits morceaux que s'arrachent les spécialistes aux longues dents. Ses adversaires l'ignorent en invoquant le sacro-saint relativisme philosophique, où toute interprétation se vaut tant qu'elle est argumentée, où toute position se vaut pourvu que des articles dans des revues bien cotées en découlent. L'abîme que Nietzsche créait avec sa philosophie s'est immédiatement fait remplir par des torrents boueux ; elle est devenue un marais. Il suffit de dire "je ne suis pas d'accord avec Nietzsche même si c'est un grand philosophe", "Nietzsche est un penseur de l'histoire de la philosophie dont il est possible de proposer des études comparatives" ou "chacun sa spécialité", et la douloureuse problématique du questionnement philosophique radical retourne au tapis. « Bande de lâches ramollis! »⁶⁸. La censure quant à la philosophie de Nietzsche continue à régner, elle est interdite dans le plus grand des secrets, celui du manque de probité, de courage, que Nietzsche dénonce chez les interprétateurs dilettantes du réel, ceux qui ne sont capables de voir le monde que d'une seule manière, selon une seule *perspective*, aussi riche soit la multiplicité d'objets auxquels ils appliquent leur méthode.

Dès lors, il devient capital de remettre en évidence la spécificité de la philosophie nietzschéenne. De montrer sa différence, son décalage, son irréductibilité aux gestes professionnels qui lui sont réservés. De montrer que nous n'en héritons pas des arguments, ou des conceptions métaphysiques, ou même simplement d'une critique de la métaphysique, mais bien d'une pensée nouvelle, d'une autre manière de faire, d'une nouvelle manière de vivre, d'un pouvoir transformateur de la philosophie sur le corps. Le corps non pas en tant qu'objet d'étude, mais en tant que laboratoire, en tant qu'ensemble synthétique d'expériences.

⁶⁶ Wotling, 2016, p. 64.

⁶⁷ Que cette connaissance soit à propos d'un mode de vie ou non : c'est là toute l'ambiguïté d'un philosophe comme Pierre Hadot.

⁶⁸ FP, X, 25[467].

Une philosophie somatique

« La Volonté de Puissance. Tentative d'une inversion de toutes les valeurs » — formule par laquelle s'exprime un contre-mouvement, quant au principe et à la tâche : un mouvement qui, dans un quelconque avenir prendra la relève de ce parfait nihilisme; qui cependant le présuppose, logiquement et psychologiquement, qui de toute façon ne peut que se référer à lui et ne peut procéder que de lui. Car pourquoi l'avènement du nihilisme est-il désormais nécessaire? Parce que ce sont nos valeurs elles-mêmes qui, en lui, tirent leur dernière conséquence ; parce que le nihilisme est la logique poursuivie jusqu'à son terme, de nos grandes valeurs et de nos idéaux, — parce qu'il nous faut d'abord vivre le nihilisme pour déceler ce qu'était la valeur proprement dite de ces « valeurs »... Il nous faudra, à un moment quelconque, de nouvelles valeurs ...⁶⁹

Viser le corps

Déconceptualiser Nietzsche

Le philosophe de Nietzsche est intuitionnel. Son secret est caché dans son corps. La pensée de Nietzsche ne se distingue absolument pas d'une pratique. Elle est, en même temps, théorie et pratique⁷⁰. Une manière de comprendre cette idée, c'est de dire que chaque pensée est une expérience, que l'expérience chez Nietzsche est sa pensée. Mais comment accéder à l'expérience ? Nietzsche est mort. Nous n'avons qu'un texte, rien de plus. Et quand bien même Nietzsche vivrait-il encore, la solution à ce problème ne serait toujours pas évidente.

Pourtant, échouer à mettre en évidence l'expérience de Nietzsche revient à échouer en tant qu'interprétation. Si cette expérience donne sa qualité philosophique à sa pensée, ne pas en prendre compte revient à passer Nietzsche dans un prisme déformant. Pour tenter de faire reprendre vie à l'expérience nietzschéenne, pour la réunir dans l'unicité d'un corps, il nous faut procéder à un travail sur les concepts. Mais il ne nous fait pas nous diriger vers une analyse, une mise en évidence, une définition précise de ces concepts. Au contraire, il nous faut remonter à la source, aux liens qu'entretiennent entre eux les concepts, à la manière dont ces liens montrent du doigt l'intuition nietzschéenne, la rendent indéniable, et même la décrivent. Nous voulons ramener les concepts à leur unité philosophique, nous voulons en faire les adjectifs d'une manière de philosopher. Autrement dit, notre objectif est de déconceptualiser les concepts, de les arracher à leur universalité et à leur neutralité, de les réhydrater pour en faire une soupe, une soupe de concepts ! Nous voulons les ramener à leur origine pré-langagière, inintelligible, bref, simplement au corps, à l'expérience de vie. Non pas que nous parlions d'une « chose en soi » du texte, mais bien plutôt de l'organisation instinctive de l'auteur du texte que nous travaillons, ce grâce à notre *propre* intuition :

⁶⁹ FP, XIII, 11[411].

⁷⁰ « Dangereuse distinction entre "théorique" et "pratique" [...]. Ne pas vivre avec deux poids et deux mesures!... Ne pas séparer théorie et pratique ! »(FP, XIV, 14[107]).

Les mots sont des signes sonores désignant des concepts ; mais les concepts sont des signes imagés plus ou moins déterminés désignant des sensations fréquemment récurrentes et associées, désignant des groupes de sensations. Il ne suffit pas encore d'utiliser les mêmes mots pour se comprendre mutuellement : il faut aussi utiliser les mêmes mots pour désigner le même genre d'expériences vécues intérieures, il faut enfin avoir son expérience *en commun*⁷¹.

Pour interpréter, il ne faut pas seulement parler la même langue, mais aussi appartenir à la même espèce. Le langage est moins riche que la réalité qu'il veut exprimer, et les mots n'atteignent pas toujours leur cible, particulièrement dans la situation où ce qu'ils visent à exprimer est *nouveau*. Ils peuvent même, au contraire, masquer la différence. Soyons méfiants.

Ce que n'est pas le scepticisme nietzschéen

La philosophie, chez Nietzsche, opère une césure, un retour à une autre forme. Cette forme est une forme affectée, où le philosophe lui-même occupe à nouveau une place centrale, plutôt que la cohérence ou son rapport à la tradition. Cependant, cette distinction faite, que change-t-elle en pratique ? Quelles translations, modifications, changements, s'opèrent-ils quand la philosophie devient somatique ? Comment le recentrement de la philosophie vers le corps influence-t-il ses productions ? Comment est-il toujours possible de transmettre celles-ci, d'en faire plus qu'une pure expérience mystique ?

Pour répondre à ces questions, partons du scepticisme. Le scepticisme est l'attitude philosophique la plus à même de marquer clairement une différence. Le scepticisme est l'attitude philosophique la plus brutale, celle qui doute de tout. Elle grignote, ronge jusqu'à la philosophie elle-même avec son doute. Comment cette attitude, profondément langagière, peut-elle exister dans une philosophie qui en revient au corps ?

Afin de proposer une réponse, servons-nous d'un repoussoir, celui du sceptique utilisé pour construire l'éthique de la discussion *<Diskursethik>* de Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel. L'avantage de leur sceptique est son absolue perfection : il respecte son principe de douter de tout à la lettre, de manière encore plus exigeante encore que Descartes⁷². Dès lors, n'est-il pas un sceptique exemplaire, indépassable ? Le sceptique de Nietzsche, d'une espèce « plus dangereuse et plus dure »⁷³, peut-il rivaliser avec lui ? Afin de comprendre comment il est possible de prendre une autre voie que ce scepticisme théoriquement parfait, étudions ce dernier, ce qu'il représente.

⁷¹ PDBM, §268.

⁷² Apel, 2001, pp. 65-66.

⁷³ PDBM, §209.

La théorie de l'éthique de la discussion repose sur la figure d'un sceptique théorique qui essaie au fur et à mesure de saper la construction en cours des philosophes. Ces derniers, à chaque fois, utilisent la même stratégie pour parvenir à contrer l'approche du sceptique : il s'agit de lui montrer que ses propres présuppositions le mettent en contradiction avec lui-même, et qu'il n'est donc pas crédible. Ce procédé, dont la théorisation est très ancienne⁷⁴, s'appelle la « contradiction performative » ou « autocontradiction performative »⁷⁵. Par exemple, un sceptique qui voudrait aller à l'encontre du principe de non-contradiction se verrait obligé d'utiliser des arguments reposant sur ce dernier, ce qui le réduit au silence s'il ne veut pas démontrer le principe qu'il attaque : il est alors « presque comme une plante »⁷⁶. Ce petit jeu permet de donner les bases d'une théorie de la communication rationnelle jusqu'au moment où le sceptique devient un peu trop sceptique au goût des philosophes, c'est-à-dire qu'il devient un sceptique conséquent, un sceptique qui doute même de la rationalité. À ce moment-là, le ton monte, une étonnante violence apparaît dans la bouche des philosophes. Nous pouvons lire dans *Morale et communication* :

Le fait que la stratégie développée par la pragmatique transcendantale, à propos de la fondation en raison, soit subordonnée aux objections sceptiques ne constitue pas qu'un avantage. Des arguments de cet ordre n'ont, en effet, prise sur un opposant que dans la mesure où le proposant lui fait tout simplement la grâce de s'engager dans une argumentation. Un sceptique qui anticipe le fait qu'il court le risque de tomber sous le coup de contradictions performatives dénoncera d'emblée le jeu de dupes et rejettera toute argumentation. C'est ainsi que le *sceptique conséquent* privera le pragmatiste transcendantal de tout appui solide pour ses arguments. Il prendra, par exemple, vis-à-vis de sa propre culture, l'attitude de l'ethnologue qui assiste, ébahi, à des argumentations philosophiques comme s'il s'agissait là d'un rite incompréhensible propre à une tribu singulière. C'est le type de regard que Nietzsche avait mis en pratique, et que Foucault a remis à l'honneur. Du même coup, cela modifie la situation du débat, car si le cognitiviste poursuit son propos, tout ce qu'il pourra faire sera de parler *sur* le sceptique et non plus *avec* lui. Il n'y aurait même rien d'étonnant à ce qu'il capitule et convienne qu'il n'y a rien à opposer au sceptique dès lors qu'il se met en position de « quitter le navire ». Il dirait qu'il est nécessaire, pour que l'objet de la morale ne devienne pas insensé, que la disposition à argumenter et, d'une façon générale, la disposition à justifier ses actions soient présupposées. Cela signifierait, autrement dit, qu'un élément décisionnel irréductible, échappant à l'argumentation, subsiste, justifiant par là même l'existence du mouvement volitif.

Toutefois, il me semble que le théoricien de la morale ne doit pas s'en tenir là. Un sceptique, qui, *par son seul comportement*, pourrait le déposséder de sa thématique, n'aurait certes pas le dernier mot, mais demeurerait, pour ainsi dire, performativement dans son droit – il aurait ainsi assuré sa position de manière muette et efficace.

À ce stade du débat (à condition qu'il se poursuive), on remarquera utilement que le sceptique, par son comportement, désavoue, ni plus ni moins, son appartenance à la communauté de ceux qui argumentent. Cela étant, dans la mesure où il refuse l'argumentation, il ne peut pas avoir recours à celle-ci, même de manière indirecte, pour démentir qu'il partage une forme de vie socio-culturelle, qu'il a grandi dans des contextes où s'exerçait une activité communicationnelle et qu'il y reproduit sa vie. Bref, il peut désavouer l'éthique mais non la moralité sociale propre aux relations vécues dans lesquelles il est du reste impliqué, pour ainsi dire, vingt-quatre heures sur vingt-quatre. *Autrement, il lui faudrait se réfugier dans le suicide ou dans la démence**. Il ne peut donc se soustraire à la pratique communicationnelle quotidienne dans laquelle il est constamment contraint de prendre position par « oui » ou par « non ». Dans la mesure où il

⁷⁴ Apel, 2001, p. 63.

⁷⁵ Apel, 2001, p. 72.

⁷⁶ Aristote, métaphysique, livre IV, 1006a, 6-18 ; cité dans Apel, 2001, p. 63.

reste tout *simplement* en vie, la robinsonnade muette qu'il met gravement en scène pour exprimer son retrait de l'activité communicationnelle n'accède même pas au degré de représentabilité d'une expérience fictive⁷⁷.

Et dans *La question d'une fondation ultime de la raison* :

L'être humain ne peut se dégager de cette institution qu'en le payant par la perte de la possibilité de l'identité de soi comme agent sensé, *dans le suicide, par désespoir existentiel, ou dans la perte du moi que provoque le processus pathologique d'une paranoïa autistique*^{*78}.

Quelle violence envers ce pauvre sceptique ! Le ton s'est radicalement transformé : d'un débat d'école un peu amusant et technique, le propos escalade à la démence et au suicide. Et quel étrange personnage que ce sceptique pour tenir une telle posture ! Vouloir dire non jusqu'à la mort, jusqu'à la folie ! Une telle personne existe-t-elle seulement ? Vouloir se suicider pour contredire, cela existe-t-il parmi les philosophes ? Y aurait-il un philosophe avec une telle audace ? Avançons avec certitude que *personne* ne se revendique sceptique au sens karl-otto-habermassien. Nous avons affaire à une figure *fictive*. Mais ne nous arrêtons pas là. Inversons le statut fictif de ce sceptique, essayons de lui créer un corps ; qu'est-ce qu'il veut dire ? Pourquoi s'oppose-t-il à l'éthique de la discussion ? Pourrait-il y voir quelque chose d'assez monstrueux que pour y risquer sa vie ? Le sceptique serait-il le symptôme d'un dysfonctionnement, symptôme qu'il faudrait donc interroger plutôt que d'écarter violemment, sans recours, sans discussion ?

Imaginons une tentative. Tentative de créer un sceptique en chair et en os qui s'oppose à l'éthique de la discussion. Un sceptique qui ne puisse pas, même face à la folie et la mort, reculer devant son rejet.

Vers un scepticisme plus dur

Le scepticisme est en général une posture théorique. On pourrait cependant nous objecter qu'il existe des sceptiques avec un petit cœur qui bat, comme Descartes. Cependant, pour Nietzsche, « *Descartes n'est pas [...] suffisamment radical.* »⁷⁹. Il va même jusqu'à soutenir que « *Descartes était superficiel* »⁸⁰. Nietzsche semble exiger du sceptique plus que sa simple existence en chair et en os. Qu'est-ce qu'un doute véritablement vivant ? Faudrait-il que la chair elle-même se fasse doute ? Mais douter plus loin que Descartes, n'est-ce pas là

⁷⁷ Habermas, 1983, pp. 120-121.

⁷⁸ Apel, 1981, p. 925.

⁷⁹ FP, XI, 40[10]. Pour Nietzsche, le « je » est déjà de trop : seule la formule « ça pense » (PDBM, §17) est suffisamment sceptique.

⁸⁰ PDBM, § 191.

justement, comme l'avancent les théoriciens de l'éthique de la discussion, basculer dans la folie ? Existe-t-il de tels sceptiques ? Oui, et Nietzsche en est un exemple⁸¹.

Le scepticisme est âprement critiqué par Nietzsche. En effet, Nietzsche parle du « berçant pavot du scepticisme »⁸², avance : « quant à nous, nous ne sommes pas sceptiques »⁸³, « je suis loin, d'autre part, de vouloir me précipiter dans l'abîme de l'arbitraire qui est celui du scepticisme »⁸⁴, ou encore « qui va trop loin finit par s'endormir de fatigue même sur de la neige : comme le sceptique »⁸⁵. Cependant, à l'inverse, il en fait aussi l'éloge : « un esprit qui veut quelque chose de grand, qui veut aussi les moyens à cet effet, est nécessairement sceptique »⁸⁶, « la première nécessité est celle d'un scepticisme absolu à l'égard de tous les concepts traditionnels »⁸⁷, « nous sommes des sceptiques »⁸⁸, « les grands esprits sont des sceptiques. Zarathoustra est un sceptique. La force, la *liberté* issue de la puissance et du surplus de puissance de l'esprit *se prouve* par le scepticisme »⁸⁹. Nous serions à première vue tentés d'en faire appel à une nouvelle contradiction nietzschéenne, ou encore à une évolution de sa pensée. Mais est-ce réellement le cas ? Ne pourrait-il pas s'agir d'une utilisation polysémique de concept ?

Au même concept, plusieurs sens. Mais pourquoi cette confusion ? Nous pourrions peut-être attribuer à Nietzsche une volonté de mise en tension. Dès lors, nous pouvons peut-être avancer que le sceptique habituel n'est pas assez sceptique. Peut-être serait-ce ce manque de force des sceptiques qui ferait leur démise aux yeux de Nietzsche, qui voudrait alors remplacer le sens de leurs concepts pour l'amener plus loin.

Dans un tel ordre d'idée, Nietzsche avance l'idée d'être « sceptique à l'égard des sceptiques »⁹⁰. Mais comment un scepticisme par rapport au scepticisme peut-il être possible ? N'est-ce pas circulaire et paradoxal ? Ne s'agit-il pas d'aller en arrière, et de reculer, d'être moins radical dans son scepticisme ? Ces reproches sont tout à fait fondés si nous suivons la procédure du sceptique théorique et que nous l'appliquons aveuglément. D'un point de vue purement logique, peut-être Nietzsche a-t-il tort ici. Cependant, une telle manière

⁸¹ Notons que Cioran aussi se qualifie parfaitement pour ce rôle : « Le scepticisme est presque le point central de mes interrogations. Qui voudrait écrire quelque chose de correct sur moi devrait analyser la fonction qu'il a remplie dans l'ensemble de mes préoccupations et de mes hantises » (Cioran, *Cahiers*, p. 866).

⁸² PDBM, §208.

⁸³ FP, XI, 35[43].

⁸⁴ FP, XI, 35[36].

⁸⁵ FP, IX, 12[1], §106.

⁸⁶ FP, XIII, 11[48].

⁸⁷ FP, IX, 34[195].

⁸⁸ FP, Au, 6[442].

⁸⁹ An, §54. Voir également : FP, XIII, 11[48].

⁹⁰ FP, XI, 40[40].

d'interroger ne serait pas assez radicale pour lui. Et c'est là le grand tour de force nietzschéen. Il faut pouvoir dépasser le point de vue sceptique, il faut *changer de perspective*. A quoi bon cette radicalité logique du sceptique, cette radicalité à remettre en question, à tout détruire ? Comment peut-on imaginer un homme qui veuille délibérément saper absolument toute croyance ? Autrement dit, « comment le scepticisme est-il possible? »⁹¹.

Nietzsche répond à cette question assez simplement : le scepticisme est causé par une absence de croyance à la croyance. Le sceptique ne croit pas à la félicité de la croyance, il n'y voit pas son salut. Il voit dans la croyance une illusion, un manque de logique. Et il a parfaitement raison. Si ce n'est que cette croyance à l'insuffisance de la croyance est... une croyance. Ainsi, le dernier geste du sceptique rigoureux sera de saper son scepticisme lui-même. Mais il ne lui reste alors rien : « ce qui prouve que la croyance en la logique et la croyance tout court sont nécessaires à la vie »⁹²: *quod erat demonstrandum*.

Mais est-ce si simple ? Cette déduction, aussi correcte soit-elle logiquement, est une impasse. Elle ne dit rien, elle ne change rien et ne fait de nouveau pas appel à une véritable expérience. Elle ne fait que pousser la logique du sceptique jusqu'à son terme, l'amenant à un paradoxe logique. Cette situation ouvre à une question intéressante : y a-t-il un sceptique qui fasse chair cette logique de négation du scepticisme par lui-même ? Ce phénomène s'est-il déjà produit dans un homme ? Le rejet du scepticisme opéré ici par Nietzsche ouvre la possibilité d'une nouvelle forme d'argument : l'argument expérimental, somatique. Il s'agirait non pas de repérer une cohérence logique désincarnée, mais d'observer comment le paradoxe du scepticisme peut s'incarner. En d'autres termes, ne considérons pas que nous sommes face à un problème de construction logique. Considérons plutôt que nous sommes face à une possible expérience, dont il est possible de trouver des exemples concrets. Comment le scepticisme peut-il devenir un véritable problème, c'est-à-dire un problème qui permet au philosophe d'être affligé par lui ?

Le langage comme obstacle au scepticisme

En exprimant un scepticisme à l'envers du doute lui-même, Nietzsche se retrouve dans une position problématique. Il se retrouve d'emblée jeté dans une langue, qui fonctionne avec certaines règles. Et il semble vouloir les outrepasser. Mais, comme le disait Habermas, y compris à propos de Nietzsche, cette position risque de conduire au mutisme. Ignorer les règles basiques du langage, par exemple le principe de non-contradiction, c'est renoncer au

⁹¹ FP, CiI-II, 29[8]

⁹² *Ibid.*

fait de pouvoir s'exprimer à d'autres que soi, au fait de partager avec clarté et certitude sa propre expérience. Mais peut-être que l'insistance de Nietzsche sur ce point nous indique qu'un danger encore plus grand se profile derrière cette idée, et que prendre ce risque nous est nécessaire. D'autant plus qu'il n'a pas eu besoin d'Habermas pour réaliser le caractère paradoxal de sa position : « la pensée rationnelle est une interprétation selon un schéma que nous ne pouvons pas rejeter »⁹³.

La position de Nietzsche par rapport au langage n'est pas naïve. Elle s'inscrit dans une démarche d'interrogation généalogique. Aux origines de la langue se trouvent les mots. L'homme, pour être capable de répondre à ses besoins primaires, crée des concepts. Ces concepts sont une simplification du réel qui consiste à « identifier le non-identique, le similaire »⁹⁴. Cette simplification du réel permet de rendre le monde plus communicable, plus stable, et de s'y épanouir plus facilement. Les mots sont un fabuleux outil pour la survie et même le confort de l'homme.

La raison est la continuation logique de la capacité à nommer. Après avoir rendu les objets du monde communicables, l'intelligence humaine produit des associations de concepts complexes pour augmenter son emprise sur le réel. Mais cette efficacité devient dangereuse : le sens commun étant pragmatiste, la raison, profondément efficace, gagne du pouvoir. Elle se passionne pour sa propre capacité à tirer du monde des connaissances⁹⁵, et finit par oublier que « chaque mot est un préjugé »⁹⁶. Enivrée par sa réussite, elle finit par croire aux concepts en tant que réalités. Commence alors la philosophie.

Le geste philosophique est celui de « l'individu qui veut tenir par lui-même »⁹⁷. Il désire s'émanciper du réel, et utilise les mots comme critère pour le réel. C'est l'apparition de l'essence et des Idées. Au final, le philosophe radicalise le sens commun, le « préjugé du peuple »⁹⁸, en donnant une réalité aux mots. Mais cela donne lieu à des contradictions avec le réel, car le réel n'est pas aussi plat que les concepts. La philosophie projette « des dysharmonies et des problèmes dans les choses »⁹⁹.

Dans la foulée apparaît la « métaphysique optimiste de la logique »¹⁰⁰. La philosophie entreprend de solutionner les problèmes du réel, en oubliant que l'outil utilisé à cette fin, le

⁹³ FP, XII, 5[22].

⁹⁴ FP, NT, 19[236].

⁹⁵ FP, CiI-II, 19[103].

⁹⁶ HTHII, Le voyageur et son ombre, §55.

⁹⁷ FP, CIII et IV, 6[7]

⁹⁸ PDBM, §17.

⁹⁹ FP, XII, 5[22].

¹⁰⁰ FP, CI et II, 19[103]

langage, en est également la source. Cet oubli lui fait prendre comme repère non plus le réel, comme c'était le cas des premiers mots, mais les concepts eux-mêmes. Cependant, ces concepts n'ayant que des simplifications de la réalité, celle-ci se retrouve niée comme impure. C'est dans ce mouvement que la métaphysique « instille partout le poison et le mensonge »¹⁰¹. La philosophie devient un combat contre le réel, qui est héraclitéen, imparfait, désordonné. Plutôt que de se faire outil pour l'affirmation de la vie, le concept devient un référent moral allant à son encontre.

En somme, la philosophie, généalogiquement, prend ses racines dans plusieurs réalités. Tout d'abord, un « instinct de peur »¹⁰², une volonté d'organiser le réel pour que l'homme puisse s'y repérer adéquatement. Ensuite, un « instinct eudémoniste »¹⁰³, car la création de concept est également soutenue par une volonté d'organiser le réel pour mieux l'exploiter, le dominer. Enfin, une « secrète volonté de mort »¹⁰⁴, car la raison se débat contre ses propres créations, et finit par s'empoisonner aveuglément.

C'est ce que le sceptique met à jour. Dès lors, explorer la philosophie à partir de l'angle de la raison devient une fausse piste. Non parce qu'elle est auto-contradictoire, mais parce qu'elle est insuffisante. N'étant que le signe d'une organisation particulière de la volonté de puissance¹⁰⁵ sur le réel, elle s'inscrit dans une multiplicité radicale d'autres volontés dérivées de la volonté de puissance. Elle est en lutte affirmative avec elles, et la légitimité qu'elle se donne naturellement ne vaut qu'à partir de sa propre perspective.

La généalogie amène Nietzsche à ne pas donner trop d'importance au langage en lui-même. Il faut se souvenir de son origine et de son utilité première. Ceci a un impact direct sur la place de la rationalité dans ses raisonnements. Si elle n'a aucune validité épistémologique, à quoi sert-elle ? Seulement à communiquer de manière claire. Pas plus. « Que m'importe les réfutations ! »¹⁰⁶, ira-t-il même jusqu'à avancer.

Mais ne retombons-nous dès lors pas encore dans une forme d'impasse ? Est-ce que la généalogie du langage permet réellement de motiver un homme à se battre jusqu'à la mort plutôt que d'accepter les exigences de la raison ? La généalogie est encore trop argumentative que pour être convaincante. Il nous faut chercher une autre piste, une manière plus corporelle

¹⁰¹ FP, CI et II, 19[103]

¹⁰² GS, §355.

¹⁰³ FP, NT, 29[8].

¹⁰⁴ GS, §344.

¹⁰⁵ Nous aborderons par la suite ce concept nietzschéen plus en détails.

¹⁰⁶ GM, préface, §4. Si le contexte de cette citation peut remettre en doute la valeur que lui donne Nietzsche, Patrick Wotling montre qu'elle est véritablement à prendre au pied de la lettre : voir Wotling, 2008, p. 2.

de se situer par rapport à la raison et au langage. Peut-être trouverons-nous cette piste dans l'utilisation du langage de Nietzsche, lui qui semble tenir bien serré son fil dans ce labyrinthe.

Nietzsche et le langage

Nous faisons ici le premier pas dans le chemin de l'expérience, inusité des commentateurs, bien qu'il soit presque unanimement aperçu par eux. La place de l'expérience dans la philosophie de Nietzsche est capitale. Mais dire cela, cela peut aussi vouloir ne rien dire ; et gardons-nous bien d'oublier ce risque¹⁰⁷.

Nietzsche a parfaitement conscience du paradoxe langagier et de ses dangers. Mais, bien plutôt que de l'adoucir ou d'essayer de le résorber, il le pousse une marche plus loin :

Ce qui est le plus intelligible dans le langage n'est pas le mot lui-même, mais le ton, la puissance, la modulation, le tempo avec lesquels une série de mots est prononcée - bref, la musique derrière les mots, la passion derrière cette musique, la personne derrière cette passion : tout ce qui ne peut être *écrit*¹⁰⁸.

Ainsi, il faut pour lui abandonner le langage sous sa forme habituelle pour faire de la philosophie. Il s'agit de réduire radicalement l'importance du texte logique pour ne laisser transpirer que le style. L'œuvre de Nietzsche change de statut : elle n'est pas qu'un texte. Comprendre le texte est comprendre son squelette, et peut dangereusement donner l'illusion que sa philosophie est maîtrisée. Et il ne fait nul doute que cela peut aider à la maîtriser. Mais la béquille ne fait pas le marcheur. La question qui doit brûler aux lèvres du philologue, ce n'est pas "quel est le sens de ..." mais "quelle est la passion, quelle est la force dont le texte émane ?".

Cette radicalisation de l'écriture nietzschéenne repose de manière encore plus ardente la question de son rapport avec la philosophie. En effet, il n'est pas rare de voir l'auteur rattaché à un antirationalisme et à une figure purement poétique et non philosophique. Si Nietzsche est

¹⁰⁷ La rupture par rapport aux commentateurs habituels, qui est esquissée dans les parties précédentes du mémoire, prend particulièrement son envol ici. Pour Patrick Wotling, qui se base sur l'analyse d'Éric Blondel, autre spécialiste et traducteur de Nietzsche, se référer à un « hors-texte » conduit à une « impasse » (Wotling, 1995, p. 39). Le commentateur doit se référer au texte, qui suffit à expliquer Nietzsche. Effectivement, pour Blondel, « le texte de Nietzsche *est* corps, mime le rythme du corps » (Blondel, 2006, p. 49). C'est, en un sens, exact : « Virgules, points d'interrogation et d'exclamation, et le lecteur devrait y aller de tout son corps et montrer que l'émouvant l'émeut bien. Le voilà. Il est tout métamorphosé. Morale : il faut apprendre à bien lire ; il faut enseigner à bien lire » (FP, HTHII, 47[7]). Cependant, je pense que le texte de Nietzsche n'est pas somatique dans le sens où Blondel l'entend. Il ne peut pas faire passer des éléments corporels, spontanément, de sa propre volition : il a besoin d'un lecteur, qui sait à son tour se reconnaître dans le texte. Considéré autrement, le texte de Nietzsche est un véritable échec. Peu importe qu'il soit impossible de philosopher textuellement avec Nietzsche et que son texte soit la seule chose sur laquelle nous puissions méditer : cela n'est pas suffisant. Je saute, de manière imprudente peut-être, au-dessus de la barrière abstraite que ces commentateurs ont créée. Nietzsche ne peut qu'être hors-texte, ne peut être qu'expérience, que nous devons vivre pour pouvoir la comprendre, avec toutes la problématique méthodologique et épistémologique que cela implique. Les risques sont proportionnels à l'enjeu : peu m'importe d'être plus crédibles si cela implique d'aller contre l'auteur.

¹⁰⁸ FP, IX, 296. Voir également : « Corriger le style, cela veut dire corriger la pensée, et rien d'autre ! – Qui ne l'accorde pas aussitôt, on ne l'en convaincra jamais » (HTHII, Le voyageur et son ombre, §131).

un courant d'air, parfois chaud, parfois froid, qu'est-ce qui permet de le désigner comme philosophe ?

Nietzsche se définit comme sceptique. Comme un sceptique d'une rigueur absolue, qui plus est. Cette rigueur nous semble parfaitement adéquate à la tradition philosophique : quel philosophe nierait qu'il se doit de poser des questions autant qu'il se peut, d'interroger ses présuppositions autant que possible ? Si Nietzsche possède cette qualité au plus haut degré, dès lors, n'est-il pas un parfait philosophe ? Devrait-on *juger* Nietzsche comme Habermas le fait parce que son scepticisme l'a amené à dévaloriser le langage lui-même ? Avons-nous une raison de penser qu'il ne serait pas *plus rigoureux* de laisser sa place à l'illogisme en philosophie, comme le fait Nietzsche¹⁰⁹ ?

Nietzsche tente de répondre à la problématique de la communication philosophique par un nouveau langage. A de nombreuses reprises, tout au long de son œuvre, il écrit « mon langage » ou « le langage de... », désignant ainsi une pluralité de langages¹¹⁰. Plusieurs langues coexistent dans le texte nietzschéen. Le « nouveau langage »¹¹¹ du philosophe dépasse les cadres traditionnels du langage conceptuel, qui a été déclaré comme essentiellement erroné. Le langage nietzschéen se distingue de « l'écrivainerie »¹¹², son langage est un langage de tons et d'humeurs ; un langage centré sur le style. Ce langage rompt radicalement avec celui du savant, celui de la logique, duquel ils ne savent pas s'échapper¹¹³. Le seul langage qu'il soit possible de comprendre, c'est celui du vécu de l'individu.

Nietzsche a donc besoin d'un langage *plus radical* pour tenter de rendre communicable ce qu'il a à dire. Commence à se dessiner une forme de répétition : Nietzsche assassine le philosophe, le philologue, le sceptique, le langage, en indiquant leur insuffisance par rapport à sa version propre. Par abduction, nous pouvons nous rapprocher de ce que Nietzsche entend par philosophie. Nous commençons à distinguer ce à quoi il s'oppose. Mais une petite voix méfiante nous alerte : "vous ne faites que délimiter l'abîme, l'observer de loin". Et, ce faisant, nous nous séparons peut-être de cet abîme. Nous ne faisons que continuer à comprendre Nietzsche dans le langage philosophique courant. Il nous faut sauter au-dessus de l'invisible barrière du langage. Faire le pas entre l'interrogation sceptique et l'interrogation

¹⁰⁹ « C'est une des *nécessités* invincibles de l'existence humaine que *l'illogique* : il en sort *d'excellentes choses!* »(FP, HTH, 17[2]).

¹¹⁰ « "Mais pourquoi Zarathoustra nous parle-t-il autrement qu'à ses disciples ?" Zarathoustra répondit : "Qu'y a-t-il là d'étonnant ? Avec les bossus on peut quand même bien parler bossu" ! – Bien, dit le bossu ; et avec les écoliers on peut bien sortir les ragots de l'école. Mais pourquoi Zarathoustra parle-t-il autrement à ses élèves qu'à lui-même ? »(APZ, De la rédemption, p. 172).

¹¹¹ PDBM, §4.

¹¹² FP, IX, 3[1], §296.

¹¹³ « Eux-mêmes n'ont pas d'autre valeur que *d'être logiques* »(FP, X, 26[450]).

véritablement radicale. Mais nous ne pourrions pas trouver le moyen de faire ce pas dans le texte de Nietzsche, dans le langage : il est un cul-de-sac, il ne transmet pas d'expérience vécue. Il nous faut trouver un autre pont, non pas du côté des arguments de Nietzsche, mais du côté de sa *pratique*, de sa *vertu*.

La probité comme courage

La dernière vertu du philosophe nietzschéen est la *probité*¹¹⁴. Nietzsche s'étonne couramment du manque de probité des hommes et des philosophes. « Je ne cesse de refaire la même expérience et ne cesse de me rebeller contre elle de nouveau, je ne veux pas y croire bien que je la touche du doigt : la plupart des hommes sont dépourvus de conscience morale en matière intellectuelle »¹¹⁵. La probité intellectuelle « est très rare, [elle] n'apparaît pas chez les philosophes »¹¹⁶, jugement qu'il réitère quelques années plus tard : « ils ne font pas preuve d'assez de probité »¹¹⁷. Dans la bouche du « *Scrupuleux de l'Esprit* », figure du spécialiste savant, Nietzsche glisse ces mots : « où cesse ma probité, je suis aveugle et je veux l'être »¹¹⁸. Par ailleurs, Zarathoustra est notamment accusé d'une « excessive probité » qui l'entraîne « au-delà du bien et du mal »¹¹⁹, et il soutient qu'aujourd'hui rien ne lui semble « plus précieux ni plus rare que la probité »¹²⁰. La probité est excessivement importante pour Nietzsche, il soutient que, pour le lire, « il faut être probe dans les affaires de l'esprit »¹²¹.

La probité n'est pas étrangère au scepticisme : « Je mets à part quelques sceptiques, le type comme il faut que comporte l'histoire de la philosophie : mais le reste ignore les exigences élémentaires de la probité intellectuelle »¹²². Pourtant, le scepticisme n'était-il pas donné comme insuffisant ? Il ne peut certainement pas s'agir ici du sceptique au sens du langage courant, philosophique. Nous sommes face au sceptique du nouveau langage nietzschéen. Quel serait le moment où certains sceptiques se distingueraient des autres par leur probité ? Qu'est-ce qui les différencie des autres ? Pour répondre à cette question, il nous faut mieux comprendre ce qu'est classiquement un sceptique, dans sa chair.

L'intellect est l'outil de nos instincts et rien de plus, il ne sera *jamais* libre. Il s'aiguise dans le combat entre les divers instincts et affine ainsi l'activité de chaque instinct en particulier. Dans nos plus grands moments de justice et de loyauté, il y a volonté visant la puissance <*Wille nach Macht*>, l'infaillibilité de notre personne : le scepticisme ne s'exerce que sur une autorité quelconque, nous ne voulons pas être

¹¹⁴ PDBM, §227.

¹¹⁵ GS, §2.

¹¹⁶ FP, XIV, 14[132].

¹¹⁷ PDBM, §5.

¹¹⁸ APZ, La sangsue. *Œuvres*, p. 547.

¹¹⁹ APZ, Hors service. *Œuvres*, p. 557.

¹²⁰ APZ, De l'homme supérieur, §8.

¹²¹ An, Avant-propos.

¹²² An, §12.

dupes, pas mêmes de *nos instincts* ! Mais qu'est-ce donc, en fait, qui ne le *veut* pas ? Un instinct, assurément !¹²³

Nietzsche avance ici un problème fondamental. Le sceptique est celui qui se sert de son intellect pour douter. Mais *pourquoi* doute-t-il ?

Cette nouvelle question, "pourquoi est-ce que je doute ?", semble être dans le prolongement d'un questionnement sceptique. Mais le chemin vers sa réponse change radicalement la manière de se rapporter au scepticisme : c'est une question différente des autres, elle va jusqu'au bout du questionnement. « Ce qui m'a le plus contrarié ? C'est de voir que nul n'a plus le *courage** de penser *jusqu'au bout...* »¹²⁴. Notre nouvelle question fait entrer en jeu un nouveau facteur, somatique, le courage. La probité, et par extension le scepticisme, aurait un rapport au courage. Qu'est-ce que cela veut dire ? "Pourquoi est ce que je doute ? " ... cette question serait-elle dangereuse, demanderait-elle du courage pour y répondre ?

Vérité, probité, danger

Si le courage est ce qui manque pour être probe, le *danger* serait-il ce qui empêche le sceptique d'aller jusqu'au bout, et donc l'obstacle qui empêche les hommes d'être probes ? Nietzsche parle bien d'un « danger de la connaissance »¹²⁵. Il soutient que « l'erreur, c'est de la lâcheté »¹²⁶, insistant sur cette dimension dangereuse de la connaissance. La connaissance de certaines choses serait dangereuse, et demanderait du courage. Soit, mais de quel danger s'agit-t-il ? Difficile à dire, mais il semble en tout cas qu'il soit *grand* : « même le plus courageux d'entre nous a rarement le courage d'assumer ce qu'au fond, il sait... »¹²⁷. Ce danger d'assumer se situant dans les *Maximes d'un Hyperboréen*, figure mythologique grecque associée par Nietzsche au surhumain, il n'est certainement pas à sous-estimer. Nietzsche en fait même le critère pour mesurer la qualité d'un esprit : « Quelle quantité de vérité peut *supporter*, voire *oser* un esprit ? tel a été, de plus en plus, pour moi le vrai critère de la valeur »¹²⁸. Nous faisons face à l'apparition d'une nouvelle définition de la vérité, qui ne

¹²³ FP, Au, 6[130]. Note : il s'agit de la première apparition aboutie du concept de volonté de (ici, vers la) puissance.

¹²⁴ FP, XIII, 11[339].

¹²⁵ FP, CIII et IV, 6[7]

¹²⁶ EH, Préface, §3. Voir aussi : FP, XIV, 16[32].

¹²⁷ FP, XIV, 15[118]. Dans son œuvre publiée, on peut lire : « le plus courageux d'entre nous n'a que rarement le courage d'affirmer ce qu'il *sait* véritablement »(CrI, Maximes et pointes, §2).

¹²⁸ An, avant-propos, §3. Voir aussi l'ébauche, qui se nomme de manière éclairante « à quoi je reconnais mes pairs »(FP, XIV, 16[32]).

correspond à aucune autre dans l'histoire de la philosophie : « la vérité est une *forme de courage* »¹²⁹. A l'inverse, « l'erreur, c'est de la lâcheté »¹³⁰.

La vérité existe donc bien chez Nietzsche. Certes, il y a une « fondamentale non vérité dans la connaissance »¹³¹, car elle repose sur des mots, qui sont des préjugés. Mais une autre forme de connaissance, exprimée dans un nouveau langage, est possible. Nietzsche qualifie son philosophe de « guerrier de la connaissance »¹³². La philosophie est le champ de bataille de ce guerrier : « nous enseignons la philosophie comme une idée mortellement dangereuse »¹³³. Il semble que la connaissance à laquelle parvient le philosophe implique un radical danger, une véritable question de vie ou de mort¹³⁴. Le philosophe tel que Nietzsche le conçoit et tel qu'il se définit lui-même vit dans le danger : « Notre monde à nous [...] est un monde dangereux »¹³⁵.

Il semble que la conception de la vérité de Nietzsche s'oppose donc frontalement à la disposition naturelle de la philosophie, qui consiste à arranger le monde pour pouvoir y habiter, en utilisant l'intellect pour le rendre moins terrifiant et l'exploiter. La connaissance consiste à effectuer un travail de sape, un travail dangereux, qui remonte le long du fil généalogique du langage. Le travail de connaissance consiste à s'interroger sur « les préjugés les plus naïfs »¹³⁶ que sont les concepts, et à interroger leur charge morale. Mais qui sait quelles horreurs peuvent se cacher sous ces vieilles pierres pleines de mousse ?

Notre question-fil conducteur se répète cependant : comment Nietzsche en est-il arrivé là ? Comment a-t-il pu atteindre cette perspective ? Nous avons désormais une piste sérieuse : une expérience de transfiguration du scepticisme, un scepticisme qui s'est transformé d'une attitude en une véritable vertu, vertu qui permet d'oser répondre rigoureusement à la dangereuse question : "pourquoi est-ce que je doute ?".

Un scepticisme somatique

Le scepticisme classique consiste à interroger des propositions langagières pour mettre à l'épreuve leur cohérence. C'est le sceptique-outil qu'utilise, par exemple, Habermas. Celui-ci

¹²⁹ FP, IX, 7[84]

¹³⁰ EH, Préface, §3. Lâcheté dans laquelle Nietzsche catégorise même Platon : « Platon est un lâche »(FP, XIV, 24[1], §8). Voir également : CrI, Ce que je dois aux anciens, §2.

¹³¹ FP, GS, 11(30).

¹³² FP, XIII, 11[108].

¹³³ FP, XIV, 23[3]

¹³⁴ « Pour un homme qui pense le genre de choses que je dois penser, le danger de se détruire soi-même est toujours imminent »(FP, XII, 1[1]).

¹³⁵ FP, XI, 40[59], §2.

¹³⁶ FP, XII, 5[22].

construit un système d'une cohérence irréprochable, et est particulièrement séduisant : il semble apporter une solution au problème de la violence communicationnelle¹³⁷, il permet de rendre le monde plus stable, plus prévisible, et de viser à un règne des fins actualisé sur la terre¹³⁸. Cependant, le sceptique habermassien qui, étant un outil intellectuel, participe amicalement à l'élaboration de l'éthique de la discussion bien plus qu'il n'essaie de la détruire, peut finir par vaciller, par dévier de sa trajectoire. Imaginons une telle chute, faisons la prendre corps, racontons-la.

Un jour, une question vient au sceptique habermassien : "pourquoi, alors que ma vision du monde est parfaite, est-elle si difficile à actualiser ?". Le sceptique entreprend alors, comme à son habitude, un questionnement sur ses idéaux, chose qu'il sait faire le mieux. Mais une pensée le frappe subitement, comme un vif coup de fouet. Pourquoi est-ce que je considère la contradiction performative comme efficace ? Pourquoi est-ce que je doute de tous les propos rhétoriques ? Qu'est-ce qui légitime la raison par rapport aux hommes n'obéissant pas à ses principes ? Les autres hommes n'ont-ils pas chacun leur propre "raison" ? N'arrivent-ils pas à s'organiser par ce que j'appelle la rhétorique ? Cette rhétorique ne semble-t-elle pas parvenir à unir bien mieux les hommes que la raison ? N'est-elle pas une forme de communication tout aussi légitime que la raison ? Aurais-je, avec mon éthique de la discussion, parfaitement simplifié le réel ? Mon éthique de la discussion ne serait-elle pas un simple reflet inversé du réel ? Ne suis-je pas en réalité en train de fuir un monde, de le nier, parce que je n'arrive pas à accepter ce qu'il est ? N'essaie-je pas de légitimer ma peur et mon dégoût du monde par des lois que j'ai moi-même inventées ? Mon doute n'est-il pas un puissant instinct de protection ? Le monde n'est-il pas un ensemble de puissances en lutte, dont je fais partie ?

Le sceptique réalise que son instinct de doute répondait à tout autre chose qu'à l'idéal d'émancipation humaine qu'il se fixait. Il se rend compte que son objectif est une chimère, qu'il n'est pas libre, mais bien déterminé par une multiplicité d'instincts sur lesquels il n'a aucun contrôle. Il se retrouve alors tétanisé : toutes ses créations, sa grandeur et sa fierté, prennent une couleur terne puis s'effritent sous ses yeux. Il s'interprète et réalise le travail de sape contre lui-même et contre le monde qu'il a commencé il y a bien longtemps. Il regrette alors son scepticisme, il suffoque, il agonise.

¹³⁷ Voir : Apel, 2001, p. 71.

¹³⁸ Voir : Apel, 2001, ch.5, §2.

Ce moment, c'est celui où le sceptique réalise que l'instinct qui l'animait était une secrète volonté de mort. Moment rare, où une valeur se détruit elle-même et où l'instinct de destruction prend conscience de lui-même. Tragiquement, cette réalisation ne peut jamais être seulement virtuelle, se limiter à un raisonnement. Les mots sont impuissants à prévenir contre un instinct¹³⁹, particulièrement s'il est puissant et qu'il a avec lui la maîtrise du langage. Le sceptique ne peut réaliser son erreur que *trop tard*.

Pendant un instant, ne pouvant plus se protéger grâce à ses créations, le sceptique voit le monde tel qu'il est. Il est confronté à son essence, sa radicale absence de sens, la lutte entre les différents instincts, toujours en jeu depuis les débuts de l'histoire humaine et ne pouvant possiblement s'arrêter un jour. Il voit l'humanité comme une lutte sanglante de puissances entre elles pour parvenir à la domination, sans hiérarchie, sans légitimité.

Il savait que le monde était comme tel, mais il avait encore l'espoir d'une réconciliation par la raison, dans laquelle il investissait toute son âme. Maintenant, l'équilibre délicat de son pessimisme, de son désamour du monde tel qu'il est, et de son optimisme, de sa volonté de rendre le monde plus rationnel, plus vertueux, plus heureux, vole en éclats. Le voilà ramené brutalement à ce monde dont il ne veut pas, sans possibilité de rédemption. Le monde devient pour lui un retour du même, ce même qu'il ne supporte pas. Le sceptique atteint un stade de douleur inouï. Une violente volonté de mort se forme alors au plus profond de son être, son nihilisme se transforme presque en acte.

Nietzsche résume avec une grande finesse une telle expérience sceptique :

Le scepticisme à l'égard de la morale constitue l'élément décisif. Le déclin de l'interprétation morale du monde, qui n'a plus de sanction, après qu'elle ait tenté de se réfugier dans un au-delà : finit dans le nihilisme « Rien n'a de sens » (le caractère inutilisable d'Une interprétation du monde à laquelle on a consacré une force énorme éveille le soupçon que toutes les interprétations du monde pourraient être fausses —) Trait bouddhique, nostalgie du néant¹⁴⁰.

Le jeune sceptique se retrouve dans l'état le plus dangereux, le plus dur, dans le « danger des dangers : rien n'a de sens »¹⁴¹. Le corps est terrassé, il entre dans un état mêlé de souffrance, d'angoisse et de léthargie.

Mais où se situe Nietzsche par rapport à une expérience de ce genre ? Si elle ne se communique pas, aussi précisément décrite soit-elle, comment peut-il y avoir accès ? Il faudrait, si notre logique est exacte, qu'il y ait survécu, et puisse alors en parler rétrospectivement. Mais comment cela est-il possible, alors même que le sceptique que nous

¹³⁹ « L'homme est ainsi fait : on peut bien lui avoir réfuté à mille reprises un article de foi, – à supposer qu'il lui soit nécessaire, il continuera toujours à le tenir pour "vrai" » (GS, §347).

¹⁴⁰ FP, XII, 2 [127], §3.

¹⁴¹ FP, XII, 2[108].

décrivons est arrivé au fond de l'être, au néant, à la plus profonde volonté d'immobilité ? Aurait-il pu s'échapper de cet état ?

Nous pourrions entrapercevoir ici l'intuition de la nature de la philosophie de Nietzsche. Sa dévalorisation des arguments, de la logique, ne tiendrait pas à la volonté d'avoir une position philosophique originale. Elle ressortirait d'une pratique de la philosophie après l'expérience concrète du nihilisme, l'expérience de l'effondrement des valeurs par elles-mêmes. L'œuvre de Nietzsche serait celle d'un homme qui habite le monde dans son absence de sens, sans protections devant le caractère terrible du monde, sans pouvoir considérer une interprétation du monde comme vraie. La philosophie de Nietzsche serait un chant, une danse, une musique, qui s'épanouit au milieu d'un champ de chaos.

Ainsi, moi, jadis, je suis tombé de haut,
de ma folie de vérité,
de mes rêves insensés de grand jour,
las du jour, accablé de lumière,
- j'ai sombré dans l'abîme, et le soir, et l'ombre,
brûlé et assoiffé,
d'une seule vérité...
T'en souvient-il, t'en souvient-il, cœur brûlant,
combien tu avais soif ?
*Puissé-je être banni
de toute vérité !
Rien qu'un bouffon ! Rien qu'un poète !¹⁴²*

Une philosophie expérimentale

La souffrance comme expérience

Le courage, le danger, la probité... sont des éléments fondamentaux de la philosophie nietzschéenne, mais dont nous ne saisissons pas encore la substance. Nous savons qu'ils sont vécus, mais pas *comment* ils sont vécus. Une notion beaucoup plus tranchante et beaucoup plus claire unit ces trois concepts : la *souffrance*. Le reproche de contradiction performative est particulièrement inefficace pour faire taire un sceptique. A l'inverse, donner quelques coups de marteau sur ses doigts graciles permet de le convaincre de se retirer du solipsisme. La souffrance est une notion claire, indéniable, dont l'intensité peut être facilement comprise.

La souffrance face à la connaissance s'oppose chez Nietzsche à l'attitude du savant, de l'érudit. Celui-ci possède « une *sensibilité fruste* le rend même apte aux vivisections. Il ne soupçonne pas la souffrance qu'entraîne mainte connaissance, et ne redoute donc pas de

¹⁴² DD, Rien qu'un bouffon !, rien qu'un poète !, p. 21.

s'engager dans les domaines les plus dangereux. La taupe ne connaît pas le vertige »¹⁴³. Les philosophes, qui se permettent de « bavarder sans danger »¹⁴⁴, prouvent par leur attitude qu'ils ne se mettent pas réellement en jeu, qu'ils ne critiquent pas aussi radicalement qu'ils le prétendent. La méthode des érudits, adaptée à leur condition, ne leur permet pas de voir autre chose que le texte, texte littéraire ou texte de la réalité, qu'ils peuvent alors étudier à leur guise, dans ses imbrications les plus précises, les plus exactes, avec comme résultat une production "scientifique". A l'inverse, Nietzsche parle de « souffrance de la véracité »¹⁴⁵, et également de « vérités pénibles »¹⁴⁶. La souffrance est plus qu'une métaphore pour le philosophe nietzschéen.

Cependant, la réalité de la douleur n'est pas un fait évident dans les textes de Nietzsche. Ce dernier est particulièrement peu bavard quant à ses états de souffrance personnels, et insiste bien plus sur ses dépassements et ses joies. Pour explorer plus en détails la nature et l'intensité de la souffrance liée aux expériences de la philosophie nietzschéenne, il nous faut le trahir un peu. Une citation est particulièrement importante pour comprendre ce point :

L'arrogance et le dégoût spirituels de tout homme qui a profondément souffert – la profondeur que peut *atteindre* la souffrance des hommes, voilà qui détermine presque la hiérarchie –, la certitude frissonnante, qui le pénètre tout entier et lui prête sa couleur, d'*en savoir plus* du fait de sa souffrance que les plus avisés et les plus sages n'en peuvent savoir, d'avoir été familier, et même d'y avoir été « chez lui », de bien des mondes lointains et effroyables dont « *vous ignorez tout !* » cette arrogance spirituelle et muette de l'homme qui souffre, cet orgueil d'élite de la connaissance, d'« initié », de quasi-sacrifié a besoin de toutes les formes de déguisement pour se protéger du contact des mains importunes et compatissantes et aussi, de manière générale, de tout ce qui n'est pas son égal en douleur. La souffrance profonde rend noble ; elle met à part. L'une des formes les plus subtiles de déguisement est l'épicurisme et un certain courage du goût désormais affiché, qui traite la souffrance avec légèreté et se défend de tout ce qui est triste et profond. Il y a des « hommes pleins de gaieté d'esprit » qui se servent de leur gaieté d'esprit parce qu'elle leur permet de ne pas être compris : – ils *veulent* ne pas être compris. Il y a des « hommes de science » qui se servent de la science parce qu'elle donne une apparence de gaieté, et parce que la scientificité conduit à conclure que l'homme est superficiel : – ils *veulent* conduire par séduction à une conclusion erronée. Il y a des esprits libres et insolents qui aimeraient cacher et nier qu'ils sont des cœurs brisés, orgueilleux et incurables ; et parfois la bouffonnerie elle-même est le *masque** d'un savoir infortuné bien trop certain. – D'où il s'ensuit que c'est une caractéristique propre de l'humanité raffinée que d'avoir du respect « pour le *masque** » et de ne pas exercer sa psychologie et sa curiosité là où il ne le faut pas¹⁴⁷.

Cette citation ne semble, à première vue, pas indiquer un rapport évident de Nietzsche à la souffrance. Il semble décrire, comme il le fait habituellement, des morales à partir d'un point de vue contemplatif, comme dans *Aurore*¹⁴⁸. Cependant, un fragment posthume d'une capitale importance nous indique une toute autre réalité :

¹⁴³ FP, CiI-II, 29[13].

¹⁴⁴ FP, CiI-II, 31[5].

¹⁴⁵ FP, IX, 4[156]. Voir également: FP, CiIII-IV, 32[78].

¹⁴⁶ FP, XI, 37[1].

¹⁴⁷ PDBM, §270.

¹⁴⁸ Voir : EH, *Aurore*, §1.

Mais à qui est-ce que je tiens ce discours? Où sont ces « esprits libres » ? Existe-t-il en effet un tel « entre nous »? — Je regarde autour de moi: qui pense, qui sent, en cette matière, comme moi? Qui veut ce que veut ma volonté la plus cachée? Non, je n'ai trouvé personne jusqu'ici. Peut-être ai-je seulement mal cherché? Peut-être faut-il que ceux qui pâtissent à ma manière d'une détresse nouvelle et d'un nouveau bonheur, se cachent de la même manière que je le fais? Et portent des *masques**, comme je l'ai fait? Et soient par suite malhabiles à quêter leur semblable? [...]

En attendant nous vivons aussi nous-mêmes étrangers et cachés les uns aux autres. Il nous sera nécessaire, pour bien des raisons, d'être des solitaires, et même de porter des *masques**: — nous serons donc malhabiles à rechercher ceux qui nous sont semblables. Nous vivons seuls et connaissons sans doute le martyre de toutes les sept solitudes¹⁴⁹. Et si nos chemins se croisent par hasard, il y a tout à parier que nous ne nous reconnaitrons pas ou nous tromperons mutuellement¹⁵⁰.

Nietzsche est donc un de ces *porteurs de masques*. Dans la précédente citation de *Par-delà et bien et mal*, il parle de lui de manière détournée, masquée. Si les écrits publiés de Nietzsche sont couverts d'un masque, et que ce masque cache sa philosophie *vécue*, alors, pour avoir accès à celle-ci, il nous faut exercer notre curiosité là où il ne faut pas et faire preuve de mauvais goût, il nous faut aller fouiller dans sa corbeille et ses tiroirs. Nous devons cependant prendre nos précautions pour éviter le risque inhérent à cette entreprise : aplatir Nietzsche en ignorant la raison pour laquelle il porte un masque :

Tout esprit profond a besoin d'un masque : plus encore, un masque pousse continuellement autour de tout esprit profond, du fait de l'interprétation constamment fautive, à savoir *plate* de toute parole, de tout pas, de tout signe de vie émanant de lui¹⁵¹. —

Mais partout où l'on *remarque* que nous souffrons, notre souffrance est interprétée de manière *plate** ; il appartient à l'essence de l'affection compatissante de *dépouiller* la souffrance étrangère de ce qu'elle a de spécifiquement personnel : — nos « bienfaiteurs » sont, bien plus que nos ennemis, ceux qui rabaisent notre valeur et notre volonté¹⁵².

En explorant la dimension douloureuse de la philosophie de Nietzsche, nous prenons le risque de le prendre en pitié, ce qui serait un contresens et anéantirait pour nous sa philosophie. Nous n'aurions alors pas fait honneur à notre geste, à notre démasquage de Nietzsche. Mais lire Nietzsche tel qu'il se présente, masqué, est tout aussi dangereux. Ne pas préciser sa souffrance, dans toute sa concrétude et son intensité, risque également de lisser entièrement sa philosophie, de supprimer sa dimension *vécue*, et donc toute sa philosophie.

Montrer le caractère inhérent de la souffrance du philosophe nietzschéen, souligner son statut d'axe fondamental, permet, outre le fait d'introduire le caractère expérimental de sa philosophie, d'obtenir un puissant repère pour savoir ce qui serait candidat ou non à une "expérience nietzschéenne". La souffrance peut être un de nos "en-deçà conceptuel" nous servant de pont entre le texte, l'auteur, et notre corps. La souffrance étant inhérente à la

¹⁴⁹ Nous aborderons un peu plus loin le sujet de la solitude, qui est une forme de souffrance profondément imbriquée dans la pratique nietzschéenne, et fortement liée à l'éducation.

¹⁵⁰ FP, XI, 36[17]. Voir aussi, C, V, L.613, à Heirich Köselitz, 23 juillet 1885.

¹⁵¹ PDBM, §40.

¹⁵² GS, §338.

pratique de Nietzsche, nous y trouvons un puissant indicateur pour savoir si oui ou non un lecteur est sur la voie de sa philosophie.

Nietzsche, affirmateur de la vie

La pensée du suicide est un vigoureux réconfort : elle aide à bien traverser plus d'une mauvaise nuit¹⁵³. Lue en passant, cette citation pourrait sembler être une description impersonnelle, une pensée contemplative qui échappe à son auteur. Après tout, elle ne semble à première vue pas avoir sa place là où elle est, elle semble être décalée avec le ton du reste de l'œuvre. Le suicide est normalement défini comme la solution pour trier les hommes affaiblis. Pour ceux qui ne sont pas capables de supporter la nature de l'existence sans se tourner contre elle, « rien ne serait plus utile et plus digne d'être encouragé qu'un nihilisme conséquent en action »¹⁵⁴. Sauvegarder des êtres qui auraient dû se suicider, c'est participer à une culture « où le lent suicide de tous s'appelle "la vie" »¹⁵⁵. Pour le penseur par excellence de l'affirmation de la vie, du <Ja-sagen>, donner le suicide comme réconfort, dans une espèce de sagesse pratique, est une idée définitivement bien curieuse.

La philosophie de Nietzsche étant celle d'un dépassement de la négation de la vie, nous pourrions faire l'hypothèse que cette citation réfère à un moment passé, à l'époque où Nietzsche était encore schopenhauerien et pessimiste. Mais *Par-delà bien et mal* étant une œuvre de maturité, cette hypothèse ne tient pas. Une nouvelle saute d'humeur dans ce cas ? Mais il s'agit de *plus d'une* mauvaise nuit. Peut-être ne s'agit-il pas de lui, mais du mot d'un ami qu'il aurait trouvé pertinent ? Venons-en au but : Nietzsche avait des tendances suicidaires récurrentes.

Leur origine s'explique partiellement par l'état maladif, au sens médical, de ce dernier. Comme cela est bien connu, Nietzsche était profondément malade, et son affliction l'a même menée jusqu'à la démence en janvier 1890. Il restera dans un état semi-végétatif jusqu'à sa mort le 25 août 1900. Ses crises graves répétées, 118 en 1789¹⁵⁶, ne suffirent cependant pas à expliquer l'état de profonde souffrance du philosophe. Il subit, certes, de grandes souffrances physiques, mais également de grandes souffrances spirituelles :

Mon corps et mon âme sont ainsi constitués que je peux terriblement souffrir de l'un et de l'autre¹⁵⁷.

¹⁵³ PDBM, §157. Cette phrase est à rapprocher avec Cioran : « sans l'idée de suicide, je me serais tué depuis toujours » (CIORAN, *Syllogismes de l'amertume*, Le cirque de la solitude, p.74).

¹⁵⁴ FP, XIV, 14[9].

¹⁵⁵ APZ, De la nouvelle idole, p. 67.

¹⁵⁶ C, III, L.922, à Elisabeth Nietzsche, 29 décembre 1879.

¹⁵⁷ C, IV, L. 449, à Ida Overbeck, peu avant le 14 août 1883.

Dès lors, peut-on donner Nietzsche comme la figure de l'affirmation de la vie sans plus de précision ? Sa trajectoire est loin d'être uniforme. « Ma vie est une *fardeau terrible* »¹⁵⁸, « l'effrayant et presque incessant martyre de ma vie fait naître en moi le désir d'en finir »¹⁵⁹, « quelque chose a pénétré mon cœur trop profondément, ce 'nihilisme à briser le cœur' »¹⁶⁰, « j'ai vécu, des années durant, un peu trop près de la mort, et qui plus est, de la douleur ! »¹⁶¹, « chaque matin je désespère de savoir si je survivrai à la journée qui commence »¹⁶², « à présent, le canon d'un pistolet est pour moi une source de pensées relativement agréables »¹⁶³, « je ne comprends plus du tout *dans quel but* je dois continuer à vivre, ne serait-ce que pendant six mois »¹⁶⁴, « bien des heures où je me dis : "je ne sais plus quoi faire" »¹⁶⁵, « moi, mortel très supplicié (et souvent si désireux de mourir) »¹⁶⁶, « la quantité énorme de tortures mentales qui m'ont été infligées a miné jusqu'aux fondements de ma personne »¹⁶⁷, « Ciel ! Qui se doute du fardeau qui pèse sur moi et de la force qu'il me faut pour m'endurer moi-même ! »¹⁶⁸, « une détresse si grande et si profonde que je me demande toujours si un être a déjà souffert ainsi »¹⁶⁹, « le matin je supporte encore la vie, mais plus guère l'après-midi et le soir »¹⁷⁰, « ma "philosophie", si j'ai le droit d'appeler ainsi ce qui me torture *<malträtiert>* jusqu'aux racines de mon être »¹⁷¹, « je ne cache pas un profond désir de mort »¹⁷², « quelqu'un sait-il seulement ce qui me rendait malade ? Ce qui m'a tenu des années durant à proximité de la mort et dans le désir de celle-ci ? »¹⁷³, et, résumant le tout, en 1888 :

La première version de mon « renversement de toutes les valeurs » est terminée. L'esquisse complète de celle-ci a été la plus longue torture que je n'ai jamais vécue, une véritable maladie. Vous autres « connaisseurs », vous l'avez plus facile, et vous n'en êtes pas si déraisonnables ! Vous êtes étrangers à la vérité comme quelque chose que l'on doit arracher, morceau par morceau, de son propre cœur, et où chaque victoire se venge par une défaite¹⁷⁴.

¹⁵⁸ C, IV, L. 1, à Otto Eiser, début janvier 1880.

¹⁵⁹ C, IV, L. 2, à Malwida von Meysenbug, 14 janvier 1880.

¹⁶⁰ C, IV, L. 88, à Heinrich Köselitz, 13 mars 1881.

¹⁶¹ C, IV, L.344, à Hans von Bülow, début décembre 1882.

¹⁶² C, IV, L.360, à Paul Rée et Lou von Salomé, 20 décembre 1882. Notons que Nietzsche était sous de fortes doses d'opium lors de l'écriture de cette lettre.

¹⁶³ C, IV, L.373, à Franz Overbeck, 10 février 1883.

¹⁶⁴ C, IV, L.393, à Franz Overbeck, 22 mars 1883.

¹⁶⁵ C, IV, L.473, à Franz Overbeck, 9 novembre 1883.

¹⁶⁶ C, IV, L.474 ; à Heinrich Köselitz, 4 décembre 1883.

¹⁶⁷ C, IV, L.477, à Franz Overbeck, 24 décembre 1883.

¹⁶⁸ C, IV, L.494, à Franz Overbeck, 8 mars 1884.

¹⁶⁹ C, IV, L.513, à Franz Overbeck, 21 mai 1884.

¹⁷⁰ C, V, L.600, à Elisabeth Nietzsche, 7 mai 1885.

¹⁷¹ C, V, L.609, à Franz Overbeck, 2 juillet 1885.

¹⁷² Nous traduisons : « ich verschweige nicht ein immer tieferes *Verlangen nach dem Tode* » (Lettre à Franz Overbeck, 14 avril 1887).

¹⁷³ Lettre à Overbeck, 12 novembre 1887 ; cité dans FP, XIII, p. 389.

¹⁷⁴ Nous traduisons : « die erste Niederschrift meiner „Umwerthung aller Werthe“ ist fertig. Die Gesamt-Conception dafür war bei weitem die längste Tortur, die ich erlebt habe, eine wirkliche Krankheit. Ihr ändern „Erkennenden“, Ihr habt es besser, und nicht so unvernünftig ! Ihr kennt die Wahrheit nicht als Etwas, das man

Les organes défectueux de Nietzsche et sa solitude extrême ne suffisent pas à expliquer ces états de profonde souffrance, où il ne se situe pas si loin de la mort. Son entreprise philosophique elle-même semble se trouver au centre de sa *maladie*.

L'affirmation de la vie est une pensée parfois prise un peu à la légère. "Tu dois" affirmer la vie, "il n'est pas éthique" de ne pas affirmer la vie¹⁷⁵. Mais peut-être que l'affirmation de la vie se rapproche plus d'un but que d'un point de départ dans la réflexion de Nietzsche ? Qu'elle est une tâche profondément difficile, dont il est nécessaire de comprendre, précisément, sa difficulté ? Qu'elle ne corresponde pas *du tout*¹⁷⁶ à une doctrine théorique qu'il faille transmettre, mais bien plutôt à une véritable épreuve, une initiation, qu'il soit nécessaire de traverser ?

La philosophie comme médecine

Le corps malade permet d'approcher l'expérience philosophique de Nietzsche à sa juste valeur. Le scepticisme ayant¹⁷⁷ sapé tout idéal, toute motivation extérieure, le corps se retrouve dans un état de passivité absolu : c'est l'expérience du nihilisme. C'est dans cet état

sich Stück für Stück vom Herzen abreißt und bei dem jeder Sieg sich mit einer Niederlage rächt »(Lettre à Franz Overbeck, 13 février 1888).

¹⁷⁵ « [...] elle s'entoure alors d'une cour brillante de raisons et veut faire oublier à toute force qu'elle est au fond pulsion, instinct, folie, déraison. On *doit* aimer la vie, *donc* ! L'homme *doit* promouvoir et lui-même et ses prochains, *donc* ! »(GS, §1). Nietzsche insiste lourdement sur la nature pulsionnelle de l'affirmation de la vie. Elle n'a pas à être justifiée, il n'y a pas de raisons pour l'affirmation de la vie. C'est un écueil aussi fin que dangereux, et dans lequel il nous semble que certains interprètes de Nietzsche tombent, par exemple Pierre Montebello, spécialiste contemporain de Nietzsche : « cela veut dire en retour que l'évènement ne s'incarne pas en moi sans qu'en homme libre je ne cherche à le rendre incorporel, impersonnel, infinitif, sans que je ne veuille le 'contre-effectuer', le purifier, sans que je ne fasse de lui un instrument contre le ressentiment, l'ignominie, l'oppression, la mort. C'est pourquoi une éthique est possible, la volonté que me fait l'évènement produit ses effets sur l'évènement lui-même, et sur le corps où il s'incarne, mais sans effectuation corporelle, par la volonté de l'esprit »(Montebello, 2008, pp.121-122). (Notons que Montebello se base ici sur une analyse de Logique du sens de Deleuze, dont les passages cités ne mentionnent ni Nietzsche, ni volonté de l'esprit). Si cette idée est peut-être exacte dans une perspective stoïcienne, Nietzsche y verrait l'appréciation d'une force plutôt qu'une possibilité éthique. Ma volonté de puissance est en bonne santé, elle me permet de faire face dignement aux événements difficiles que je rencontre. Le pire ne se transforme pas en meilleur par une « volonté de l'esprit ». Notons que Montebello est plus exact sur ce point dans un ouvrage plus tardif (Montebello, 2018, p. 408), car il donne l'acceptation de la douleur comme un signe de grande santé, bien qu'il utilise toujours des formules ambiguës, comme « c'est *moins** un acte de volonté que l'effet d'une puissance de la vie elle-même qui produit cette métamorphose »(Montebello, 2018, p. 151).

¹⁷⁶ Patrick Wotling remarque bien que l'affirmation de la vie n'est pas une affaire de théorie, mais semble rester hésitant sur le rapport entre la théorie de l'affirmation de la vie et sa transmission(Voir : Wotling, 2019, p. 65). Comme nous le verrons plus loin, *Ainsi Parlait Zarathoustra* ne vise radicalement pas à *transmettre* l'affirmation de la vie, d'autant plus avec le moindre moyen théorique.

¹⁷⁷ Pour être rigoureux, il ne faudrait pas dire que c'est le scepticisme et le pessimisme qui sapent le corps, mais le corps malade, résultat d'une culture déclinante, qui donne lieu à une interprétation dévalorisée du monde. Cependant, notre but étant de raconter une expérience du point de vue de la conscience, il est plus pertinent d'utiliser ce point de vue, même s'il est erroné. Gardons tout de même à l'esprit que la pensée consciente, chez Nietzsche, est un pur symptôme de la vie instinctive, et que la vie instinctive, ou "volonté", est déjà une vulgarisation dans le domaine du senti de phénomènes beaucoup plus complexes de notre corps, voir notamment : FP, IX, 7[25].

que l'homme arrive à comprendre sa condition de la manière la plus adéquate du point de vue classique de la connaissance. La formule du nihiliste est celle du sceptique arrivé au bout de son entreprise : « rien n'a de sens »¹⁷⁸.

Cependant, l'instinct sceptique du philosophe est aussi la corde qui le retient. En effet, la condamnation du monde à laquelle cet état maladif et de neurasthénie¹⁷⁹ conduit peut finir, après quelques années, par elle aussi être remise en question. Au final, est-ce que je mérite mon pessimisme ? Ai-je exploré suffisamment le champ des possibles que pour m'accorder l'honneur de juger le monde selon mon pessimisme¹⁸⁰ ?

[...] c'est à ce moment-là que je suis parvenu à cette idée : « Ce n'est *pas* parce qu'on souffre qu'on a droit au pessimisme ! », c'est à ce moment-là que je menai en moi-même une campagne, patiente et de longue haleine, contre cette tendance foncière, non scientifique, qu'a toute espèce de pessimisme romantique à enfler et interpréter des expériences personnelles singulières comme des jugements généraux, voire des condamnations du monde... bref, c'est à ce moment-là que j'opérai un *renversement* de mon regard. L'optimisme, en vue d'un rétablissement, pour avoir un jour ou l'autre le *droit* d'être de nouveau pessimiste, comprenez-vous cela ?¹⁸¹

Il faut douter du pessimisme¹⁸². L'exigence du doute, l'insatisfaction d'une réponse dernière, a été la pierre d'achoppement de Nietzsche. Comme il le dit dans le *Gai savoir*, « des faibles femmes et même des esclaves »¹⁸³ sont capables de souffrir de manière exemplaire. Pour donner un statut philosophique à sa souffrance, il ne suffit pas de souffrir, il faut mériter sa souffrance. Son exigence sceptique est ce qui a permis à Nietzsche de se relever et de produire un renversement du regard, un regard par-delà vrai et faux, par-delà bien et mal¹⁸⁴.

¹⁷⁸ FP, XII, 2[127]. Un tel état peut légitimement être qualifié de maladif. Aujourd'hui, les médecins désigneraient cela comme un « trouble bipolaire » (voir Rogé, 1999). L'état dépressif se soigne avec des médicaments qui permettent de rééquilibrer les hormones associées aux sensations de plaisir dans le cerveau, notamment la sérotonine. Les antidépresseurs tendent cependant à rendre l'individu inerte, à le déposséder d'une partie de son intensité émotionnelle. Au nom d'un état décrété normal de vague bien-être, l'individu consomme un petit bonheur, un petit stabilisant, pour récupérer son état stoïque. L'état nihiliste, de souffrance et d'apathie, est donné comme une maladie à soigner de manière médicamentée, pour que l'individu trouve un équilibre stable. Mais peut-être que cette manière de traiter le nihiliste est problématique. Peut-être se fonde-t-elle sur une certaine préconception du bonheur, une certaine préconception de comment l'individu doit vivre sa vie ? Peut-être est-ce l'efficacité économique de l'individu et non son bonheur qui est prise en compte par un tel jugement ? Peut-être que la médecine est une manière de faire appliquer une certaine morale de vie ? L'antidépresseur pourrait-il être la forme actualisée de la moraline ?

¹⁷⁹ « Le scepticisme est en effet l'expression la plus spirituelle d'une certaine constitution physiologique multiple que l'on appelle dans la langue courante neurasthénie » (PDBM, §208).

¹⁸⁰ Le pessimisme est donné comme équivalent au nihilisme : « On voit que dans ce livre le pessimisme, ou, pour parler plus nettement, le nihilisme » (FP, XIV, 14[24], §3). D'un point de vue interne, l'équivalence de ces deux concepts est logique : le monde en l'absence de sens surajouté semble profondément laid, un véritable chaos de pulsions sans rédemption extérieure possible.

¹⁸¹ HTHII, Préface, §5.

¹⁸² « Investir toute extase dans le scepticisme (douter du Pessimisme) » (FP, IX, 15[53]) ; « Scepticisme contre tout pessimisme » (FP, IX, 20[2]).

¹⁸³ GS, §325.

¹⁸⁴ C'est donc bien la probité qui permet d'avoir ce regard, non pas en tant qu'acquis, mais en tant qu'expérience.

La nuance ici repose sur le fait que Nietzsche ne pense pas (seulement) la maladie. Nietzsche pense à *partir de* la maladie. La vérité est atteinte¹⁸⁵, l'objectif du savant est terminé, il a compris l'essence de la condition humaine, il peut changer de forme. La volonté de vérité, qui dominait, laisse de la place à d'autres volontés :

La volonté d'ignorance./La volonté d'incertitude./La volonté de non-vérité.

La volonté de puissance./La volonté de souffrance./La volonté de cruauté./La volonté de destruction.
/La volonté d'injustice.

La volonté du laid./La volonté du démesuré./La volonté d'ivresse./La volonté d'immobilité soudaine¹⁸⁶.

Repartir du corps malade amène Nietzsche à réinterpréter la totalité des instruments formés par les humains pour survivre, c'est-à-dire les concepts, et leur organisation en valeurs, en morales, en cultures. Comme le défend Patrick Wotling, le concept de culture est unificateur dans la philosophie de Nietzsche¹⁸⁷ : il s'agit de penser la maladie et sa guérison, à petite comme à grande échelle, et de l'étudier dans les civilisations passées¹⁸⁸. Mais plus fondamentale et indispensable encore est l'expérience personnelle du nihilisme strict. Ce n'est que sur un fond de maladie qu'il est possible de comprendre la nécessité d'une médecine philosophique et les moyens qui permettent de rendre la santé, ayant soi-même récupéré une santé¹⁸⁹.

Le scepticisme expérimental

Le philosophe nietzschéen est trop exigeant pour s'arrêter à une condamnation définitive du monde. Sa nature sceptique, si elle est représentative d'une forme de maladie, peut aussi être un moteur de santé. Le scepticisme amène à une vision du monde pessimiste, où aucun idéal n'est donné, et où le poids de la vie est le plus grand. Lame à double tranchant, le scepticisme détruit. Cependant, cette destruction laisse place à un nouvel espace¹⁹⁰, aride, glacé, dangereux et exigeant, mais dont l'air est pur de toutes les morales qui abaissent l'homme. Le sceptique peut s'adonner à de nouvelles expériences, essayer de mettre en doute

¹⁸⁵ « Le nihilisme [...] est donné pour la vérité » FP, XIV, 17[3], §3.

¹⁸⁶ FP, X, 26[295]

¹⁸⁷ Voir notamment : Wotling, 1995.

¹⁸⁸ Wotling soutient que le problème de l'éducation doit se résoudre chez Nietzsche par l'étude des civilisations passées (Wotling, 1995, p. 244). De plus, il soutient que la tâche pratique de la philosophie nietzschéenne correspond à une « entreprise d'élevage sélectif de l'homme » (Wotling, 2019, p. 66), sans faire attention à la pratique nietzschéenne de la philosophie elle-même.

¹⁸⁹ Voir : HTHII, Préface, §6 ; GS, Préface, §2.

¹⁹⁰ « Il faudrait d'abord, par un scepticisme radical de la valeur, renverser une bonne fois tous les jugements de valeur pour avoir la voie libre » (FP, Au, 3[54]).

la finalité de ses résultats, ne jamais s'arrêter à un idéal, soit-il un idéal ascétique, qui, si il semble le plus rigoureux à première vue, peut, lui aussi, être interrogé¹⁹¹.

Dans un passage du quatrième chapitre du *Gai Savoir*, c'est-à-dire le chapitre contenant la « morale privée »¹⁹² de Nietzsche, ce dernier traite du rare type d'homme doté d'une « foi en soi-même »¹⁹³. Comment une telle foi peut être possible avec des prédicats pessimistes, qui renient précisément tout idéal ? Peut-être repose-t-elle sur un « aveuglement utile »¹⁹⁴? Certes parfois, mais pas toujours. Il s'agit d'*expérimenter*. Tout ce que ces hommes « font de bien, de remarquable, de grand est avant tout un argument contre le sceptique qu'ils hébergent : il s'agit de convaincre ou de persuader *celui-ci* »¹⁹⁵. Si la négation logique est absolue, il n'en est pas forcément de même pour la négation vitale. Le "non" est parfois impossible. Phénomène mystérieux : la raison échoue parfois à nier. L'évidence apparaît parfois à partir du corps, des éléments prennent une importance fondamentale à partir de lui. Mais cette importance n'est donc pas dogmatique : la foi ne vient pas ici d'un désir de croire. La différence peut sembler subtile mais, dans les faits, c'est-à-dire en prenant en compte la situation intérieure du nihiliste, tout est bouleversé. De rien naît quelque chose : une *création* a eu lieu. Dans ce monde froid et exempt de sens a été produite un peu de chaleur, à partir d'un être, pour lui-même. Cette petite flamme, à ses débuts, peut être soufflée à chaque instant, virevolter au gré du vent et risquer de s'éteindre sous une intempérie, mais elle produit une lumière vaillante.

Cette foi en soi-même est à rapprocher de la conviction sceptique de Zarathoustra¹⁹⁶. Pourquoi Nietzsche peut-il avancer simultanément que « les convictions sont des prisons » et que « pour avoir le droit de dire son mot sur la valeur et la non-valeur, il faut avoir cinq cents convictions au-dessous de soi – derrière soi »¹⁹⁷ ? Si les convictions se limitent à une perspective, elles sont chacune des mondes à explorer. Elles peuvent devenir autre chose qu'une manière d'obéir ou de s'aveugler. Il s'agit de moyens à utiliser vers un but. La conviction peut être l'essai d'une perspective, l'exploration d'un possible. L'addition de telles tentatives amène à explorer le champ des valeurs humaines, qu'elles soient déjà créées ou

¹⁹¹ « L'homme préfère encore vouloir le *néant* plutôt que de *ne pas* vouloir du tout »(GM, III, §28). Au final, l'ascétisme permet à l'homme de vouloir quelque chose, de ne pas rester dans un état de neurasthénie. La haine du monde est son stimulant. Un stimulant empoisonné, certes, mais toujours un grand stimulant : il ferme la porte sur le « nihilisme suicidaire »(*Ibid.*).

¹⁹² C, IV, L292, à Paul Rée, fin août 1882.

¹⁹³ GS, §284.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ La foi et la conviction sont données comme synonymes : « la conviction, la "foi" »(An, §54).

¹⁹⁷ An, §54.

non. Le sceptique explore les possibles sans (pouvoir) s'y attacher totalement, pour trouver l'organisation de valeurs qui lui convient, découvrant doucement un sens qu'il ne peut pas nier.

Dans l'ensemble, tel un nageur progressant en aveugle dans l'eau, je me suis approché dans l'ordre des nourritures qui m'étaient nécessaires : accroissement de la pénétration intellectuelle, ensuite enthousiasme et sacrifice de soi, ensuite justice et autonomie, ensuite douceur circonspecte envers tout ce qui est autonome etc. *Non* en vertu d'un jugement : mais l'excès de chaque chose m'en détournait toujours et mon nouveau goût *me faisait du bien*^{*198}.

Nietzsche, dans ses expérimentations, n'arrive pas à des jugements moraux. Il constate les effets des médications qu'il s'applique au petit bonheur la chance. Evidemment, il finit parfois par tomber sur un poison :

Dans les stations-expérimentales de mon mode de vie, de l'utilité qui m'est propre, on endure vainement d'étonnantes sommes de *douleur* — elle ne sert à rien[...]¹⁹⁹.

Les effets bénéfiques sur le corps, sur sa capacité à se supporter sans artifices autres qu'immanents, deviennent son critère pour considérer une valeur comme bonne, mais elle n'en devient ni juste, ni vraie.

Tout comme le scepticisme met en doute l'interprétation pessimiste du monde, il peut alors lui-même mettre en doute son propre doute. Cette idée d'un scepticisme envers lui-même vient très tôt à Nietzsche. Se trouve déjà en 1872 dans les fragments : « Scepticisme absolu : nécessité de l'art et de l'illusion »²⁰⁰. Mais se retrouve tout au long de sa carrière philosophique : « *Sceptique à l'égard des sceptiques*. — Quelle joie procure le délicat duvet des choses! A quel point la vie tout entière est illuminée par de belles apparences! »²⁰¹. « Lorsque le sceptique moral est parvenu à la méfiance à l'égard de la morale, il lui reste encore un pas à franchir : être sceptique à l'égard de sa méfiance »²⁰². Ou encore, dans son œuvre publiée : « *Ultime scepticisme*. — Que sont donc en fin de compte les vérités de l'homme ? Ce sont les erreurs *irréfutables* de l'homme »²⁰³. Le doute radical ne s'arrête pas tant qu'il y a de quoi douter ; et il y a toujours de quoi douter, un créateur a toujours de quoi douter. Bien loin d'une simple hygiène intellectuelle, il s'agit ici d'un moteur, qui trouve encore du carburant dans sa propre combustion.

Ce scepticisme nouveau est donc bien différent du scepticisme de la connaissance que l'on retrouvait à l'origine de ce chapitre. Tout en étant beaucoup plus radical, il outrepassa sa propre légitimité rationnelle à nier :

¹⁹⁸ FP, Au, 6[170]. Cette citation illustre bien le sens du titre *Aurore*.

¹⁹⁹ FP, Aurore, 1[39].

²⁰⁰ FP, Ci-II, 19[121].

²⁰¹ FP, CiIII-IV, 40[40].

²⁰² FP, IX, 3[1].

²⁰³ GS, §265.

Libéré du scepticisme. – A : D'autres sortent d'une morale sceptique commune de mauvaise humeur, rongés, et même à moitié dévorés par les vers ; quant à moi, j'en sors plus courageux et en meilleure santé que jamais, avec des instincts retrouvés. Quand la brise fraîchit, que la mer se soulève et que tous les dangers sont à craindre, je me sens bien. Je ne suis pas devenu un ver, même si j'ai souvent eu à travailler et à creuser comme un ver. – B : C'est que tu viens de cesser d'être sceptique ! Car tu nies ! – A : Et j'ai appris à *dire oui*²⁰⁴.

Le doute amène à garder ouvert un champ de possibilités vitales à explorer. Le sceptique peut parvenir, après s'être sapé, à retrouver une forme de santé plutôt que de se faire dévorer, à chaque tentative vers la santé, par les vers du doute.

Dès lors, c'est *l'expérimentation* qui devient cœur battant de la pratique philosophique nietzschéenne :

[...] êtes-vous *préparés*? Il vous faut avoir vécu tout degré de scepticisme, vous être baignés avec volupté dans des courants glacials — autrement vous n'auriez aucun droit à cette pensée; je me défendrai volontiers contre des croyants superficiels et des enthousiastes! Ma pensée, je saurais à l'avance la *défendre*! Elle doit être la religion des âmes les plus libres, les plus gaies, les plus sublimes — une aimable vallée verdoyante entre du fer doré et le ciel pur!²⁰⁵

Le voyage du sceptique parmi des mers inhospitalières, chahuté par le hasard, trouvant ça et là matière à se sustenter dans un courant plus chaud, représente le plus clair de la philosophie nietzschéenne. Aussi cohérente sa philosophie soit-elle, aussi rationnellement défendable soit-elle, cette philosophie ne peut se comprendre que de l'intérieur, dans l'effectivité du scepticisme.

Nietzsche reste bel et bien un sceptique, mais un sceptique expérimental : « *Sens de la vérité.* — Je me félicite de tout scepticisme auquel il m'est permis de répondre : "Faisons l'essai !" Mais je ne veux plus entendre parler de ces choses et de ces questions qui n'admettent pas l'expérience »²⁰⁶. Dans un même sens, on peut lire : « Scepticisme ! Oui, mais un *scepticisme expérimental*, non l'inertie du désespoir »²⁰⁷. Le scepticisme moral, ou scepticisme de la connaissance, ne peut pas être une fin en soi, il n'est pas créateur, explorateur, tentateur. Il est une inertie, un mouvement qui ignore son origine et d'où il tient sa force, destiné à s'écraser ou à se fatiguer. Le scepticisme renaît en expérimentations, en n'en finissant pas du réel. Le doute ne porte dès lors plus sur la cohérence rationnelle, mais sur l'effet vital des expériences.

La finalité du scepticisme n'est plus le vrai, le raisonnable ou le juste, mais tout simplement ce qui fait sens pour le corps. Le sceptique ne cesse de douter non car il ne veut pas se faire avoir par une illusion, un jugement irréflecti, mais au contraire parce qu'il a besoin d'accumuler des structures morales, de comprendre ce qui peut lui faire du bien. Le

²⁰⁴ Au, §477.

²⁰⁵ FP, GS, 11(351).

²⁰⁶ GS, §51.

²⁰⁷ FP, Au, 6[356].

doute ne se protège pas d'un risque, d'une illusion. Il titube vers une accumulation de puissance.

Le propre du philosophe n'est alors plus d'être raisonnable : « le véritable philosophe – à ce qu'il nous semble, mes amis ? – vit de manière "non philosophique" et "non sage", et surtout *imprudente*, et il ressent le fardeau et le devoir de cent tentatives et tentations de vie: – il se risque constamment, il joue *le jeu dangereux* »²⁰⁸. Le but du philosophe est bien plutôt de parvenir à maîtriser ce qui favorise son affirmation. Il ne fuit pas le danger, il s'y confronte face-à-face, sans astuce, il laisse à ses pulsions fortes la possibilité de s'exprimer. Face à une issue incertaine, il ose, il expérimente, il tente, sans aucune garantie du résultat. Il se sape sans promesse d'y trouver le moindre retour, si ce n'est un effondrement de fatigue. Le sceptique marche dans la neige, aura-t-il assez de chance et de force pour ne pas s'y endormir ?

Nietzsche pessimiste

Nietzsche a été pessimiste : « lorsque j'étais jeune, j'appartenais profondément aux diffamateurs du monde, aux pessimistes ; ce qui est excusable et courant, à une époque qui semble faite précisément pour désespérer les jeunes gens »²⁰⁹. Le jeune Nietzsche, à vingt-neuf ans, écrit un texte personnel, où nous retrouvons une belle photographie de sa vision du monde :

Au détour de quelque coin de l'univers inondé des feux d'innombrables systèmes solaires, il y eut un jour une planète sur laquelle des animaux intelligents inventèrent la connaissance. Ce fut la minute la plus orgueilleuse et la plus mensongère de l'« histoire universelle », mais ce ne fut cependant qu'une minute. Après quelques soupirs de la nature, la planète se congela et les animaux intelligents n'eurent plus qu'à mourir.

Telle est la fable qu'on pourrait inventer, sans parvenir à mettre suffisamment en lumière l'aspect lamentable, que constitue l'intellect humain au sens de la nature. Des éternités ont passé là où il était absent ; et s'il disparaît à nouveau, il ne se sera rien passé²¹⁰.

Si une telle vision pessimiste du monde tend à être surmontée dans son œuvre, elle n'est pas, en elle-même, à renier. Le pessimisme est, précisément, à *surmonter*. Et pour cela, « le philosophe doit éprouver plus que quiconque la souffrance générale »²¹¹. L'ambiguïté du rejet du pessimisme par Nietzsche tient à ce qu'il garde sa description du monde, tout en rejetant la condamnation contre ce dernier. Nietzsche est bien loin d'être un optimiste. Sa perspective sur la réalité pourrait bien, même en considérant ses côtés joyeux, être considérée comme pessimiste par bien des hommes, et conduire la plupart de ceux-ci à un véritable pessimisme actif. La position de Nietzsche peut se rapporter à celle de l'Hellène : « L'Hellène n'est ni

²⁰⁸ PDBM, §205.

²⁰⁹ FP, IX, 8[21].

²¹⁰ *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, dans PTG, p. 207.

²¹¹ FP, CII-II, 19[23].

optimiste ni pessimiste. Il est essentiellement viril, il voit dans leur réalité les choses terribles et ne se les dissimule pas »²¹². Cela considéré, il n'est pas étonnant d'être confronté à différents passages portraying un monde inhospitalier chez Nietzsche, dans une veine tout à fait schopenhauerienne, tout au long de son œuvre²¹³.

Une vision pessimiste du monde est à distinguer de l'attitude pessimiste envers le monde. Le « pessimisme dionysiaque »²¹⁴ est à distinguer d'un « pessimisme romantique »²¹⁵. Nietzsche reste pessimiste, d'un « pessimisme de la force »²¹⁶. Cette forme de pessimisme, qui regarde le monde droit dans les yeux, est la seule qui permette « un assentiment absolu donné au monde mais pour les mêmes raisons que celles qui l'avaient fait réprouver jadis : et de la sorte assentiment à la conception de ce monde en tant que *l'idéal suprême possible réellement atteint* »²¹⁷. La philosophie de Nietzsche ne rejette ainsi pas le monde dans son caractère problématique. Nietzsche donne le pessimisme « en tant qu'une libre recherche des côtés affreux et suspects de l'existence »²¹⁸, qui est un « nouveau chemin vers le "oui" »²¹⁹.

Le pessimisme s'ouvre vers une dimension positive : « La vérité est laide : nous avons l'art afin que la vérité ne nous tue pas »²²⁰. Le monde observé d'un œil vif et acerbe ne devient pas beau avec Nietzsche. C'est une autre instance, résiliente, créative, productrice, qui lui donne sa valeur. Elle est liée à un effort, à une tentative, à une volonté de puissance qui s'exprime.

Une telle vision du monde peut toujours parfaitement ramener au découragement, au "rien n'a de sens", ou au sempiternel "à quoi bon ?". Les effets de la vérité, de la laide vérité, rend sensible à des états fatigués, mélancoliques : « Je n'ai plus d'intérêt pour rien. Au tréfonds de mon être, une noire et indélogeable mélancolie. À part cela, de la fatigue. [...] tout

²¹² FP, NT, 3[62].

²¹³ Certaines pensées schopenhaueriennes de jeunesse de Nietzsche ne l'ont pas quitté, bien qu'il ne s'y complaise plus. On peut encore lire en 1888 : « L'homme, une petite espèce animale exagérément gonflée, qui — heureusement — n'a qu'un temps; la vie sur terre même, un instant, un accident, une exception sans suite, quelque chose qui pour le caractère général de la terre reste sans conséquence ; la terre même, comme tous les astres, un hiatus entre deux néants, un évènement sans plan, raison, volonté, conscience de soi, la pire sorte de nécessité, la *stupidité* nécessité... »(FP, XIV, 16[25]).

²¹⁴ « J'appelle ce pessimisme de l'avenir — car il vient ! je le vois venir ! — le pessimisme *dionysiaque* »(GS, 370). Nietzsche écrit, quelques années plus tard : « je retrouvai ainsi le chemin de ce pessimisme courageux qui est l'antithèse de toute tricherie romantique et en même temps, comme il peut m'apparaître aujourd'hui, le chemin vers "moi"-même, vers *ma* tâche »(HTHIII, Préface, §4).

²¹⁵ GS, §370.

²¹⁶ FP, XIII, 10[21].

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ FP, XIII, 10[3].

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ FP; XIV, 16[40].

me semble fastidieux, douloureux, *dégoûtant* »²²¹ ; « beaucoup d'états morbides et mélancoliques »²²². Zarathoustra n'est pas insensible aux paroles pessimistes du devin, il s'en retrouve « triste et fatigué »²²³. Ces états sont le résultat de risques liés à la fragilité de l'activité créatrice. Le sol affirmateur de Nietzsche n'étant autre que lui-même, c'est son propre état de motivation qui détermine la valeur de sa tâche, et donc de l'intégralité de son état de santé²²⁴.

En somme, le pessimisme est un risque, mais aussi une possibilité :

*Notre pessimisme : le monde n'a pas la valeur que nous avons crue, — notre croyance elle-même a développé à tel point nos instincts de connaissance qu'il nous faut le dire aujourd'hui. D'abord il paraît, de ce fait, avoir perdu de sa valeur : on le ressent d'abord ainsi — c'est en ce sens seulement que nous sommes des pessimistes, à savoir dans notre volonté de nous avouer sans réserve ce renversement des valeurs et de ne pas ressasser de vieilles rengaines, de vieux mensonges... Grâce à cela, précisément, nous trouvons le pathos qui peut-être nous pousse à chercher de nouvelles valeurs. In summa: le monde pourrait bien avoir beaucoup plus de valeur que nous ne l'avons cru, — nous devons dépasser la naïveté de nos idéaux et découvrir que, malgré notre conviction de lui donner la plus haute interprétation, nous n'avons peut-être même pas donné à notre existence humaine sa juste valeur moyenne*²²⁵.

Dévaloriser l'ancien monde²²⁶, empli de valeurs millénaires, revient à s'exposer à un état transitif et brut, douloureux et laid, qui ouvre la possibilité d'une nouvelle évaluation, d'une multiplicité de nouvelles interprétations. Ce mouvement faisant puissamment appel à des instincts fondamentaux de l'homme, il est particulièrement intense et éprouvant. Ne peuvent alors que s'ensuivre des états de grande fatigue et de souffrance. Pouvoir affirmer la vie, paradoxalement, implique de pouvoir la nier, et peut-être de l'avoir déjà niée. Le « oui » se paie cher. Nietzsche pourrait, mieux que quiconque, « plaider en faveur d'une négation radicale de la vie », non pas d'un « dire non », mais d'un « *faire non** »²²⁷ : il en a la plus nette expérience.

Maintenant...

Seul avec toi-même,
seul à seul avec ton savoir,
au milieu de mille miroirs,
faux à tes propres yeux,
au milieu d'innombrables souvenirs,

²²¹ C, IV, L.393, à Franz Overbeck, 22 mars 1883.

²²² C, V, L.775, à Franz Overbeck, 14 novembre 1886.

²²³ APZ, Le devin, p. 163.

²²⁴ « Je connais beaucoup de périodes très inquiètes que je surmonte avec difficulté ; car je doute alors de la valeur de mes réflexions et de mes décisions. Mais dès que la santé et le temps se rassèrent, je reconnais chaque fois que, tout en menant une vie pleine de souffrance, je navigue droit vers un but pour lequel il vaut la peine de vivre durement et difficilement[...] »(C, IV, L.403, à Franz Overbeck, 17 avril 1883). Par exemple, dans un état mélancolique, Nietzsche écrit : « Cela me rappelle ma dernière folie, je veux dire Zarathoustra. (S'en rend-on enfin compte? J'écris comme un cochon.) Très souvent, il m'arrive de l'oublier, je me demande avec curiosité si mon livre a une valeur quelconque »(C, IV, L.393, à Franz Overbeck, 22 mars 1883).

²²⁵ FP, XII, 6[25].

²²⁶ C'est-à-dire aussi la valeur du langage, et non seulement les valeurs chrétiennes.

²²⁷ FP, XIV, 14[21].

incertain,
 par chaque blessure épuisé,
 transi à chaque gel,
 étranglé par tes propres liens,
toi qui te connais trop !
 Toi, ton propre bourreau ! [...]
 Malade maintenant
 de la morsure venimeuse du serpent,
 prisonnier maintenant
 qui tiras le sort le plus dur :
 travailler courbe
 dans ton propre puits,
 creusant en toi-même ton puits,
 t'y ensevelissant de tes mains,
 gauchement,
 roide et gourde,
 un cadavre
 écrasé sous mille poids entassés,
 écrasé sous ton propre poids,
 un homme qui sait !
 Qui se connaît lui-même!
 Le sage Zarathoustra!...²²⁸

*Intermède sur le rire*²²⁹

Si la vie est une épreuve écrasante, le rire est une mesure de la santé d'un individu :

tu ne trouveras jamais personne qui sache parfaitement se moquer aussi de toi dans ce que tu as de meilleur en tant qu'individu, qui te fasse savourer ton infinie misère de mouche et de grenouille d'une manière qui soit suffisamment conforme à la vérité ! Rire de soi-même comme on devrait rire pour que ce rire soit *l'émanation de la vérité tout entière*²³⁰.

Le rire *éloigne* Nietzsche d'un délire mégalomane auquel il est parfois rattaché²³¹. Le caractère terrible de l'existence rattache toujours un Zarathoustra à son fond mouvant, qui ne peut pas s'ériger en statue. Certes, Nietzsche considère son entreprise comme la plus grande qui soit, mais elle est une entreprise de gaieté et non de grand sérieux morne et adorateur²³².

Pour supporter *ce* pessimisme extrême (tel qu'il ressort çà et là dans ma « Naissance de la tragédie »), pour vivre seul « sans Dieu, ni morale », j'ai dû m'inventer une contrepartie. Peut-être suis-je le mieux placé pour savoir pourquoi l'homme rit seul: il souffre seul si profondément qu'il *n'a pu faire autrement* que d'inventer le rire. L'animal mélancolique et malheureux est, comme de juste, le plus gai.

²²⁸ DD, Entre rapaces, p.43. L'état décrit ici est d'autant plus exacerbé si l'on prend en compte l'état de solitude non-voulue mais totale de Nietzsche, qui n'a rencontré personne pouvant supporter son état avec lui. Voir notamment la réaction à la lettre de son ami Bruckhardt qui avouait ne pas avoir la même sensibilité que Nietzsche quant à des questions de grande importance pour ce dernier : « Je souhaitais entendre "telle est ma détresse ! C'est cela qui m'a forcé au silence !" »(C, V, L.761, à Franz Overbeck, 12 octobre 1886).

²²⁹ Parce qu'il est nécessaire.

²³⁰ GS, §1.

²³¹ « [Je] me suis en outre moqué de tout maître qui ne s'est pas moqué de lui-même. Au-dessus de ma porte ». (GS, Épigraphe de l'édition de 1887).

²³² Voir aussi : « Ceux qui sont profondément blessés ont le rire olympien : on n'a que ce dont on a besoin »(FP, XIV, 18[1]).

Philosophie expérimentale et gai savoir vont main dans la main. Le savoir dont il s'agit ici n'est pas sa propre finalité. Il ne peut jamais devenir contenu encyclopédique. Il ne peut que s'accumuler à la faveur d'heureux accidents. Le rire vient habiter l'espace entre le strict néant et la conviction. « Nous sommes des expériences, soyons-le de bon gré ! »²³³.

Zarathoustra, le récit d'un expérimentateur

Ainsi parlait Zarathoustra est un texte profondément particulier de Nietzsche. Les livres de ce dernier peuvent être classés en deux catégories : d'un côté, le texte, et de l'autre, son commentaire. C'est-à-dire d'un côté, *Ainsi parlait Zarathoustra*, et d'un autre, *Aurore*, *Le gai savoir* et *Par-delà bien et mal*. *Zarathoustra* est une épreuve, les deux autres livres sont le commentaire sur cette épreuve²³⁴. Ils ne font que refléter la lumière de l'autre texte, ils sont exempts de vie directe. C'est seulement le tout du commentaire, la vue englobante à partir duquel il peut être écrit, qui peut avoir une dimension adéquate²³⁵. Il n'est pas étonnant que *Zarathoustra* soit « l'affaire de 10 jours »²³⁶, s'il est bien la traduction directe d'une expérience vécue à un moment très proche. *Zarathoustra* est un texte profondément nuancé et condensé. Il livre une expérience, une série d'états, au cœur de la philosophie effective de Nietzsche. Bien loin de vouloir être un résultat, il s'agit d'une épreuve qui se veut contemporaine et même future à son écriture : par exemple, l'éternel retour, élément central d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, est une pensée que Nietzsche ne peut pas vaincre immédiatement²³⁷ à l'instar de son personnage²³⁸. Mais où se situe *Zarathoustra* ? Si *Zarathoustra* est intriqué avec la vie de Nietzsche, et que la vie de Nietzsche est une expérience, à quel moment de sa vie cette figure correspond-elle ?

Dans *Ecce Homo*²³⁹, ainsi que dans sa correspondance²⁴⁰, Nietzsche donne *Schopenhauer éducateur*²⁴¹ comme le texte qui fixe de la manière la plus claire son projet. Il réfère

²³³ Au, §453, trad. mod.

²³⁴ « En feuilletant *Aurore* et *Le Gai Savoir*, j'ai trouvé, au demeurant, qu'il n'y a presque aucune ligne qui ne puisse servir d'introduction, de préparation et de commentaire au *Zarathoustra*. C'est un fait, j'ai écrit le commentaire avant le texte »(C, IV, L.504, à Franz Overbeck, 7 avril 1884) ; « Je vous en prie, lisez ce livre[(PDBM)] (bien qu'il dise les mêmes choses que mon *Zarathoustra*, mais différemment, très différemment —) »(C, IV, L.754, à Jacob Burckhardt, 22 septembre 1886).

²³⁵ « Quand l'exemplaire d'*Aurore* sera entre vos mains, faites-moi cet honneur : [...] lisez-le comme un tout et essayez d'en extraire pour vous un tour, c'est-à-dire un *état* de passion »(C, IV, L.119, à Heinrich Köselitz, le 23 juin 1881).

²³⁶ Pour la première partie, chacune des quatre parties ayant globalement mis le même temps à être écrite. Voir : C, IV, L.402, à Heinrich Köselitz, 17 avril 1883.

²³⁷ « Ce *Zarathoustra* n'est qu'une préface, un vestibule — il m'a fallu me donner du courage à moi-même puisque, de partout, je ne recevais que découragement. Du courage pour *supporter* cette pensée ! »(C, IV, L. 494, à Franz Overbeck, 8 mars 1884).

²³⁸ Voir notamment : APZ, *Le convalescent*.

²³⁹ EH, *Les intempestives*, §3.

notamment au paragraphe six, dans lequel il distingue trois étapes vers la culture. Dans un premier temps, il s'agit de constater son insuffisance devant un grand homme ou une grande civilisation, de constater son manque de culture²⁴². Dans un second temps, il s'agit de se dépasser pour atteindre un niveau de culture qui soit satisfaisant pour pouvoir avoir un regard neuf et élevé sur le monde qui entoure le penseur et plus seulement sur sa propre personne²⁴³. Dans un troisième temps, il s'agit de transformer le monde humain grâce à cette élévation²⁴⁴. Nous pouvons situer l'expérience de Nietzsche grâce à ce projet tripartite, simple mais constitutif de l'avènement de tout grand homme, auquel il est toujours resté fidèle. La rencontre de Nietzsche avec Schopenhauer, Wagner et surtout les grecs fait partie de la première étape. Ensuite vient la période de constitution de soi, de la *Naissance de la tragédie* jusqu'à *Aurore*, qui amène Nietzsche à la première maturité de sa pensée, culminant dans le *Gai savoir* et dans l'arrivée de la pensée de l'éternel retour. C'est à ce moment-là que Nietzsche écrit *Ainsi parlait Zarathoustra*, qui commence par un mouvement de retour vers les hommes²⁴⁵. De sa hauteur, de son statut acquis d'homme d'expérience, qui arrive à porter son propre poids, qui a eu son *Aurore*, il lui reste à revenir dans l'expérience concrète de l'existence, essayer de s'y faire transformateur, de s'en faire l'éducateur. Cependant, ce moment n'est pas présenté comme un simple don mais comme une *nouvelle épreuve* : Zarathoustra n'est pas qu'un éducateur, il est encore et peut-être surtout un expérimentateur.

Il faut donc prendre au pied de la lettre cette équivalence à propos de Zarathoustra dans *Ecce Homo* : « en avoir compris, c'est-à-dire *vécu* six phrases »²⁴⁶. Zarathoustra est le récit d'une expérience, et comprendre Zarathoustra, c'est le vivre. Le lire en oubliant ce principe ne sert à rien : le commentaire est déjà là, par son auteur lui-même, il n'est pas nécessaire de le

²⁴⁰ C, IV, L.345, à Erwin Rohde, début décembre 1882.

²⁴¹ C'est-à-dire la troisième considération inactuelle.

²⁴² « Première consécration de la culture ; le signe en est la honte de soi sans humeur ni haine envers sa propre étroitesse et sa mesquinerie, la compassion pour le génie qui a dû sans répit s'arracher à cette torpeur, à cette sécheresse qui sont nôtres, c'est le préjugé favorable envers tous ceux qui sont en devenir et en lutte » (CiIII, §6, p. 59).

²⁴³ Seconde consécration [...] il faut à présent opérer le passage des événements intérieurs au jugement sur les éléments extérieurs » (CiIII, §6, p. 60).

²⁴⁴ « En définitive [la culture] exige surtout l'action, c'est-à-dire le combat pour la culture, l'hostilité à l'égard des influences, des habitudes, des lois, des institutions dans lesquelles il ne reconnaît pas son but » (CiIII, §6, p. 60).

²⁴⁵ « Tout comme toi je dois décliner, comme disent les hommes, ceux vers qui je veux descendre » (APZ, Prologue, §1).

²⁴⁶ Pourquoi j'écris de si bons livres, §1.

produire. Si Zarathoustra est une livre irritant pour ses commentateurs²⁴⁷, c'est peut aussi parce qu'ils ne peuvent rien en faire²⁴⁸.

Intermède. Comment lire une philosophie expérimentale ?²⁴⁹

Nous ne nous estimons plus assez lorsque nous nous communiquons. Ce qui nous arrive véritablement n'est pas du tout éloquent. Si les événements le voulaient, ils ne sauraient pas se communiquer eux-mêmes. C'est qu'ils manquent de paroles pour cela. Nous sommes déjà au-dessus des choses que nous pouvons exprimer par des paroles. Dans tous les discours, il y a un grain de mépris. Le langage, semble-t-il, n'a été inventé que pour les choses médiocres, moyennes, communicables. Avec le langage celui qui parle se *vulgarise* déjà. — Extrait d'une morale pour sourds-muets et autres philosophes²⁵⁰.

Nietzsche coupe le pont à toute rhétorique rationnelle. Le langage habituel du philosophe, nous l'avons vu, repose sur des préjugés illogiques. Rien d'étonnant dans le fait de voir le langage décrédibilisé en tant que moyen d'expression de grandes expériences : il se fonde sur une répétition, une généralisation. Le langage est toujours déjà insuffisant, toujours déjà raté. Il est une construction sans aucune légitimité logique : il est pure création et pure simplification, jusqu'aux mots qui le composent. La philosophie nietzschéenne est une pensée-iceberg. Les commentateurs s'arrêtent toujours à sa partie visible, à son texte. Mais que faire quand Nietzsche jette l'échelle ? Quand il n'y a plus de texte, ou quand le texte est donné, et même démontré, comme insuffisant ? Que faire en tant que commentateur quand la philosophie langagière est donnée comme médiocre par essence ?

Nous avons affaire à une dimension nouvelle de la philosophie, celle de la primauté de l'expérience. Primauté problématique, car une fois l'expérience vécue, le langage ne permet plus d'y donner accès : elle est alors, de ce point de vue, perdue. L'enjeu de la philosophie de Nietzsche est celle de sa *réitérabilité*²⁵¹. Si les discours rationnels peuvent tous s'expérimenter à partir d'un texte, une expérience ne peut simplement être assénée par des mots. Il ne suffit

²⁴⁷ Wotling, 2019, p. 53.

²⁴⁸ Ce qui est entièrement voulu par Nietzsche, contrairement à la supposition de Wotling (voir :Wotling, 2019, p. 65) : « On ne veut pas seulement être compris, quand on écrit, mais encore, de manière tout aussi certaine, *ne pas* être compris. Ce n'est encore nullement une objection contre un livre, que le premier venu le trouve incompréhensible : cela entrerait peut-être justement dans l'intention de son auteur, — il ne *voulait* pas être compris par le premier venu »(GS, §381).

²⁴⁹ C'est aux environs de ce chapitre que je subis de plein fouet la plus grande épreuve de ce mémoire : la volonté de silence. Le mutisme m'invite dans ses bras. Plus l'écrit avance, moins ce qu'il raconte me semble adéquat. La tension entre l'expérience et l'impossibilité de son expression m'enserme de plus en plus, jusqu'à m'étouffer dans un tourment angoissé. « Ta tentative, aussi adéquate soit-elle, est mort-née », raille une petite voix derrière mon épaule, d'un ton goguenard. « Tu as besoin de sédatifs si tu veux écrire. Chaque fois que tu sentiras une expérience, tu seras découragé par tes écrits. Il faut mourir pour écrire. Il te faut mourir pour écrire ». Chaque mot, chaque lettre, enchaîne mes doigts et m'emplit d'un dégoût croissant. L'impossibilité de toute philosophie écrite me semble de plus en plus évidente. De vives voix, de vifs corps, voilà ce qu'elle demande, ce qu'elle hurle silencieusement ; silencieusement, dans la censure des mots.

²⁵⁰ CrI, flâneries inactuelles, §26. Nietzsche s'associe à un sourd : FP, Au, 7[172] et se décrit comme sourd-muet pour ses expériences internes : FP, XIV, 14[144].

²⁵¹ La motivation de Nietzsche à écrire et se faire connaître peut s'expliquer partiellement par le fait qu'il cherche des disciples. Voir notamment : C, IV, L.457, à Heinrick Kösel, 26 août 1883.

pas de dire "sens cela" pour que la sensation apparaisse magiquement chez le lecteur. *Ainsi parlait Zarathoustra*, l'écrit le plus senti de Nietzsche, le plus pratique, illustre tragiquement ce fait :

Zarathoustra est la preuve que quelqu'un peut parler avec la plus grande netteté sans être entendu de personne²⁵².

Ainsi parlait Zarathoustra est un livre écrit pour tous et pour personne. Ce sous-titre signifie que seuls quelques hommes, destinés par le hasard à vivre une série d'expériences précises, seront à même de consommer la chair de ce livre.

Dès lors, pour être à même de comprendre Nietzsche, il faut l'expérimenter. Mais le désir de connaissance qui amène à lire Nietzsche en tant que philosophe appartenant à la tradition n'est pas compatible avec la destruction de la valeur de toute connaissance au sens habituel du terme. Ceux qui ont accès au texte, les philosophes universitaires, sont également ceux qui n'ont pas accès à ses expériences. Et, nous l'aurons compris, pas non plus réellement au texte, car l'encre est précisément celle de ses expériences.

Nietzsche insiste lourdement sur la manière dont il doit être lu. Cette insistance a été négligée tout aussi lourdement. Lire et écrire, à partir d'expérimentations philosophiques, est bien différent que d'écrire seulement en fonction de la logique grammaticale. Celle-ci a rapport à l'intelligibilité, et Nietzsche, qui voulait des disciples, devait bien s'exprimer dans une langue qui puisse les ramener à lui, posthumes ou non²⁵³.

Ecce Homo résume l'exigence de Nietzsche quant à son lecteur : « En fin de compte, personne ne peut entendre dans les choses, y compris les livres, plus qu'il ne sait déjà. Ce à quoi on n'a pas accès par l'expérience vécue, on n'a pas d'oreilles pour l'entendre »²⁵⁴. Dans *Par-delà bien et mal*, il avançait déjà, de manière plus radicale encore : « Ce qu'est un philosophe, cela s'apprend mal parce que cela ne peut pas s'enseigner : on doit le "savoir", d'expérience »²⁵⁵. Dès lors, la lecture de Nietzsche, comme son écriture, suppose

²⁵² FP, X, 26[243].

²⁵³ Il semble y avoir une tension quant à la raison pour laquelle Nietzsche écrit. Nietzsche écrit également pour lui-même, à partir d'un besoin intérieur : « *Mais pourquoi donc écris-tu ?* — A : Je ne suis pas de ceux qui pensent la plume pleine d'encre à la main ; encore moins de ceux qui, l'encrier ouvert, s'abandonnent à leurs passions, assis sur leur chaise et l'œil rivé sur le papier. Écrire provoque toujours en moi irritation ou honte ; écrire est pour moi un besoin impérieux — il me répugne d'en parler, même de manière imagée. B : Mais alors pourquoi écris-tu ? A : Oui, mon cher, tout à fait entre nous, jusqu'à présent, je n'ai pas encore trouvé d'autre moyen de me débarrasser de mes pensées. B : Et pourquoi veux-tu t'en débarrasser ? A : Pourquoi je le veux ? Est-ce donc que je le veux ? Je le dois — B : Assez ! Assez ! » (GS, §93) ; « J'écris pour moi-même : et quel sens aurait l'écriture dans cette époque gribouillée ? peu de sens : car, hormis les savants, personne ne sait plus lire, et même les savants --- » (FP, IX, 8[20]).

²⁵⁴ EH, Pourquoi j'écris de si bons livres, §1.

²⁵⁵ PDBM, §213.

l'implication du corps du lecteur. Le lecteur doit refermer le livre pour le comprendre ; bien qu'aucun résultat, évidemment, ne lui soit pas garanti par ce geste.

L'excès de compréhension érudite nuit en tout cas à la philosophie de Nietzsche, elle n'est pas adaptée pour un tel travail. La lecture nietzschéenne doit être une danse, à l'opposé de la lecture érudite dans laquelle « "penser" et "prendre quelque chose au sérieux", la "prendre dans toute sa gravité" [...] s'implique mutuellement : [car] c'est la seule expérience qu'ils aient »²⁵⁶. Le travail de Nietzsche celui de relater des expériences, de faire des expériences, pour les partager avec un lecteur, partage qui ne peut s'effectuer qu'à partir d'un sol commun.

Prendre Nietzsche au sérieux, ranger Nietzsche au panthéon des philosophes, ne lui fait pas honneur. En faire un objet d'analyse précise, alors qu'il est purement expérience, revient à le tuer, ou, à le faire momie. Eclairer syntaxiquement Nietzsche, sans volonté de former une école de formation à sa méthode de penser, sans viser une manière d'entrer en crise avec la pensée, c'est ne pas prendre vraiment au sérieux son entreprise, dénaturer le projet véritable de sa philosophie, et encourager une lecture facile de son œuvre, aussi exigeante soit-elle d'un point de vue érudit et technique.

La difficulté de l'interprétation du texte ne tient pas seulement à la difficulté ajoutée par le rôle central d'un élément inintelligible, mais aussi de sa volonté active de repousser des lecteurs qui s'en arrêteraient au texte : « Esquisse du paragraphe (2) de la préface : qui n'a rien vécu de semblable n'a rien à faire ici, Un livre de préparation. Il faut écrire une préface, pas seulement pour inviter, mais aussi pour rebuter »²⁵⁷. Mais l'importance donnée à la préface étant généralement ignorée, qu'importe au fond de savoir ce qu'un auteur pense de son œuvre. La horde des savants ne s'est pas gênée pour investir des textes pour lesquels elle n'avait pas d'oreilles. Comment par ailleurs avoir l'oreille pour s'avoir qu'on a pas d'oreille ?

Nietzsche résume : « Vous connaissez ces choses en tant que pensées, mais vos pensées ne sont pas vos expériences, mais bien l'écho de celles des autres : de même que votre chambre tremble quand une voiture passe. Mais moi je suis assis dans la voiture, je suis souvent la voiture elle-même »²⁵⁸. La pensée peut donner l'impression de s'épuiser dans sa juste compréhension. Mais il n'en est rien. L'expérience a besoin d'être répétée, encore et encore, par chaque individu, pour obtenir une compréhension. La pensée de Nietzsche ne peut pas être synthétisée, clarifiée, systématisée. Seul son texte peut l'être.

²⁵⁶ PDBM, §213.

²⁵⁷ FP, CiIII-IV, 40[66]. Ce passage est une esquisse de la préface à *Humain, trop humain...*

²⁵⁸ FP, Au, 6[448].

Nietzsche propose en quelque sorte une éthique de l'écriture philosophique²⁵⁹. Elle ne propose pas d'agrandir la somme des savoirs, mais de partager des réussites et des échecs dans ses expérimentations. « De tout ce qui est écrit, je ne lis que ce que quelqu'un écrit avec son sang. Écris avec ton sang : et tu verras que le sang est esprit. Il n'est guère facile de comprendre le sang d'autrui : je hais les oisifs qui lisent »²⁶⁰. Apprendre à lire, c'est apprendre à faire attention aux espaces entre les lignes. Apprendre à faire attention aux espaces entre les lignes, c'est peut-être comprendre, à partir des expériences et de l'exercice de leur écriture, l'impossibilité de les faire passer par des mots. C'est savoir lire les « entre deux riens »²⁶¹.

N'ayons pas peur de le répéter encore une fois, la philosophie de Nietzsche pose radicalement la question de la valeur du texte lui-même :

J'ai dicté presque chaque jour pendant deux à trois heures, mais ma « philosophie », si j'ai le droit d'appeler ainsi ce qui me torture <*malträtiert*> jusqu'aux racines de mon être, n'est plus communicable, à tout le moins sous une forme imprimée²⁶².

L'écart entre les hommes est trop grand pour qu'il puisse être comblé par un texte. Le texte est un pis-aller causé par la nature douloureuse de sa philosophie. La possibilité d'une réitérabilité de la philosophie de Nietzsche est donc à chercher strictement *ailleurs*.

La temporalité du récit nietzschéen

Pour parler de l'expérience du sceptique, il faut y avoir survécu. Le doute absolu ne peut se traduire en premier lieu que par un profond mutisme et une apathie radicale. Ecrire est une action absolument impensable²⁶³. Elle ne peut être qu'une expérience au passé. Elle n'est pas neutre dans son acte. Le suicide est une expression toute aussi exacte de cette expérience. Dès lors, l'expérience même se retrouve toujours interprétée à partir d'une perspective de survivant. Ce point est dangereusement important. En effet, un lecteur malhabile, s'attachant trop au mot, risque de lisser la temporalité du récit. Le non-sens devient le mal, une expérience qu'il faut rationnellement dépasser, et le surhumain devient l'objectif qu'il faut atteindre. Le non-sens disparaît, il ne possède plus qu'un intérêt de repoussoir. Or, c'est de cette expérience du non-sens que le dépassement vers la vie tient sa légitimité. Le nihilisme,

²⁵⁹ « Je ne parle que de choses vécues, je n'expose pas de simples vues de l'esprit »(FP, X, 27[77]).

²⁶⁰ APZ, Lire et écrire, p. 55.

²⁶¹ PC, Entre rapaces, p. 63.

²⁶² C, V, L. 608, à Heinrich Köselitz, 2 juillet 1885.

²⁶³ Par ailleurs, Nietzsche demande d'antidater ses ouvrages : « Mes écrits ne parlent que des expériences que j'ai vécues personnellement — heureusement, j'ai beaucoup vécu — : j'y suis corps et âme — à quoi bon le dissimuler?, *ego ipsissimus* et, dans les meilleurs moments, *ego ipsissimum*. Mais chez moi il a toujours fallu quelques années de recul pour ressentir cette force et ce plaisir impérieux qui m'intimaient de représenter chacune de ces expériences, chacun de ces états *dépassés*. Dans cette mesure, tous mes écrits, à une exception près, mais absolument essentielle[Note : il s'agit de la *Naissance de la tragédie*, qui n'est pas pertinente pour notre propos], sont antidatés »(FP, XII, 6[4]). L'expérience, même si elle peut être exprimée, ne peut parfois saisir sa pleine réalisation qu'à partir d'un point de vue plus lointain.

dans toute sa passivité, doit donc être pris comme le point d’ancrage de la philosophie nietzschéenne. Il n’est pas un repoussoir, mais une tension, présente une fois et même encore de multiples fois, au fil de ses déclinaisons. « Une longue, trop longue suite d’années signifie chez moi guérison — mais elle signifie malheureusement aussi rechute, déclin, et périodicité d’une sorte de *décadence**. Ai-je besoin de dire que j’ai l’expérience des problèmes de la *décadence**. Je les ai épelés d’un bout à l’autre et dans les deux sens »²⁶⁴. La philosophie de Nietzsche elle-même peut boucler, échouer, se répéter. Ces flux et reflux philosophiques ne peuvent pas être captés ni éclaircis dans un texte. La temporalité de celui-ci est trop rigide. Il déforme irrémédiablement l’expérience avec ses enchaînements de différents chapitres et arguments. Un commentaire de Nietzsche, même bien intentionné, risque toujours de le rendre *plat*, comme il le craignait

La volonté de souffrance²⁶⁵

*La cruauté*²⁶⁶ en tant que vertu

Si la vie est l’expérimentation de la souffrance, la volonté de vie est synonyme de volonté de souffrance. La cruauté, habituellement, est donnée comme un vice lié à la souffrance d’un individu. Nietzsche lui-même reconnaît ce point :

Faire partager nos tourments et nos soucis les plus grands à d’autres qui les ignorent — ce qui les fait seulement souffrir — n’est-ce pas de la cruauté? Cela n’a-t-il pas son origine dans le sentiment qui, à chaque malheur qui nous frappe, désire voir *souffrir* un être quelconque, n’est-ce pas une subtile émanation de la vengeance? Et donc le *mariage* et l’amitié ne sont-ils pas semés de dangers puisqu’ils favorisent ce genre de cruauté dans le transfert de la souffrance? Il est *difficile* de ne pas communiquer une douleur — nous devrions donc nous en enlever l’occasion et vivre dans la solitude²⁶⁷.

L’isolement est nécessaire à celui qui souffre, afin qu’il ne fasse pas souffrir avec lui son entourage, se vengeant ainsi de la vie²⁶⁸. La logique du pessimiste classique face au monde sera de le nier autant qu’il peut. La vie étant souffrance, il faudra la diminuer, prôner une morale ascétique. Cependant, la catégorisation de la cruauté en tant que vice ne tient qu’à la

²⁶⁴ FP, XIV, 24[1]. Voir aussi : « C’est une longue, trop longue série d’années qui signifie chez moi guérison, — et qui signifie aussi en même temps régression, déclin, périodicité d’une sorte de *décadence**. Ai-je besoin de dire, après tout cela, qu’en matière de *décadence**, je suis un homme *d’expérience* ? Je l’ai épelée dans tous les sens »(EH, pourquoi je suis si sage, §1).

²⁶⁵ En allemand : <*Der Wille zum Leiden*>.

²⁶⁶ La cruauté se trouve dans deux formes chez Nietzsche, comme à son habitude. Nous ne traiterons pas de la cruauté du prêtre ascétique ici, qui est différente de la cruauté héroïque. Ces deux formes de cruauté ont tout de même en commun une volonté de dominer, l’ascète étant celui qui veut dominer le sens de la douleur, lui donner un sens, aussi négateur soit-il par rapport à la vie.

²⁶⁷ FP, Au, 6[380].

²⁶⁸ « *instinct de vengeance* : il veut blesser par des mots ce qui lui a fait mal et déchaîner sa force contre ce qui l’a blessé »(FP, IX, 7[82]).

connotation négative donnée naturellement à la souffrance²⁶⁹. Le pessimiste dionysiaque, capable de supporter la souffrance inhérente au monde et à la vie, parvient à des conclusions toutes différentes :

Celui qui a lui-même la volonté de souffrir, se situe différemment eu égard à la cruauté; en faisant souffrir, il ne tient pas pour nuisible et mauvais le fait d'infliger la souffrance²⁷⁰.

Ainsi, grâce à une conviction expérimentale²⁷¹, le pessimiste nietzschéen ne pourra plus voir la cruauté autrement que comme une vertu. Il se produit un *renversement* de la valeur "cruauté". L'homme cruel doit maîtriser parfaitement ce que la souffrance signifie. La cruauté nietzschéenne est sadomasochiste : il s'agit de se faire souffrir et de faire souffrir. A l'intérieur de chaque partie du couple "sado-maso", il y a un sadiste et un masochiste. Le "sado" éprouve du plaisir à dominer, aussi bien l'autre que ses propres réticences à faire mal. Le "maso" éprouve quant à lui autant de plaisir que la douleur est intense et qu'il parvient à ne pas y succomber : il consent donc à avoir mal et veut dominer cette souffrance. La souffrance, la joie et la domination sont intimement liées. Cet ensemble s'illustre dans l'artiste, à prendre chez Nietzsche dans un sens très large²⁷², qui est celui s'étant « rendu maître de ce qui est laid et affreux »²⁷³. Cette énergie qui ressort de la maîtrise du caractère problématique de l'existence peut même être provoqué volontairement, donnant des cas où nous en venons à « nous faire mal à nous-mêmes », afin d'obtenir un « sentiment de puissance sur nous-mêmes »²⁷⁴.

La raison pour laquelle il est possible de vouloir (se) faire souffrir repose sur la joie qu'une telle souffrance permet, ou plutôt repose sur la connaissance que la joie implique la souffrance comme la seconde face d'une même pièce. Savoir souffrir et accepter sa souffrance, vaincre de grands dangers, participe à et est la condition d'une joie du midi. Cette idée est récurrente dans l'œuvre de Nietzsche : si « vous vouliez donc abaisser et amoindrir la capacité des hommes à ressentir la douleur, vous devez aussi abaisser et amoindrir son *aptitude à la joie* »²⁷⁵; « petite, la souffrance nous rapetisse, grande, elle nous grandit »²⁷⁶; « bonheur et malheur sont deux frères jumeaux qui grandissent ensemble ou, comme chez

²⁶⁹ « "La vie est une souffrance ?" — Si vous avez raison : eh bien, *votre* vie sera une souffrance ! — faites donc en sorte que vous cessiez d'être ; que cette vie qui n'est rien que souffrance prenne fin. Votre morale déclare : "tu te tueras", "tu t'en esquiveras toi-même" » (FP, IX, 5[1], §234).

²⁷⁰ FP, GS, 23(15).

²⁷¹ Notons que ma cruauté n'est pas étrangère à l'expérience sceptique. Si le sceptique correspond à un mouvement de l'incroyance vers l'amour de la vie, alors il possède un « trait de cruauté » (FP, Au, 7[212]).

²⁷² « Le produit du philosophe est sa *vie* (d'abord, avant ses *oeuvres*). C'est là son œuvre d'art » (FP, Cii-II, 29[205]).

²⁷³ FP, XIII, 9[102].

²⁷⁴ FP, XIII, 9[102].

²⁷⁵ GS, §12.

²⁷⁶ FP, IX, 3[1], §388.

vous – *restent petits ensemble !* »²⁷⁷ ; « à côte de l'absence de douleur, l'absence de bonheur »²⁷⁸ ; « supporter les joies de la terre, les douleurs de la terre »²⁷⁹, « avec pareil bien, pareil état l'on est la *créature la plus douée de souffrance* sous le soleil, ce n'est qu'à ce prix que l'on achète le privilège d'être la *créature la plus douée de bonheur* sous le soleil ! »²⁸⁰. Ou encore, de manière plus claire :

Est-elle [(la volonté)] arrêtée par quelque obstacle dressé entre elle et son but du moment : voilà la *souffrance*. Si elle atteint ce but, c'est la satisfaction, le bien-être, le bonheur. [...] Nous voyons le désir partout arrêté, partout en lutte, donc toujours à l'état de souffrance ; pas de terme dernier à l'effort ; donc pas de mesure, pas de terme à la souffrance [...] la souffrance est le fond de toute vie²⁸¹.

Cette citation n'est pas de Nietzsche, mais de Schopenhauer. Ces deux auteurs sont, contrairement à une idée répandue, parfaitement d'accord sur ce qui constitue le pessimisme. Pour comprendre ce qui les sépare, il ne faut pas s'arrêter à des considérations théoriques. Face au dilemme de la vie, la raison et la conscience sont profondément impuissantes. Si la souffrance est inhérente à la vie, puis-je l'affirmer ? C'est la réponse à cette question qui sépare les deux allemands^{282;283}. Selon une perspective pessimiste du monde telle que celle de

²⁷⁷ GS, §338.

²⁷⁸ FP, Au, 3[144].

²⁷⁹ FP, Au, 6[128].

²⁸⁰ FP, GS, 13(16).

²⁸¹ Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §56, pp. 392-393.

²⁸² Patrick Wotling est légèrement superficiel dans son analyse sur ce point. Selon lui, la place que Schopenhauer et Nietzsche donnent à la souffrance les sépare déjà. Il avance que Schopenhauer traiterait la souffrance en « idéaliste » (Wotling, 1995, p. 144), et qu'il *essentialiserait* la souffrance, ce qui serait effectivement inacceptable pour Nietzsche. Or, Schopenhauer ne fonctionne pas comme tel, bien qu'il soit, certes, profondément maladroit en formules à ce sujet. Pour Schopenhauer, il faut « chercher la chose en soi uniquement dans le phénomène, *comme n'existant que par rapport à ce dernier**, et non pas à Coucouville-les-Nuées < *Wolkenkuckshheim* > » (Schopenhauer, *Correspondance Complète*, L.279, à Julius Frauenstädt, 6 août 1852, p. 374). Ainsi, Schopenhauer ne dit rien sur la chose en soi, l'essence, qui est inconnaissable. En somme, Schopenhauer défend que le réel est une manifestation d'un principe inconnu, qui se *phénoménalise* en volonté dans notre monde, et que cette volonté *implique empiriquement* la souffrance. Il n'est pas rigoureux d'en conclure que Schopenhauer considère « la souffrance comme essence ou principe de la réalité » (Wotling, 1995, p. 144). Elle est certes en corrélation totale avec la réalité, mais elle reste un *accident*. Wotling, en soutenant que Schopenhauer ferait de la souffrance l'essence de la vie, ignore, premièrement, le fait qu'il n'y a pas d'essence connaissable pour Schopenhauer, et, deuxièmement, que c'est bien la volonté qui est *cause accidentelle* de la souffrance, de par sa nature chaotique. La volonté prenant conscience d'elle-même en vient d'ailleurs chez Schopenhauer à se nier, pour ne pas faire souffrir soi et l'autre, d'où l'importance centrale de la compassion chez lui : la souffrance peut s'arrêter *effectivement*. Schopenhauer correspond bien mieux au bouddhisme qu'à l'idéalisme, bouddhisme avec lequel il s'identifie d'ailleurs lui-même (Schopenhauer, *ibid.*, L.220, à Adèle Schopenhauer, 23 août 1849). Wotling commet donc un double raccourci : *identifier* essence et volonté ; *identifier* volonté et souffrance. Les positions de Nietzsche et de Schopenhauer ; « la souffrance est sans doute une part essentielle de toute existence » (FP, XI, 39[16]) et « la *souffrance* est le fond de *toute* vie » (Schopenhauer, *Le monde comme Volonté et comme Représentation*, §56, p. 393) sont donc bien à comprendre dans le même sens. Elles ont d'ailleurs été obtenues de la même manière : par les voyages et la pensée. Si la nuance semble complètement ridicule d'un point de vue théorique, elle change fondamentalement la vision du monde de l'auteur, et donc sa vie concrète elle-même, seul point qui nous intéresse.

²⁸³ Du moins, en théorie : Schopenhauer n'est pas donné comme un pessimiste par Nietzsche, et ce dernier admire beaucoup plus son éthos philosophique, qu'il ne considère pas comme réellement pessimiste : « Schopenhauer, tout pessimiste qu'il était, jouait véritablement — de la flûte... Tous les jours, en sortant de table : qu'on lise ses biographes sur ce point. Et pour le demander en passant : un pessimiste, niant Dieu et le monde, qui s'arrête face à la morale, — qui dit oui à la morale et lui joue un air de flûte, à la morale du *laede*

Schopenhauer, la joie est entièrement négative, c'est-à-dire qu'elle correspond à un état de douleur, un désir, qui serait satisfait. Nietzsche reprend le même mécanisme que Schopenhauer mais propose une réponse opposée à la négation²⁸⁴.

Cruauté et volonté de puissance

Comment est-il possible de réagir différemment face à ce même problème de la souffrance ? Nietzsche, comme Schopenhauer, soutient que le problème de la souffrance est lié à la *volonté*. Mais il s'agit de vivre différemment le fait d'être habité par cette volonté. Nietzsche utilise un concept qui traduit cette différence. Plutôt que d'utiliser la *volonté de vivre* schopenhauerienne, il parle d'une *volonté de puissance*. Elle est un principe général qui reprend de manière imagée²⁸⁵ le fonctionnement du réseau complexe d'instincts constituant le vivant. « La volonté de puissance est la forme primitive de l'affect »²⁸⁶, qui se traduit sous de nombreuses formes, dont la seule caractéristique commune est de tendre vers la puissance, c'est-à-dire asservir les autres forces pour régner. La force de la volonté de puissance correspond à l'organisation de ces instincts entre eux, pouvant se tirer vers le haut dans une harmonie ou vers le bas dans des luttes intestines. Le plaisir correspond à un accroissement de la volonté de puissance et la douleur correspond à une inhibition de cet instinct.

Pensée, sentiment, vouloir chez tous les êtres vivants – qu'est-ce qu'un plaisir sinon une excitation du sentiment de puissance par une inhibition (excitation encore plus forte par des inhibitions et des résistances périodiques) – au point que par là il s'accroît. Par conséquent, dans tout plaisir il y a douleur. – Si l'on veut que le plaisir devienne très grand, il faut que les douleurs se prolongent longtemps et que la tension de l'*arc** devienne démesurée²⁸⁷.

Si, selon une vision pessimiste du monde, la souffrance est inhérente à la vie, un épiphénomène de la vie, alors affirmer la vie et la joie de vivre correspond à affirmer la souffrance. Se rendre sensible à la vie, c'est se rendre sensible à la joie *et* à la souffrance.

neminem : comment ? est-ce véritablement — un pessimiste ? »(PDBM, §186). L'éthique de vie et de philosophie de Schopenhauer se retrouve notamment dans son ouvrage *Parerga & Paralipomena*, et c'est principalement cette facette-là de Schopenhauer que Nietzsche admire : « Arthur Schopenhauer/Son enseignement est aboli/Ce qui va rester, c'est sa vie ;/[Jetez votre regard sur lui]/A personne il n'était soumis »(PC, 28[11] ;voir également : FP, HTHII, 30[97]). Cette manière d'approcher Schopenhauer est profondément rafraîchissante par rapport à certains commentateurs contemporains qui rejettent comme un brûlot cet ouvrage de Schopenhauer, l'associant à « une sorte d'essayisme philosophique qu'on pourrait débiter en tranches »(Stanek, 2010, p. 285).

²⁸⁴ Remarquons ici que prendre la souffrance, tout comme le plaisir, comme base philosophique, revient à formuler une interprétation erronée du réel pour Nietzsche. Il ne s'agit pas de souffrir plus pour jouir plus, mais d'être dans un état d'élévation de la volonté de puissance. Penser autrement est naïf pour Nietzsche : « Hédonisme, pessimisme, utilitarisme, eudémonisme [...] sont des philosophies superficielles »(PDBM, §225). Cependant, la question pour lui reste malgré tout celle « du sens de la souffrance »(FP, XIV, 14[89]).

²⁸⁵ « Par le mot "volonté"[...] On ne sort pas d'un langage imagé »(FP, GS, 11(199)). La volonté est tout aussi inconnaissable chez Nietzsche que chez Schopenhauer : elle est une vulgarisation donnée par la capacité la plus aveugle de l'homme, son intellect (voir : FP, GS, 11(199) ; Schopenhauer, *Correspondance complète*, L.278, à Adam van Doss, 22 juillet 1852).

²⁸⁶ FP, XIV, 14[121].

²⁸⁷ FP, XI, 35[15].

La force de la volonté de puissance se mesure selon la capacité de l'instinct à persévérer, dans sa capacité à grandir pour dominer le réel ou les autres instincts qui luttent contre lui. Ce sont ces luttes, favorisées par un climat dangereux, qui permettent à la volonté de puissance de croître. D'où l'idée fondamentale que la souffrance soit nécessaire pour produire des hommes affirmateurs. L'inhibition de leur volonté, causée par leur rencontre avec des événements difficiles, les rend capables de résilience²⁸⁸.

Abolir la souffrance ; et nous ? – il semble précisément que nous voulions, nous, qu'elle soit encore plus élevée et pire qu'elle ne le fut jamais ! Le bien-être, tel que vous le comprenez – ce n'est absolument pas un but, à nos yeux, c'est un terme ! Un état qui rend aussitôt l'homme risible et méprisable, – qui fait souhaiter sa perte ! La discipline de la souffrance, de la grande souffrance – ne savez-vous pas que c'est cette discipline seule qui a produit toutes les élévations de l'homme jusqu'à présent ? Cette *tension** de l'âme dans le malheur qui élève en elle la vigueur, son horreur à la vue de la grande destruction, son inventivité et son courage lorsqu'il s'agit de supporter le malheur, d'y garder patience, de l'interpréter, de l'utiliser, et tout ce qui lui a été donné de profondeur, de mystère, de masque, d'esprit, de ruse, de grandeur : – cela n'a-t-il pas été donné par la souffrance, par la discipline de la grande souffrance ? En l'homme s'unissent créature et créateur : en l'homme il y a de la matière, du fragment, de la profusion, de la glaise, de la boue, de l'absurdité, du chaos ; mais en l'homme, il y a aussi du créateur, du sculpteur, de la dureté de marteau, de la divinité spectatrice et du septième jour : – comprenez-vous cette opposition ?²⁸⁹

Autrement dit, la contrariété de la volonté, dont l'épiphénomène est une souffrance, est donnée comme sol à partir duquel l'homme peut exercer sa résilience, accumuler sa volonté de puissance, ce dont l'épiphénomène est la joie²⁹⁰. Par exemple, l'alcoolique peut ressentir un plaisir durant son sevrage, quand il sent que sa volonté d'arrêter la boisson vainc sa volonté de boire. La force de la volonté de l'homme se développe à la mesure des épreuves qu'il a à traverser, il a besoin d'être mis en péril pour garder un état de santé. L'homme sain, en situation de danger, développe sa capacité à persévérer, la force de sa volonté de puissance, c'est-à-dire la coordination de ses divers instincts. Le priver du danger, se situer dans une pure logique prophylactique²⁹¹, est désastreux : il ne peut pas accumuler ses propres forces de résilience, il ne peut pas créer des valeurs qui sont capables de le défendre des dangers auxquels il est confronté. C'est seulement face au contact direct de la dureté et de la violence

²⁸⁸ La résilience est un concept transdisciplinaire qui traduit la capacité d'un individu ou d'un groupe d'individus à faire face à l'adversité afin de revenir à un état sain (voir : Anaut, 2005). Nous donnons une portée légèrement différente à ce concept. Plutôt que de l'utiliser uniquement dans un cadre réactif de soin, nous l'utilisons dans un sens actif de création. Il s'agit alors de ne pas considérer la résilience comme un potentiel humain utile pour surmonter un malheur passager, mais comme une attitude à développer face au monde. En d'autres termes, la résilience peut faire partie pour nous d'un *ethos*.

²⁸⁹ PDBM, §225.

²⁹⁰ « Le plaisir n'est qu'un symptôme du sentiment de la puissance atteinte » (FP, XIV, 14[121]).

²⁹¹ « L'antiquité est, dans son ensemble, l'époque du talent et du *plaisir de la fête*. On y avait découvert non sans sagacité et beaucoup de réflexion les mille occasions de réjouissances ; , une bonne partie de l'activité cérébrale que l'on consacre aujourd'hui à l'invention de machines, à la résolution de problèmes scientifiques, était alors employée à augmenter les sources de joie : il s'agissait d'infléchir sensation et effet du côté agréable, alors que nous, nous modifions les causes de la souffrance : nos moyens sont prophylactiques, les leurs étaient palliatifs » (FP, HTHI, 23[148]).

que peuvent se créer de saines valeurs, des valeurs qui se fondent sur, et visent à, la volonté de puissance. L'homme a besoin de rester confronté à la problématique pour encore et toujours pouvoir *fêter* l'existence. Il n'est donc pas étonnant de lire :

Amoindrir la souffrance et se dérober soi-même à la souffrance (c'est-à-dire à la vie) - ce serait moral ?

Créer de la souffrance - pour soi et pour d'autres – pour se mettre, soi et les autres, à la hauteur de la vie suprême, celle du vainqueur - ce serait mon but²⁹².

Pour Nietzsche, une civilisation du confort amènerait à un « affaiblissement de la volonté »²⁹³, à un rapetissement de l'humain²⁹⁴. Et, évidemment, cela vaut pour lui-même.

Le mode de vie nietzschéen est sans compromis. Il consiste à faire face au danger, à la vérité, à la souffrance, de ne jamais se cacher la possibilité de mourir²⁹⁵, pour pouvoir créer de nouvelles trajectoires, afin de célébrer la vie. Les états de profonde souffrance et les pensées suicidaires dans ses lettres s'accompagnent souvent de la plus éclatante des joies : « ce qui me retient le plus à la vie est aussi ce qui m'apporte et doit m'apporter les tourments et les désespérances les plus profonds »²⁹⁶. La pratique nietzschéenne est choix radical face au « *problème de l'existence* »²⁹⁷ posé par Schopenhauer:

C'est la seule chose qui libère de toute souffrance –

choisis donc :

la prompte mort

ou le long amour²⁹⁸.

La cruauté de l'éducateur

Lorsqu'on a d'emblée la volonté de souffrir, ce n'est qu'un premier pas vers cette autre volonté : celle de la cruauté - et autant à titre de droit qu'à titre de devoir²⁹⁹.

Celui qui reconnaît la souffrance comme inhérente et nécessaire à toute vie devient vertueux quand il fait souffrir, que ce soit lui-même ou les autres. Être cruel est un trait primordial de l'éducateur nietzschéen. Confronter à la souffrance, demander un surpassement, ne pas donner la solution du labyrinthe, afin que les forces de résilience de l'homme s'activent³⁰⁰, sont les principes sur lesquels son éducation repose.

²⁹² FP, IX, 1[36].

²⁹³ FP, XI, 35[9]. Voir également: « Faiblesse de la volonté : c'est une image qui peut induire en erreur. Car il n'y a pas de volonté, et, par conséquent, ni faible ni forte. La multiplicité et la désagrégation des impulsions, le manque d'un système les coordonnant, donne une "volonté-faible" »(FP, XIV, 14[219]).

²⁹⁴ « Mon doute sur la civilisation : elle supprime les dangers, la grande passion, la nécessité des grands hommes — On devrait n'avoir qu'un rempart et des villes construites au flanc du Vésuve : c'est ainsi que la fécondité *et* la *jouissance* sont les plus grandes! »(FP, Au, 8[34]).

²⁹⁵ Voir notamment : APZ, De la mort volontaire.

²⁹⁶ C, IV, L.443, à Ida Overbeck, 29 juillet 1883.

²⁹⁷ GS, §357.

²⁹⁸ PC, 20[84], trad. mod.

²⁹⁹ FP, IX, 3[1], §223.

³⁰⁰ « Mais tu veux suivre le chemin de la tristesse, qui est le chemin vers toi-même ? Alors montre-moi que tu en as le droit et la force ! »APZ, De la voie du créateur, p. 82.

Si l'on considère combien de douleurs on doit prendre sur soi, combien on doit s'en infliger, combien il serait fautif de choisir la satisfaction immédiate : il en résulte que dans les relations avec les autres hommes nous devons également faire de la peine et nous ne pouvons pas satisfaire instantanément, c.-à-d. que la pitié ne doit pas nous commander, mais que notre idée de l'utile doit commander à la pitié³⁰¹.

La pitié, attitude inverse de la cruauté, est un piège : elle enferme l'homme dans un état médiocre, elle provoque des forces affaiblies et passives. Mais l'éducateur nietzschéen n'est pas une brute inhumaine. Le rejet de la pitié ne se fait pas sans difficulté. Elle est *l'épreuve la plus dure*.

La simple rencontre, dans l'histoire³⁰², de grands hommes ayant échoué à affirmer la vie, comme par exemple Leopardi, est déjà une expérience terrifiante pour Nietzsche. Il lui faut une certaine maturité expérimentale pour pouvoir affirmer : « le genre *Hölderlin* et *Leopardi*: je suis assez dur pour rire de leur effondrement »³⁰³. Le ratage de tels grands hommes, qui ne sont pas parvenu malgré leur génie à affirmer la vie, est lourd à porter, à l'instar du cadavre du funambule que Zarathoustra porte sur son dos³⁰⁴. Mais c'est encore là la plus petite des peines. Le grand danger, c'est le contact des hommes *vivants*.

Il n'est pas aisé d'éduquer un homme, d'alourdir son fardeau. La pitié est aussi une forme de facilité, de fuite, de l'éducateur. Zarathoustra n'est « pas assez pauvre »³⁰⁵ pour porter quelque chose avec les hommes, n'est pas assez pauvre pour donner l'aumône et prendre en pitié. Il veut apporter un présent aux hommes, un lourd présent, qui les fait fuir, qui le fait être haï et moqué³⁰⁶. Il apporte plus de souffrance, un présent dont les hommes ne veulent pas, auquel ils ne sont pas préparés, et dont l'issue est celle d'une boîte de pandore :

Ne pas périr de détresse et d'incertitude intérieures lorsque l'on inflige une grande souffrance et que l'on entend le cri de cette souffrance – voilà ce qui est grand, voilà ce qui appartient à la grandeur³⁰⁷.

³⁰¹ FP, Au, 4[283].

³⁰² Nous nous concentrons sur la portion *introspective* des recherches nietzschéennes, mais pas sur une partie des outils utiles à son entreprise : la *science*, au sens large, est indispensable pour obtenir le matériel nécessaire à l'étude des structures morales passées, afin d'en tirer des possibilités expérimentales pour le présent. « Quand j'étais plus jeune, je croyais qu'il me manquait une centaine d'érudits que je pourrais lancer comme des chiens de chasse dans les fourrés — je veux dire dans l'histoire de l'âme humaine — pour en débusquer mon gibier »(FP, XI, 34[147]). Nietzsche finit par étudier lui-même les morales passées, pour arriver globalement aux conclusions suivantes : « quand on a réfléchi à fond aux lieux et aux conditions dans lesquels la plante humaine a jusqu'à présent le plus vigoureusement poussé, on est bien obligé de penser qu'elle a cru dans des conditions toutes *contraires*; il lui a fallu pour prospérer que le péril grandit à l'extrême, que sa force d'invention et de dissimulation s'affirmât sous une longue contrainte et une longue oppression, que son vouloir-vivre s'intensifiât en volonté de puissance absolue et en volonté de suprématie; ce qui est nécessaire à l'exaltation du type humain c'est le danger, la dureté, la violence, le danger à l'intérieur du cœur et le danger dans la rue, l'inégalité des droits, l'humiliation, le stoïcisme, l'art de dissimuler et toute espèce de diablerie, bref le contraire de tout ce que se souhaite le troupeau »(FP, XI, 37[8]).

³⁰³ FP, X, 26[405].

³⁰⁴ APZ, Prologue, §8-§9.

³⁰⁵ APZ, Prologue, §2.

³⁰⁶ APZ, Prologue, §8.

³⁰⁷ GS, §325.

La cruauté, consistant à accepter la souffrance envers soi et les autres tout en reconnaissant sa juste place et sa nécessité, est qualifiée par Nietzsche d'héroïque. « L'héroïsme est la force de souffrir la douleur et d'en infliger »³⁰⁸.

S'il y a héroïsme, il y a une terrible épreuve. La cruauté envers les autres s'accompagne d'une forte cruauté envers soi-même : le devenir de l'autre, que je touche, m'affecte à son tour. L'éducateur, pour pouvoir accomplir sa tâche, ne doit pas surestimer ses possibilités et ses capacités. Il ne faut pas qu'il devienne la victime de sa volonté d'enseignement, de transmission d'amour pour la vie. Il doit « se préserver »³⁰⁹, il doit ne pas succomber à sa propre « hospitalité [...] qui est le *danger des dangers** pour les âmes riches de nature élevée, prodigues d'elles-mêmes, presque indifférentes envers elles-mêmes, et qui poussent la vertu de la libéralité jusqu'au vice »³¹⁰. La nature de telles âmes étant habituées à la souffrance, elles tendent à accueillir celle des autres, causant leur propre perte.

Ce danger des dangers s'illustre dans les premières esquisses de la dernière partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Ce dernier était supposé *mourir* face à son expérience d'éducateur :

Acte III. Dans le bonheur il annonce le surhomme et sa doctrine. Tous se détachent de lui. Quand sa vision l'abandonne il meurt de douleur en voyant la souffrance qu'il a suscitée³¹¹.

Zarathoustra devait succomber à son destin, au poids avec lequel il vient charger les hommes. L'idée de l'éternel retour et de visée vers le surhumain implique de faire souffrir atrocement les plus forts, les plus beaux, les plus admirables des hommes, et de constater d'innombrables échecs³¹². Les échecs sont nécessaires car la véritable affirmation de la vie restent à trouver, à se constituer pour soi-même à travers des expériences somatiques, ce qui n'a jamais été fait consciemment. Face au résultat d'un tel enseignement, l'éducateur nietzschéen est confronté à un sentiment atroce :

4. La solitude sans amis, et même avec la pensée de les avoir sacrifiés³¹³.

Ainsi, « la plus grande souffrance [de Zarathoustra] n'est pas à son propre sujet, mais de voir par sa doctrine agoniser les êtres qui lui sont le plus cher »³¹⁴. C'est de *compassion* qu'il meurt. Dans la version définitive d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, la mort de ce dernier est remplacée par l'expérience d'un dernier péché, celui de la compassion envers l'homme

³⁰⁸ FP, GS, 12(90). Voir également : GS, §325. Les esprits héroïques sont décrits comme « assez durs pour éprouver la souffrance en tant que jouissance » dans et devant la « *divina commedia* »(FP, XIII, 10[168]), la « comédie de l'existence »(GS, §1), le processus perpétuel de création et de destruction.

³⁰⁹ PDBM, §41. Voir également : Flâneries inactuelles, §25.

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ FP, IX, 16[3].

³¹² « [...] de pareils êtres, vraisemblablement destinés pendant longtemps *au maximum de ratage* »(FP, X, 26[243]).

³¹³ FP, IX, 16[64]

³¹⁴ FP, IX, 16[51].

supérieur³¹⁵. Plus un homme est proche de la conception nietzschéenne du monde, des fardeaux immenses qu'amène une telle conception, plus l'éducateur sentira l'échec de près, plus il sera ressenti comme intense car l'homme est proche de l'idéal éducatif vers lequel l'éducateur l'a fait tendre. C'est cette dernière forme de compassion, envers les autres et envers lui-même, que Zarathoustra surmonte à la fin de son récit, grâce à l'amour de son idéal surhumain : « *mes enfants sont proches, mes enfants* »³¹⁶.

En somme, l'éducateur est cruel dans le sens plein de cette valeur. En éduquant, il est cruel envers les autres, mais surtout envers lui-même. Zarathoustra, en retournant vers les hommes alors qu'il est parvenu lui-même à la sagesse, s'oblige à un nouveau dépassement.

Nietzsche conclut son chapitre d'*Ecce Homo* sur *Ainsi parlait Zarathoustra* ce passage :

Pour une tâche *dionysiaque*, la dureté du marteau, la *joie même d'anéantir* font partie, d'une manière décisive, des conditions préalables. L'impératif « devenez durs ! », la certitude dernière que *tous les créateurs sont durs* est le véritable signe distinctif d'une nature dionysiaque³¹⁷.

Cette citation s'éclaire facilement à partir des remarques précédentes. L'éducateur zarathoustrien porte sur son dos le destin de l'humanité, l'accomplissement de sa forme la plus haute, et la gigantesque souffrance qu'une telle entreprise implique inévitablement. A n'en pas douter, l'idée pour Nietzsche d'être un éducateur et de faire passer à la postérité un tel projet devait être, en plus d'un véritable espoir, une source d'états d'âme d'une intensité au-delà de toute imagination.

Ne-plus-vouloir et ne-plus-jauger et ne-plus-crée, que cette grande lassitude-là reste à tout jamais loin de moi !

Même dans l'accès à la connaissance, je sens le plaisir qu'a ma volonté d'engendrer et de devenir ; et s'il y a de l'innocence dans mon accès à la connaissance, alors c'est parce qu'en elle il y a de la volonté d'engendrer.

Cette volonté m'attira loin de Dieu et des dieux ; qu'y aurait-il donc à créer s'il y avait des dieux ?

Mais mon ardente volonté de création me ramène sans cesse à l'homme ; de la même façon le marteau se trouve entraîné vers la pierre.

Ah ! vous les hommes, je trouve qu'une image dort dans la pierre, l'image de mes images ! Ah ! pourquoi faut-il qu'elle dorme dans la pierre dure, dans la pierre la plus laide !

Je veux achever l'image : car une ombre est venue jusqu'à moi – ce qu'il y a en toutes choses de plus léger et de plus silencieux m'a un jour visité !

La beauté du surhumain est venue à moi comme une ombre. Ah ! mes frères ! Que peuvent bien m'importer encore les dieux !³¹⁸

³¹⁵ Voir : APZ, Le cri ; Le signe.

³¹⁶ APZ, Le signe, p. 380.

³¹⁷ EH, Zarathoustra, §8.

³¹⁸ APZ, Sur les îles bienheureuses, pp. 108-109. Voir également : « Dans la doctrine des mystères, la souffrance est sanctifiée : les "douleurs de l'enfantement" sanctifient la douleur en général, tout devenir, toute croissance, tout ce qui est gage d'avenir est *cause* de douleur; afin que soit l'éternelle joie de créer, il faut que soient, éternellement, les « douleurs de l'enfantement » ... Je ne connais pas de symbolique plus haute »(FP, XIV, 23[3], §9).

L'éternel retour comme processus d'intensification

Bien des commentateurs se sont cassé les dents sur le concept d'éternel retour. Parfois attribué à Nietzsche comme un principe scientifique, mystique ou cosmologique³¹⁹, parfois donné comme central, parfois donné comme sans importance, il semble difficile de trancher sur sa place dans la philosophie nietzschéenne. Pourtant, notre approche permet d'en tirer un sens clair et cohérent de par ses *effets* plutôt qu'en s'attardant sur son sens conceptuel. Nous avons jusqu'ici interprété Nietzsche comme le philosophe de la souffrance, comme celui qui surmonte la réalité chaotique de la vie pour l'affirmer pour ce qu'elle est. L'éternel retour prend tout son sens dans un tel contexte. Si la finalité de la philosophie de Nietzsche est celle de l'avènement d'un homme réellement capable d'affirmer l'existence, dans tout ce qu'elle a été, passé, présent, futur, alors l'éternelle répétition du même sert d'ultime examen.

L'éternel retour est une expérience qui n'a aucune consistance prise isolément. C'est un concept vide, dont rien ne peut être *dit*. Elle est pure intensification de la totalité du passif douloureux des expérimentations de Nietzsche. Peu importe par ailleurs que ce principe soit hissé au rang de vérité métaphysique ou non, son utilité est pragmatique, elle tient dans ses effets.

Est-elle vraie, ou plutôt la tient-on pour vrai, — alors *tout* change, tout se retourne et toutes les anciennes valeurs sont démonétisées³²⁰.

L'éternel retour vient raviver chaque douleur ayant mis la vie du philosophe expérimentateur en péril. L'éternel retour est toujours un éternel retour *de*... Ce qui permet de saisir le sens de l'éternel retour, de lui donner sa juste place dans la pratique philosophique nietzschéenne, c'est le *vécu*. Une fois cette clef en main, *Ainsi parlait Zarathoustra* et ses fragments posthumes liés deviennent particulièrement explicites au sujet de l'éternel retour :

Eternel retour aussi de ce qui est le plus petit ! – Voilà ce qui me fit en avoir assez de toute existence ! Ah ! dégoût ! dégoût ! dégoût !... » Ainsi parlait Zarathoustra et il soupirait et frissonnait : car il se rappelait sa maladie³²¹.

La pensée la plus terrible : celle de l'éternel retour du gâchis³²².

Cette pensée [(le nihilisme)] sous sa plus terrible forme : l'existence, telle qu'elle est, privée de sens et de but mais se répétant inéluctablement, sans final dans le néant³²³.

L'expérience du grand dégoût de ce qu'il y a de plus bas, l'expérience de la perte de ce qu'il y a de plus haut et l'expérience du nihilisme font partie des épreuves clefs dans *Zarathoustra* et dans la philosophie de Nietzsche en général. Leur éternelle récurrence les intensifie et fait

³¹⁹ Voir : Wotling, 1995, ch. 5, §3.

³²⁰ C, IV, L.494, à Franz Overbeck, 8 mars 1884

³²¹ APZ, Le convalescent, §2.

³²² FP, IX, 20[2].

³²³ FP, XII, 5[71], §6.

venir à Zarathoustra l'idée de suicide³²⁴. Éternel retour de la maladie, de la grande fatigue, de l'angoisse, ... l'homme a besoin d'intégrer de tels évènements douloureux dans un devenir plus large, plus haut, afin de l'accepter *a posteriori*. L'effet de l'éternel retour permet donc de mesurer l'état de santé d'un individu. S'il y survit, cela signifie qu'il possède assez de forces et de santé en lui que pour affirmer la vie comme elle *sera*, c'est-à-dire comme elle *est* et *a été* : « je pousse maintenant le rocher ultime : la vérité la plus terrible *est* désormais *face à moi !* »³²⁵.

La solution face au petit ne peut être son élimination totale. Le petit fait partie de ce qui est humain, trop humain. Il ne peut pas disparaître : il revient éternellement. Aussi bien métaphoriquement qu'historiquement. Dès lors, il faut aussi souhaiter le retour de ce qui est le plus petit pour pouvoir affirmer la vie. Pour affirmer la vie, il faut accepter ceux qui la nie, qui se sabotent et sabotent les autres. Il faut accepter leurs créations morales décadentes et les considérer dans toute leur nécessité. *Amor fati*³²⁶, selon la célèbre formule nietzschéenne : « voudrions-nous d'un monde où l'influence des faibles, leur finesse, leurs scrupules, leur intellectualité, leur souplesse manqueraient totalement? »³²⁷. Se mélange chez Nietzsche une volonté affirmatrice de la vie et une volonté de répétition de ce gaspillage, qui nécessite un contrepoids, une surpuissante volonté de vivre. D'un point de vue extérieur, nous pourrions au moins considérer Nietzsche comme une force parmi d'autres. Il lui fait réunir les forces créatrices de l'histoire pour l'équilibrer à nouveau, pour aider à un contre-mouvement : la venue du surhomme : « non seulement l'homme, le surhomme aussi revient éternellement »³²⁸.

La pensée de l'éternel retour implique en effet directement le surhomme :

Nous avons créé la pensée la plus difficile – laissez-nous créer à présent l'être pour qui elle sera légère et bienheureuse !³²⁹

Le concept d'éternel retour et du surhumain sont deux faces de la même pièce. D'un côté, l'éternel retour est la pensée selon laquelle il est le plus difficile de vivre. De l'autre, le surhumain est l'objectif ultime de l'humanité, l'homme dans laquelle elle peut s'affirmer

³²⁴ « Et si tu voulais mourir maintenant, ô Zarathoustra : nous savons en quels termes tu te parlerais à toi-même, mais tes animaux te demandent de ne pas mourir encore ! Tu parlerais et sans trembler, en respirant largement, plutôt d'allégresse : car un grand poids et un lourd accablement te seraient ôtés, ô toi le plus patient ! »(APZ, Le convalescent, p. 266).

³²⁵ FP, IX, 21[6].

³²⁶ Voir notamment : EH, Pourquoi je suis si avisé, §10.

³²⁷ FP, XIV, 14[140].

³²⁸ FP, FPX, 27[23].

³²⁹ FP, IX, 21[6].

toute entière, passé, présent, futur, à partir de lui-même, avec un rire comme « jamais sur terre un homme n'a ri »³³⁰.

Nietzsche lui-même est profondément affecté³³¹ par cette pensée du retour, devant laquelle il vacille : « il m'a fallu me donner du courage à moi-même puisque, de partout, je ne recevais que découragement. Du courage pour supporter cette pensée ! »³³². Le surhumain est la réponse de Nietzsche, sa manière de se donner du courage³³³, sa solution à l'énigme de l'existence, la création issue de l'accumulation de sa volonté de puissance. Face aux alternatives de l'arrière monde, qui nie la vie pour lui préférer un monde de bonheur après la mort, et du bouddhisme, qui veut solutionner le problème de la souffrance de manière immanente en niant la vie activement³³⁴, il ouvre une nouvelle alternative : s'élever, pour pouvoir élever à la terre des êtres dionysiaques.

Le « Dieu en croix » est une malédiction jetée sur la vie, une invitation à s'en détacher – Dionysos mis en pièces est une promesse d'accès à la vie : il renaîtra éternellement et réchappera de la destruction³³⁵.

– M'a-t-on compris ? – *Dionysos contre le Crucifié...*³³⁶.

³³⁰ De la vision et de l'énigme, §2, p. 193.

³³¹ « Je n'ai encore jusqu'à présent aucune preuve me permettant de penser qu'il pourrait y avoir quelqu'un capable de *deviner* et de *ressentir* à son tour l'état, la *passion* d'où jaillit une telle manière de penser » C, V, L.767 (brouillon), à Reinhart von Seydlitz, 26 octobre 1886. Voir également : « Oui, qui sent comme moi ce que peut vouloir signifier de sentir de toutes les fibres de son être que "le poids de chaque chose doit être défini à nouveau !" » (C, IV, L.513, à Franz Overbeck, 21 mai 1884).

³³² Lettre 494 à Franz Overbeck du 8 mars 1884.

³³³ « C'est moi que j'ai voulu encourager avec cette image surhumaine » (C, IV, L.506 à Paul Lanzky ; fin avril 1884).

³³⁴ Voir : An, §20. Nietzsche prévoit un « bouddhisme européen », synonyme de domination de la vie par la raison. Voir : FP, XI, 35[9].

³³⁵ FP, XIV, 14[89].

³³⁶ FP, Pourquoi je suis un destin, §9.

Nietzsche éducateur³³⁷**Le philosophe comme éducateur***Pensée et action*

Pour pouvoir créer, il faut que nous nous donnions une liberté bien supérieure à celle qui nous fut jamais donnée : dans ce but, libération de la morale et soulagement par des fêtes (avant-goût de l'avenir ! Célébrer le futur et non le passé ! Composer le mythe de l'avenir ! vivre dans l'espoir !) Moments bienheureux ! Puis, de nouveau tirer le rideau et tourner *les pensées vers des buts solides et proches!*

L'expérience de la pensée la plus dangereuse faite, l'être le plus affirmateur fixé comme but lointain, il nous reste à revenir sur terre. La pensée abstraite est « une fête et une ivresse », et la fête « inclut l'orgueil, l'insolence, l'excès »³³⁸. Elle permet de donner du courage, de redonner un sens vers lequel nos volontés peuvent se tourner dans une harmonie guerrière.

Mais elle ne suffit pas. La pensée abstraite donne les moyens à la volonté de s'exprimer, mais pas encore des moyens de se répandre. Quels buts solides et proches implique la pensée de l'affirmation ? Comment faire pour continuer à ce que l'affirmation fleurisse ? Comment transmettre une volonté affirmatrice ?

Éduquer les éducateurs ! Mais les premiers doivent s'éduquer eux-mêmes ! Et c'est pour eux que j'écris³³⁹. Si le philosophe doit se sculpter continuellement, son attitude appelle à l'enfantement, à la transmission hors de soi de sa manière de vivre. Il vise des formes plus parfaites d'*être humain*, il veut à cette fin continuer l'expérimentation : sa vie est trop courte pour suffire. L'affirmation personnelle de la vie ne suffit pas. Non pas d'un point de vue moral, "il faut" partager l'affirmation de la vie, mais d'un point de vue personnel : "je veux" partager l'affirmation de la vie, il n'y a pas suffisamment d'affirmation de la vie "à mon goût".

Quels sont les buts solides et proches par lesquels un éducateur nietzschéen peut arriver à ses fins ? Que faire aujourd'hui avec une pensée de l'affirmation, comment faire en sorte qu'elle se perpétue, qu'elle puisse continuer à s'hériter ? Comment l'éducateur peut-il *déborder* ?³⁴⁰

³³⁷ [Note annexe] Ce troisième chapitre du mémoire devait contenir bien plus d'éléments du terrain qu'il n'en contient actuellement. La situation de crise pandémique m'a limité aux quelques expériences d'animation et de formation que j'avais auparavant, c'est-à-dire bien trop peu pour parler du terrain avec une probité satisfaisante. Une certaine quantité de visionnage d'animations a pu pallier légèrement le manque de pratique, mais elles ne m'ont notamment pas permis d'expérimenter des dispositifs nouveaux.

³³⁸ FP, XIV, 10[165].

³³⁹ FP, CiIII-IV, 5[25].

³⁴⁰ Cette troisième partie du mémoire est certes une critique et une tentative de nouvelles pratiques, mais elle est aussi, et peut-être surtout, un geste philosophique. Le mémoire se veut parler d'une pratique de la philosophie, et de la manière dont cette pratique peut se transmettre ou, du moins, s'appliquer en partie. La philosophie de Nietzsche n'ayant pas d'autre valeur que sa pratique, tenter de lui donner des racines dans le réel nous paraît être de la plus haute importance.

L'absence de pédagogie nietzschéenne

Nietzsche a parfois été reconnu comme éducateur, mais seulement dans une perspective de classification dans l'histoire de la philosophie. Jamais dans un projet appliqué. Peut-on faire un pont vers des pratiques éducatives concrètes ? Difficile à dire, mais cela ne se fera certainement pas sans difficulté. La réception allemande de Nietzsche en tant qu'éducateur, par exemple, est catastrophique : il est totalement exclu de cette discipline, étant vu comme détaché de toute concrétude³⁴¹. Ou plutôt, on peut le supposer, à cause d'une certaine sensibilité à la réception de Nietzsche dans l'histoire³⁴². Les revendications de Nietzsche par les régimes fascistes lui laissent encore aujourd'hui des balafres bien visibles.

Il est effectivement difficile de développer une pratique philosophique directement à partir de Nietzsche. Il n'a jamais été dans son intention de donner des tables d'éducation³⁴³ qu'il serait possible de suivre. Il se désignait comme un éducateur naturel qui n'aurait pas besoin de suivre des principes³⁴⁴. Peut-être était-ce le cas pour ses enseignements philologiques, mais l'affaire est singulièrement plus difficile pour sa philosophie globale : lui-même a échoué à faire passer son enseignement à Lou von Salomé. Cela n'empêche que les principes directeurs de sa philosophie de l'éducation soient clairs, et que des tentatives pratiques soient pensables à partir de lui.

Afin de déduire ces pratiques, il nous semble intéressant de nous pencher sur les pratiques existantes de l'éducation philosophique. Non pas que nous voulions arracher quelques éléments utiles çà et là, pour améliorer ces pratiques. La radicalité nietzschéenne se prête mal au travestissement. Nous voulons nous repérer par rapport à un terrain concret et son sol philosophique pour comprendre comment une nouvelle perspective éducative pourrait fructifier, par rapport à d'autres pratiques qui fructifient déjà.

Qu'est-ce que l'éducation pour Nietzsche ?

« Restez fidèles à la terre »³⁴⁵, voilà l'injonction de Zarathoustra à ses disciples. « Ramenez, comme moi, la vertu envolée à la terre – au corps et à la vie : pour qu'elle donne son sens à la terre, un sens humain ! »³⁴⁶. Zarathoustra, il n'en fait nul doute, désire que ses

³⁴¹ Rosenow, 2000, pp. 681-682.

³⁴² Rosenow, 2000, p. 683.

³⁴³ Voir : *Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits*, §2, dans PTG, p. 177.

³⁴⁴ FP, XIV, 24[1], §4.

³⁴⁵ APZ, De la vertu qui prodigue, §2.

³⁴⁶ *Ibid.*

disciples deviennent vertueux. Mais cette vertu, c'est la vertu du corps, corps considéré comme l'*ensemble des instincts qui le constituent*. Développons.

L'éducation pour Nietzsche est *dressage*. Le concept de dressage est lié au terme allemand <*Zähmung*>, terme zoologique qui renvoie à la domestication. Ce concept est opposé par certains commentateurs³⁴⁷ à un autre concept, <*Züchtung*>, autre terme zoologique qui renvoie quant à lui à l'élevage. Ces commentateurs connotent en général *Züchtung* et *Zähmung*. L'élevage correspondrait à une notion positive, que Nietzsche soutiendrait, et la domestication serait une notion négative, elle serait une forme³⁴⁸ de *Züchtung* que Nietzsche dénoncerait. Cependant, cette interprétation est intenable. Si Nietzsche utilise en effet régulièrement *Züchtung* pour son projet éducatif, il ne l'oppose pas à la *Zähmung*, qui sont traités comme complémentaires³⁴⁹. De plus, le concept de *Zähmung* peut être retrouvé dans un sens non péjoratif :

L'Humanité est une abstraction : le but du dressage ne peut être, jusque dans le cas le plus isolé, que l'homme *plus fort* (— le non-dressé est faible, prodigue, instable...³⁵⁰)

L'interprétation courante manque un point fondamental de la philosophie de Nietzsche : seul le dressage est possible, car seuls les corps peuvent être éduqués, et quel autre moyen d'éduquer un corps que de le dresser ?

Nietzsche est limpide à ce sujet :

Le savoir et la foi les plus assurés ne peuvent donner la force pour agir, ni non plus l'habileté pour l'action, ils ne peuvent remplacer la pratique de ce mécanisme subtil et complexe qui a dû précéder, afin que quelque chose issu de la représentation puisse se transformer en action. Avant tout et d'abord les œuvres, c'est-à-dire la pratique, et encore la pratique ! La "foi" appropriée viendra d'elle-même, soyez-en convaincus³⁵¹.

C'est de la pratique, des habitudes qui sont données au corps. Ces représentations, épiphénomènes des instincts, donnent seulement *l'impression* qu'elles motivent à agir³⁵².

Je pense quant à moi : l'action intellectuelle, le véritable processus physiologique de la pensée dans le cerveau est quelque chose d'essentiellement différent de ce qui s'impose à notre attention comme pensée : les représentations dont nous avons conscience constituent la part la moins importante et la moins valable

³⁴⁷ « La *Zähmung*, qui est selon Nietzsche l'antithèse de la *Züchtung* » (Jégoudez, 2006, §9 ; consulté en ligne : <http://journals.openedition.org/noesis/562>). Voir également : Wotling, 1995, p. 234.

³⁴⁸ Wotling, 1995, p. 237.

³⁴⁹ « La *domestication* de la bête humaine, tout aussi bien que l'*élevage* d'une espèce d'hommes déterminée, est une "amélioration" : ces termes zoologiques expriment seuls des réalités, — mais ce sont là des réalités dont l'"améliorateur" type, le prêtre, ne sait rien en effet, — dont il ne *veut* rien savoir... »(CrI, Ceux qui veulent rendre l'humanité « meilleure », §2).

³⁵⁰ FP, XIV,15[65]. En allemand : « Menschheit ist ein Abstraktum: das Ziel der *Zähmung** kann auch im einzelnen Fall immer nur der stärkere Mensch sein (— der *ungezähmte** ist schwach, vergeuderisch, unbeständig... »(NF-1888, 15[65]).

³⁵¹ Au, §22.

³⁵² Notons un détail simple mais important. Le fait que les représentations soient des épiphénomènes ne les exempte pas d'une importance. Si les joies et les souffrances sont des épiphénomènes, cela ne les empêche pas d'être joyeuses ou douloureuses. Simplement, penser la souffrance et la joie doivent pour Nietzsche se penser à partir du concept de volonté de puissance, qui ouvre de nouvelles possibilités.

de toutes celles que nous avons. Les mobiles de nos actions restent dans l'ombre et ce que nous *prenons* pour des mobiles ne suffirait pas à mouvoir notre petit doigt³⁵³.

Il devient alors impossible d'instruire à la vertu. De vouloir faire tendre l'individu, sa conscience, vers un objectif qui soit clair pour lui. De lui faire découvrir grâce à sa pensée rationnelle ce qui est bon, juste pour lui. L'enjeu est en *amont*.

L'esprit ? Que m'importe l'esprit ! Que m'importe la connaissance ! Je n'attache de prix qu'aux *impulsions*³⁵⁴.

Si la conscience est un épiphénomène du corps, alors l'efficacité de l'éducation se situe dans ce qu'elle *fait* au corps³⁵⁵.

Rendre vertueux, faire retourner les valeurs à la terre, signifie faire produire des valeurs à partir d'un corps qui *n'obéit* pas à des instances abstraites. Le sens de la vertu n'est pas autre que de correspondre à son possesseur, que de permettre à l'homme de former un accord avec sa multiplicité d'instincts³⁵⁶, de réussir à les structurer pour qu'ils ne s'affaiblissent pas entre eux à force d'affrontements vains. Cette structure peut être le règne d'un seul instinct sur les autres, mais aussi, cas plus rare et plus intéressant³⁵⁷, la tension de plusieurs instincts qui luttent sainement pour le pouvoir, s'élevant l'un l'autre en ennemis. Par exemple, un *instinct de vérité* et un *instinct de création*.

Les vertus de la terre se distinguent donc des « vertus envolées »³⁵⁸, celles qui oublient leur nature épiphénoménale et veulent se dresser en idéal. Cette naturelle volonté de domination des autres par ses propres valeurs est la cause du « hasard »³⁵⁹ dans le domaine éducatif. L'homme a toujours voulu rendre « meilleur »³⁶⁰ l'homme, en dominant les autres avec ses propres vertus³⁶¹, en oubliant qu'elles viennent de la terre, que le corps avait une

³⁵³ FP, Aurore, 5[44].

³⁵⁴ C, IV, L.335, à Lou von Salomé, 24 novembre 1882. Nietzsche exprime une dernière fois à Lou le point central de sa philosophie dans cette lettre.

³⁵⁵ Notons que c'est l'expérience du nihilisme, de la pensée qui se nie elle-même, qui amène à de telles conclusions. La pensée du corps tétanisé *réalise* son impuissance à faire mouvoir le corps, et son statut d'épiphénomène de celui-ci. Il s'agit bien plus d'une expérience que d'une position intellectuelle.

³⁵⁶ « [...] *qui il est* — c'est-à-dire suivant quelle hiérarchie les instincts les plus intimes de sa nature sont disposés les uns par rapport aux autres »(PDBM, §6).

³⁵⁷ « Mon frère, si tu as de la chance, tu as *une* seule vertu et pas plus : ainsi tu franchiras plus aisément le pont. C'est une distinction d'avoir beaucoup de vertus, mais c'est un destin difficile ; et plus d'un est allé dans le désert, et s'est tué parce qu'il était fatigué d'être la bataille et le champ des vertus »(APZ, Des joies et des passions, p. 51).

³⁵⁸ APZ, De la vertu qui prodigue, §2.

³⁵⁹ « Seul m'intéresse le rapport du peuple à l'éducation de l'individu; [...]. *On peut, grâce à d'heureuses découvertes, éduquer tout autrement le grand individu et de manière supérieure à ce qui n'a été jusqu'ici que le fait du hasard.* Là sont tous mes espoirs : l'élevage des hommes importants »(FP, CiIII-IV, 5[11]).

³⁶⁰ Voir : CrI, Ceux qui veulent rendre l'humanité « meilleure ».

³⁶¹ La vertu au sens de Nietzsche est donc à comprendre comme « *virtù**, la vertu exempte de moraline »(An,§2).

raison première pour les produire³⁶². Nietzsche veut dresser des individus capables de créer leurs propres valeurs, celles de leur corps, de leur terre.

Quelques problématiques de la philosophie pour les enfants³⁶³

Sa relation à l'université

Si la philosophie de l'éducation est un domaine reconnu de tous et participe à la montagne étouffante de papiers académiques que représente la discipline philosophique contemporaine, la philosophie pour les enfants se trouve toujours dans un statut précaire. Bien des professeurs de philosophie s'opposent, à l'instar de Platon et d'Aristote, à l'idée d'une philosophie pour les enfants, que ce soit publiquement ou sous une cape d'indifférence dédaigneuse³⁶⁴. Si la pratique leur semble parfois louable, car elle défend des idéaux nobles de démocratie et d'esprit critique, ils ne reconnaissent aucun statut philosophique à cette activité, ni pour les organisateurs, ni pour les enfants.

Bernard Jolibert, professeur de sciences de l'éducation et agrégé en philosophie, fait partie de ces "sceptiques". La critique principale de celui-ci est de souligner le manque de rigueur de la philosophie pour les enfants, qui risque de porter un coup à l'idée même de philosophie qui se dissoudrait dans le sens commun³⁶⁵ ou dans des banalités existentielles qui sont non-philosophiques voir antiphilosophiques³⁶⁶. Les exigences d'une discipline sont pour lui définies à partir sa pratique universitaire³⁶⁷, et les exigences de celle-ci ne conviennent pas dans le cas de la philosophie pour les enfants, où ni les éducateurs ni les enfants n'ont en général de notions suffisantes d'histoire des idées et de la philosophie³⁶⁸. La philosophie pour les enfants se résume à son utilité démocratique, de capacité d'écoute et d'argumentation. Bref, à l'inverse de la philosophie pour les enfants,

³⁶² Ainsi, Nietzsche apprécie Jésus tout autant qu'il hait le christianisme. Il va jusqu'à dire que Jésus n'était pas au bout de son évolution philosophique, qu'il est mort trop tôt, et qu'il aurait fini par être d'accord avec la doctrine de Zarathoustra : « Il est vrai, cet Hébreu est mort trop tôt que vénèrent les prédicateurs de la mort lente : il en est beaucoup pour qui sa mort précoce est devenue fatale. Il ne connaissait encore que les larmes et la mélancolie de l'Hébreu, en même temps que la haine des bons et des justes – alors le désir de la mort prit subitement l'Hébreu Jésus. Que n'est-il pas resté dans le désert, honni des bons et des justes ! Peut-être aurait-il appris à vivre et à aimer la terre – et à rire, par surcroît. Croyez-moi, mes frères ! il est mort trop tôt ; lui-même aurait renié son enseignement, s'il était venu jusqu'à mon âge ! il était suffisamment noble pour un tel reniement ! »(APZ, De la mort volontaire, p. 93).

³⁶³ Nous entendons généralement "philosophie pour les enfants" de manière large, comme processus de formation total des individus.

³⁶⁴ «[P4C] is not all well known in the field of academic philosophy itself (let me add to this: and not very received)»(Karikó, 2016).

³⁶⁵ Jolibert, 2015, p. 294.

³⁶⁶ Jolibert, 2015, p. 296.

³⁶⁷ Jolibert, 2015, p. 299.

³⁶⁸ Jolibert, 2015, p. 300.

la pensée philosophique est [...] une activité critique qui implique le respect de règles logiques minimales et la capacité d'abstraction normative. Enfin, elle se veut rationnelle, c'est-à-dire universelle dans son intention et orientée par le souci de la seule vérité, non par quelque intérêt circonstanciel, quelque utilité pédagogique, sociale ou politique³⁶⁹.

Ainsi, la philosophie pour les enfants est une forme d'éducation morale, et non pas éthique, car l'interrogation sur les valeurs morales vise à les transmettre, et non à les renverser « comme le souhaitait Nietzsche »³⁷⁰.

Mais était-ce justement ce que souhaitait Nietzsche ? Nous l'avons vu, l'éthique personnelle ne fait pas sens dans la perspective de Nietzsche : il s'agit bien plutôt de renforcer la capacité à *vouloir*, et de diriger celle-ci dans une direction saine. Le philosophe-artiste sculpte son corps à coups d'expérimentations et transmet le résultat de ses expériences aux autres pour les guider, leur éviter des culs-de-sac, les empêcher de s'y installer. Il s'oppose justement à la philosophie comme activité critique, universelle, pour elle-même. La philosophie a un but, elle n'est pas qu'une discipline critique.

Jolibert nous permet d'utiliser Nietzsche sur un premier point : la philosophie éducative, car elle est la tâche intrinsèque du philosophe, pour lui et pour les autres, n'a pas à rendre de comptes à l'université. L'université est une tentative ratée pour parvenir à la culture, elle n'a plus son mot à dire sur la philosophie dès lors qu'un nom comme celui de Nietzsche est cité³⁷¹. Comme le rappellent Marie-France Daniel et Emmanuelle Auriac, « there is a distinction between "learning philosophy" and "doing philosophy" »³⁷². Ils y a ceux qui parlent de la philosophie, et il y a ceux qui la pratiquent. Cela n'est pas sans rappeler la distinction que marque Nietzsche entre le philosophe et l'ouvrier de la philosophie³⁷³. L'ouvrier peut être utile pour faire l'histoire des morales, rechercher les écrits de grands hommes, synthétiser les efforts moraux de son époque, mais toujours en étant sous l'autorité d'un homme de culture qui lui donne son but. La science pour la science n'existe pas : cette devise sert toujours d'excuse pour l'intérêt de l'état ou de la caste qui la pratique, ce qui ne donne dans aucun cas des résultats réjouissants.

Le premier charme, et non le moindre, de la philosophie pour les enfants, est de réactiver un *philosopher*. Une philosophie en gestes. Les théoriciens de cette philosophie sont

³⁶⁹ Jolibert, 2015, p. 299.

³⁷⁰ Jolibert, 2015, p. 298.

³⁷¹ De même que, par exemple, Schopenhauer ou Cioran, qui ont opposé des reproches très similaires à ceux de Nietzsche à l'encontre de la philosophie académique. Voir : SCHOPENHAUER, *Parerga & Paralipomena*, §Contre la philosophie universitaire ; CIORAN, *Syllogismes de l'amertume*, Atrophie du verbe, p. 22.

³⁷² Cette idée est souvent présente chez les théoriciens de la philosophie pour les enfants, notamment Ann, qui fait le rapprochement avec Dewey: « Philosophy may be defined as the general theory of education. Unless a philosophy is to remain symbolic and, verbal or a sentimental indulgence for a few, its auditing of past experience and its program values must take effect in conduct »(Dewey, 1944, p. 328).

³⁷³ PDBM, §211.

confrontés à des problèmes fondamentaux qui réarticulent d'anciennes pratiques de philosophie vivante, orale. Je pense avec Nietzsche que vouloir se rattacher à l'histoire et la tradition de la philosophie est une erreur, et qu'à l'inverse la philosophie universitaire pourrait puiser bien des ressources dans ces nouvelles pratiques d'initiation à la philosophie. La philosophie, avec le paradigme de la philosophie pour les enfants, retourne vers les individus, les corps, desquels elle avait fini par s'abstraire.

Philosophie pour les enfants ou philosophie tout court ?

Le fait que la philosophie soit enseignée de manière orale non pas comme une nécessité, un pis-aller en raison de leur incapacité à bien lire des livres véritablement philosophiques, mais comme un désir justifié, change le statut de la philosophie pour les enfants, et de la philosophie tout court.

En effet, pourquoi parler de philosophie pour les enfants quand les pratiques, si elles s'adaptent évidemment au niveau de développement philosophique de l'individu, ne changent pas par essence ? « La séparation des instituteurs et des professeurs de lycée est absurde »³⁷⁴, disait Nietzsche. Si le but d'un éducateur est d'amener à l'élévation, alors il doit de toute façon être éduqué, être émancipé lui-même, et agir en continuité de ses pairs. Le but de l'éducateur, qu'il s'adresse à un public d'enfants, d'adolescents ou d'adultes, est le même. Des éducateurs aveugles à leur terre, qui ne communiquent pas entre eux, qui ignorent le processus éducatif général, ne peuvent aucunement éduquer un homme, seulement le rendre capable d'obéir et d'accumuler des connaissances.

Si la philosophie universitaire ne permet pas une transmission d'expériences radicalement philosophiques, alors il n'est plus question qu'elle puisse donner les critères de ce qui serait légitimement philosophique ou non. La philosophie pour les enfants, les adolescents, les adultes, devient *philosophie*. Et, car toute philosophie est une pratique, une philosophie nouvelle. « *Éducation du philosophe* [...]. Connaître les hommes, lire peu. Pas de culture en chambre [...]. Pas à la façon des érudits. Pas d'université. Pas non plus d'histoire de la philosophie ; il doit chercher la vérité pour lui-même, pas pour écrire des livres »³⁷⁵.

Se demander si les enfants philosophent ou non n'est pas une question pertinente. Ce qui compte, c'est bien la visée, le but de l'éducateur. Si l'éducation philosophique ne peut se penser qu'au long d'une vie, alors pourquoi vouloir que le travail de l'enfant ait un caractère philosophique pour appeler l'activité philosophique en elle-même ? L'éducateur est confronté

³⁷⁴ FP, NT, 9[70].

³⁷⁵ FP, CiIII-IV, 32[73].

à des corps qui tracent des trajectoires. Il doit influencer ces trajectoires de manière à ce qu'elles prennent une voie philosophique, qui ne se braque pas, qui ne s'accroche pas à une vertu volante, qui finissent même par surpasser l'éducateur par de belles vertus et le rejeter avec un amour nostalgique. L'éducation philosophique est un art, et l'éducateur ne peut qu'être un artiste, sinon il ne pourrait jamais arriver à ses fins. L'éducateur ne peut qu'être lui-même philosophe, s'il veut effectivement amener à philosopher. Et, par ailleurs, continuer à le faire lui-même, car sa tâche n'est pas plus donnée pour lui-même que pour les autres.

Diviser la vie en strates imperméables, c'est la prendre trop au sérieux. La figure de l'enfant n'est pas un hasard dans *Zarathoustra*³⁷⁶ : l'enfant, à l'instar du sage, prend véritablement la vie pour un jeu, la vie est pour lui, jeu.

Le jeu est le travail propre de l'enfant et il est aussi bien pour lui un besoin, tout comme l'activité productrice pour l'âge mur. [...] Le jeu est l'affaire la plus sérieuse pour un enfant, ce n'est pas un passe-temps superflu comme les adultes le prétendent souvent. N'a-t-on pas même défini toute notre existence si sérieuse comme un jeu? Comment du pur néant aurait-il pu sortir autre chose qu'une ordonnance arbitraire des conditions de la vie? Ainsi, l'existence aurait le caractère d'une distraction choisie librement, et n'aurait créé des difficultés que pour les surmonter. Dühring trouve l'idée fade : c'était du reste celle de Platon : nous sommes les jouets des dieux. « La vie n'est pas un jeu, car elle renferme de véritables souffrances »; comme si ce n'était pas vrai pour le jeu des enfants!

Chaque âge de la vie a son propre droit à l'attention, on ne doit pas traiter les premiers comme s'ils n'étaient qu'un moyen pour les suivants. Le but ne peut pas toujours être hors du présent³⁷⁷.

Il est intéressant de souligner ce contraste de "jeu-sérieux". Le jeu est tout, et pourtant, il n'est rien qu'un jeu. Voici une autre manière d'exprimer la divine comédie et le rire. Le jeu est à l'enfant ce que la vie est à l'adulte. Il s'agit toujours de donner de l'importance à des choses qui n'en ont pas d'elles-mêmes, d'y appliquer son soin et son énergie. Le morne sérieux vient d'un oubli du caractère volatile de ces entreprises. Ne pas prendre au sérieux le jeu de l'enfant, c'est une manière de renforcer sa propre importance. Pourtant, le jeu est un riche moyen d'expériences philosophiques, étant une structure épurée de la vie adulte, où participent des versions épurées des adultes eux-mêmes.

Quel but pour la philosophie ?

La philosophie n'existe pas

Comme toute appellation conceptuelle, la "philosophie pour les enfants" est réductrice et trompeuse. Son sens dépend uniquement de l'éducateur qui la pratique, aussi faible l'importance concrète qu'il se donne soit-elle. En organisant un atelier philosophique, il choisit de *dresser* les éduqués d'une certaine manière.

³⁷⁶ Voir APZ, Les trois métamorphoses.

³⁷⁷ FP, CiIII-IV, 9[1], IV, p. 382.

Il n'existe pas de philosophie avec les enfants. Il existe du platonisme pour les enfants, du cartésianisme pour les enfants, du kantisme pour les enfants, de l'hégélianisme pour les enfants, du nietzschéisme pour les enfants ... Et ces pratiques n'ont aucun rapport évident entre elles, elles sont avant tout concurrentes. Ou est-ce réellement le cas ? Sont-elles réellement toutes concurrentes ? Il est bon de noter que la majorité historique des philosophes sont rationalistes, ce qui cause, derrière d'apparentes différences d'écoles, des modes de vie fondamentalement similaires et donc un profond *consensus*. Suivre les philosophes, c'est souvent se retrouver confronté à des morales cachées, qui répondent la plupart du temps à une structure christiano-platonicienne, structure morale la plus influente pendant deux-mille ans. Parler de philosophie en général, essayer d'éduquer à la philosophie en général, sans faire attention au fait que ce concept reprend cette grande guerre millénaire, revient peut-être à accepter des faits moraux sous couvert d'un prétexte raisonné qui rend cette domination apparemment inoffensive.

Nietzsche, en contraste avec une telle situation consensuelle, imagine un profond état de guerre en rapport avec la diversité des morales philosophiques :

L'histoire de la philosophie jusqu'alors est *courte* : ce n'est qu'un commencement, elle n'a pas encore livré de guerres ni rassemblé les peuples pour les confronter en son nom : le suprême moment de son stade préliminaire fut les guerres *ecclésiastiques* — l'époque des guerres de religions est loin d'être close. Plus tard on en viendra à soutenir les opinions philosophiques comme autant de questions décisives pour l'existence aussi fortement que parfois le furent jusqu'alors les questions religieuses ou politiques — le goût et le dégoût dans le domaine des opinions deviendront si puissants que l'on renoncera plutôt à la vie que de souffrir l'existence d'une opinion différente.

Au fond, la philosophie correspond toujours à un mode de vie donné. Elle est l'épiphénomène d'un corps, le moyen que ce corps utilise pour reproduire sa structure pulsionnelle sur d'autres corps pour les dominer. Rendre inoffensive une philosophie, faire appel à des notions vagues d'"émancipation", est une stratégie de propagande comme une autre. N'oublions pas, avec Nietzsche, que ce n'est jamais la justification qui donne une valeur à une philosophie, c'est l'*ethos* à laquelle elle correspond.

Quelle est la philosophie des éducateurs praticiens-philosophes actuels ? Quelques exemples

La méthode habituelle pour expliquer un projet éducatif, en philosophie, consiste à le défendre avec des arguments. Il s'agit d'exposer la visée première, les objections à l'encontre de cette visée, et les solutions apportées. Cependant, cette méthode instaure parfois un décalage entre les effets réels et les intentions, qui sont toujours beaucoup plus fines que le dressage qui leur est corrélé. Essayons de porter attention superficielle, au-delà des subtilités, sur le but déclaré de quelques praticiens de philosophie pour les enfants.

Jennifer Bleazby, maître de conférences en sciences de l'éducation, synthétise les buts de la philosophie pour les enfants aux éléments suivants : « reflective thinking, community, fallibilism, care, open-mindedness, empathy, and meaningfulness »³⁷⁸. L'apprentissage de ces idéaux repose sur le fait de les tirer à partir de : « one's own personal and interpersonal experience, [which] cannot be handed down or dispensed from above. Even one's closest friends cannot provide them. They must be constructed for oneself, although not necessarily by oneself »³⁷⁹. Ainsi, le mouvement de la philosophie pour les enfants consisterait à partir de l'expérience propre des éduqués pour la transformer en un produit rationnel intersubjectif. Le but est de produire des individus : « who can reflect on and intelligently transform their own beliefs and habits, as well as challenge and transform the oppressive, problematic and unfair aspects of their societies »³⁸⁰. Ce qui permet une telle attitude, c'est que les éduqués : « know that having their ideas or thinking criticized and revising their ideas and thinking helps progress the inquiry and leads to ideas that are more intersubjective, useful and meaningful »³⁸¹. Le but de la philosophie est donc ici de pouvoir rendre intersubjective la pensée à partir d'une situation solipsiste, afin de l'améliorer, aussi bien pour les autres que pour l'individu lui-même.

Michel Sasseville, un des principaux représentants du courant de la communauté de recherche philosophique et héritier du courant lipmanien, défend notamment la philosophie pour les enfants comme moyen d'aider à « reconnaître les sophistes »³⁸². En effet, la communauté de recherche est un lieu de « délibération, il y a donc co-interrogation »³⁸³. Les individus apprennent à s'interroger eux-mêmes et entre eux pour réussir à chasser ceux qui veulent prendre le pouvoir par la force de la parole, de manière non-démocratique. « Plus le jugement est raisonnable, plus il y a de chances de vivre de manière harmonieuse [...] la fin n'est donc pas de faire des enfants des philosophes, mais des personnes plus raisonnables, qui adoptent une manière de vivre propre à la démocratie »³⁸⁴. Il semble que le but de la pratique philosophique soit l'intérêt commun, à travers l'abstraction permise par les capacités rationnelles de l'enfant. Les enfants sont encouragés à penser ensemble, à prendre en compte les avis les uns des autres de manière critique, pour arriver à une objectivité-intersubjectivité.

³⁷⁸ Bleazby, 2011, p. 453.

³⁷⁹ Splitter & Sharp, 1995, p. 74 ; cité dans Bleazby, 2011, p. 463.

³⁸⁰ Bleazby, 2011, p. 463.

³⁸¹ Bleazby, 2011, p. 464.

³⁸² Sasseville, Philosophie pour les enfants et manière de vivre démocratique, 25:51-25:54. Consulté à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=HG30w8RAI2I>

³⁸³ *Ibid.*, 28:04.

³⁸⁴ Sasseville, La méthode Matthew Lipman et Ann Margareth Sharp, 44:50-45:12. Consulté à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=PozWaQg12MA>

Edwige Chirouter est la représentante d'un courant de philosophie pour les enfants centré sur la littérature. Son rapport à la philosophie pour les enfants peut être illustré par sa réaction enjouée face à la présence d'une mauvaise conscience chez un enfant ayant volé un gloss à une amie. Quand Chirouter lui a demandé pourquoi elle a rendu le gloss, la fillette lui a répondu qu'elle avait la "loi en elle". La formatrice insiste ensuite sur le fait que la grandeur de la morale, c'est l'autonomie, l'obéissance à soi-même³⁸⁵. Nous sommes donc face à une volonté d'autonomie rationnelle déclarée, dans un courant des lumières.

Johanna Hawken, pratiquante et militante pour la philosophie pour les enfants, proche aussi bien de la DVDP que de la CRP, souligne l'importance de l'absence de relativisme dans la pensée pour les enfants. Elle conclut en effet avec Marie-France Daniel, liée au courant lipmanien, qu'au « cours du dialogue, toutes les hypothèses seront remises en question, mais sans intention de dévalorisation. Il ne s'agit pas de détruire les certitudes des enfants, mais simplement de prendre conscience de la nécessité d'en solidifier les fondements grâce à l'examen réflexif »³⁸⁶. Et avec Michel Tozzi que « la distance critique ne peut engendrer un relativisme des vérités car elle produira un clivage entre les opinions (entachées, elles, de relativisme) et les vérités (tendues vers l'universalisme) »³⁸⁷. Ainsi, il y aurait des pensées réfléchies et des pensées irréfléchies, hiérarchisées selon un examen et une fortification rationnels. La rationalité serait la clef permettant de guider nos actions, de par son caractère universalisant. Plutôt que de s'arrêter à une certitude, imparfaite, il s'agirait de réfléchir à ses effets de manière plus large, de tendre du point de vue autocentré de l'enfant vers une ouverture à l'universalité.

Michel Tozzi insiste d'ailleurs particulièrement sur l'universalisme en philosophie : « en s'adressant à un auditoire universel... Cela implique de se placer à un niveau rationnel. N'importe quel argument ne sera pas philosophiquement légitime, par exemple s'il est psychologiquement trop passionnel ou personnel, ou logiquement trop particulier [...] Je dois donc m'élever au-dessus de mon affectivité, de mon cas singulier, de mon petit univers, pour faire parler en moi l'esprit d'analyse, qui m'est commun avec ceux qui réfléchissent, et m'adresser à un auditoire universel, celui de tous les esprits raisonnables. En ce sens, la vérité est l'accord nécessaire des esprits qui se détachent de l'individuel et du particulier »³⁸⁸. La philosophie est un mouvement de décentrement, d'abstraction de soi, de mise en importance de l'universel par rapport au particulier.

³⁸⁵ Chirouter, *Philosopher à partir des albums jeunesse*, 28:56-31:00. Consulté à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=BQYNADKPDNU>. Voir aussi : *Ibid.*, 44:27.

³⁸⁶ Hawken, 2016, p. 270.

³⁸⁷ Hawken, 2016, p. 270.

³⁸⁸ Tozzi, *Apprendre à philosopher par la discussion*, p. 20 ; cité dans Hawken, 2016, p. 307.

Anne Lalanne défend une position de laïcité classique. Si elle insiste beaucoup moins que la plupart des praticiens sur la dimension démocratique, elle donne une place très importante à l'autonomie rationnelle. Comme le résume Hawken, Lalanne « déclare que l'éducation doit préserver son sens grâce aux objectifs indépassables que sont l'exploration des problèmes fondamentaux, l'initiation aux doctrines et terminologies philosophiques et la découverte par l'enfant de l'universalité de sa raison »³⁸⁹. L'enfant, par un rapport à la connaissance centré sur sa raison, devient capable, petit à petit, de prendre du recul sur ses erreurs et donc de devenir de plus en plus autonome. De plus, il reconnaît chez les autres cette même capacité, ce qui l'amène à se sentir faire partie de la grande communauté humaine.

Elle ne se situe pas très loin au fond de la position de Lipman, pour lequel « les convictions des enfants ne doivent pas être mises de côté, ni modifiées, uniquement parce que les enfants admettraient que d'autres gens ont des points de vue différents. Un enfant peut penser que les autres se trompent aussi bien qu'eux-mêmes peuvent penser que lui-même se trompe. Mais, il ne peut y avoir de dialogue entre eux aussi longtemps que chacun n'est pas prêt à examiner si les croyances de l'autre sont possiblement vraies »³⁹⁰. Le passage par un examen critique est ce qui est capable de donner une valeur ou non à l'idée, de la départager par rapport aux autres.

Il semble que la philosophie pour les enfants soit profondément ancrée dans une tradition rationaliste³⁹¹. Pourtant, la philosophie a connu bien d'autres courants de pensée, et leur absence nous semble problématique, notamment car elle empêche la philosophie pour les enfants de procéder à un *radical* retour interrogatif sur elle-même. Mais est-ce qu'un tel résumé superficiel de la philosophie pour les enfants saisit réellement le but de tous ces praticiens ? La pensée créative n'est-elle pas notamment centrale chez Lipman, dont la plupart des autres praticiens s'inspirent ? Peut-on dès lors réduire la philosophie pour les enfants à un simple rationalisme ? Par ailleurs, la philosophie pour les enfants ne vise-t-elle pas à une forme de pluralité ? Certes, mais aborder un sujet et le justifier par des arguments ne suffit pas à diminuer nos doutes.

³⁸⁹ Hawken, 2016, p. 209.

³⁹⁰ M. Lipman *et alii.*, 1995, p. 515.

³⁹¹ Voir : Galichet, 2008, pour une autre approche de cette problématique.

*La philosophie pour les enfants : nuisible ? Un essai nietzschéen sur la pratique actuelle*³⁹²

Outre le fait que la créativité des éduqués est peu travaillée par les héritiers de la pensée lipmanienne, la créativité des éduqués est encore et toujours ramenée à la pensée. Lipman justifie la pensée créative par le fait qu'elle : « provokes and produces appreciation and criticism »³⁹³. L'idée est simple et synthétise bien l'enjeu. La pensée créative n'est pas là pour ouvrir de nouvelles voies, pour sortir des critères rationnels, mais bien pour y être sans cesse ramenée. La pensée créative est le carburant de la pensée critique. Nous sommes presque face à la tension métaphysique du jeune Nietzsche entre l'apollinien et le dionysiaque. Cependant, c'est ici la critique qui est maître, contrairement à Nietzsche pour lequel « l'art vaut plus que la "vérité" »³⁹⁴. La critique ne pouvant rien produire, ne pouvant être qu'un moteur à déconstruire, à universaliser, à stabiliser, elle ne peut pas survivre sans erreur ou possibilité d'erreur. Elle est une force essentiellement nihiliste³⁹⁵. Elle ne sait vivre qu'en opposition à d'autres manières de définir l'erreur, elle ne sait voir du faux que sous des formes logiques. Si l'intention déclarée n'est pas d'écarter des valeurs devant le groupe, dans les faits, les valeurs marginales ne peuvent qu'être mises à mal, la grammaire elle-même étant un obstacle pour définir de nouvelles réalités. Sous le voile d'une innocence, sous l'idée que tout peut être dit tant qu'il peut être justifié, meurent dans leur landau bien de nouvelles pensées.

La philosophie pour les enfants semble porter son attention presque uniquement sur les principes rationnels de la pensée. Si elle part de l'expérience, c'est parce que l'expérience est un bon sol pour motiver à penser, et non parce qu'il lui est attribué un véritable intérêt. Son attention à d'autres points est toujours ramenée à une forme de rationalité, d'évaluation par les règles du langage. Le relativisme semble être combattu non avec les effets que certaines structures de vie impliquent pour les corps, mais par leur cohérence dans une toile langagière, ce qui est une forme d'ascétisme : il faut obéir aux lois du langage, pas à celles de son propre corps.

³⁹² Notre manque de pratique temporelise l'intention de la présente critique à l'encontre de la philosophie pour les enfants. Un nouvel angle, une nouvelle question, ne prend pas en compte les questionnements souterrains des praticiens, elle ne permet pas encore de répondre à ce qu'elle fait émerger. Le présent *essai* est à interpréter comme une question sérieuse et cruelle plutôt qu'une affirmation aveugle.

³⁹³ Lipman, 1991, p. 254.

³⁹⁴ FP; XIV; 14[21].

³⁹⁵ Voir GS, §344. Nietzsche y explique le caractère pernicieux de la critique (<Wissenschaft>), et y fait une dense démonstration de son caractère nihiliste, de sa « secrète volonté de mort ». Ce point s'illustre par l'autonégation du sceptique dans le deuxième chapitre. Notons que le nihilisme n'est pas un problème en soi. La capacité critique permet notamment de détruire des morales malsaines. Le problème de la raison est bien plus sa tendance tyrannique à empêcher de créer de nouveaux voiles d'illusions autres que le sien.

Les exercices de conceptualisation souvent présents dans la philosophie pour les enfants illustrent bien ce problème³⁹⁶. Comme nous l'avons vu, le langage est pour Nietzsche la structuration du caractère mouvant du monde afin de pouvoir y développer la vie. Passer de l'expérience des enfants à sa conceptualisation est donc un geste de pacification de l'expérience. Celle-ci est recouverte d'un voile qui empêche son danger de transparaître. Prise dans un réseau conceptuel imprégné de morale, l'expérience est rendue inoffensive, elle perd son caractère existentiel, elle prend sens en fonction du regard des autres, elle perd son caractère individuel, bref, elle devient *raisonnable*. « La "raison" dans le langage : ah ! quelle vieille femme trompeuse ! Je crains bien que nous ne nous débarrassions jamais de Dieu, puisque nous croyons encore à la grammaire »³⁹⁷. La philosophie ne peut dès lors pas être une exploration et une pratique de la vertu comme Nietzsche l'entendait. L'expérience est toujours reléguée à un principe plus large, qui juge autrement, qui dérobe à chacun sa terre.

Certes, effectivement, un tel mécanisme est profondément utile pour une certaine conception de la démocratie. Les corps affaiblis ne pouvant pas s'aider eux-mêmes ou se motiver entre eux, ils deviennent d'autant plus enclins à s'appuyer les uns sur les autres. Mais ces appuis risquent de refléter leur état lui-même : des forces affaiblies, qui prônent la défense des formes affaiblies, dans une spirale descendante. La faiblesse peut aussi bien plus s'asservir à une cause qui affirme sa force, d'autant plus que cette force recherchera ces individus épuisés et intelligents, obéissants et utiles. Désactivant les volontés des individus, puis produisant entre eux une morale communautaire, les hommes deviennent incapables de fixer leurs propres buts et les voilà non seulement à la merci de la tyrannie d'un intérêt majoritaire fatigué, mais aussi à la merci d'intérêts dominants qui sont par-delà cette morale rationnelle. La rationalité démocratique peut produire un homme « plus petit et mieux gouvernable »³⁹⁸. Si la rationalité parvenait à nier une domination, ce ne serait que pour retomber dans une autre, car elle ne sait que déconstruire, classifier, relativiser, mais elle ne sait pas s'*affirmer* face à d'autres puissances³⁹⁹, devenir *active*⁴⁰⁰. L'adulte essaie de

³⁹⁶ Voir notamment les ateliers de Johanna Hawken. Par exemple : Hawken, Atelier de philosophie pour les enfants sur la liberté. Consulté à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=dhz83K4Tg3E>

³⁹⁷ CrI, La « raison » dans la philosophie, §6. « Le philosophe ne serait-il pas en droit de s'élever au-dessus de la foi en la grammaire ? »(PDBM, §34).

³⁹⁸ FP, XI, 36[48].

³⁹⁹ Notons que l'affirmation de sa puissance n'implique pas forcément violence et domination de l'autre : « J'ai trouvé la force là où on ne la cherche pas, chez de gens simples, doux et affables, sans la moindre inclination à dominer – et inversement, l'inclination à dominer m'est souvent apparue comme un signe interne de faiblesse[...]. Les natures puissantes *dominent*, c'est une nécessité, elles ne remueront pas le petit doigt. Et même si elles s'enterrent toute leur vie dans un pavillon au fond du jardin! »(FP, Au, 6[206]). La violence est bien plus un besoin d'une l'éducation à l'affirmation que sa conséquence pour Nietzsche.

transmettre à l'enfant un moyen d'éviter la violence qu'il a subie ou observée sa vie durant. Mais ce faisant, il ne permet pas à l'enfant de développer ses propres forces de résiliences à partir d'une situation problématique pour lui⁴⁰¹.

La philosophie pour les enfants risque de retomber dans ce que Nietzsche appelle à nombreuses reprises dans ses brouillons tardifs « philosophie comme *décadence* »⁴⁰². Une telle philosophie est celle qui conduit à la formation d'un individu « bon, juste, sage, dialecticien, — bref, l'épouvantail du philosophe antique, une plante détachée de tout sol ; une humanité sans tous ses instincts régulateurs particuliers; une vertu qui "se prouve" par des arguments »⁴⁰³. Un homme sans grands projets, qui sait simplement se servir de sa raison pour garder un état de paix, de stabilité et de confort.

En essayant de pacifier les discussions rhétoriques dont les dérives sont évidentes en démocratie, la philosophie pour les enfants se sépare de l'enjeu de la discussion : la création et l'expérimentation de valeurs. N'est-il pas normal de voir des formes de violences apparaître quand il s'agit de la vie même de l'individu qui est en jeu ? Quand il ouvre des questionnements philosophiques qui bouleversent son socle existentiel ? Ne serait-il pas bon d'explorer de nouveaux paradigmes philosophiques pour la philosophie pour les enfants, afin de rendre sa juste place à l'expérience ?

La visée éducative de Nietzsche

Comment se situer par rapport aux expériences éducatrices ?

Résumons ce que pourrait être une philosophie de l'éducation nietzschéenne. Elle vise deux pôles. D'un côté, elle veut former de nouveaux philosophes, de nouveaux expérimentateurs. Le schéma de l'expérimentateur est d'explorer inconsciemment une ou plusieurs perspectives à fond, d'en voir une se retourner contre elle-même, puis d'explorer de nouvelles possibilités, qu'il trouve d'abord, puis finit par inventer.

⁴⁰⁰ « Hélas, il est impossible *d'agir* en parlant la langue de la vérité : la rhétorique est nécessaire, c.-à-d. que la vieille habitude de ne se laisser *entraîner* que par certains mots et certains mobiles est reine et exige le déguisement de la vérité »(FP, 4 [246]).

⁴⁰¹ « Le cœur le plus ardent demande l'abandon de ce caractère violent et sauvage; alors qu'il en est lui-même issu! Il veut abandonner son propre fondement! »(FP, CiIII-IV, 5[188]).

⁴⁰² FP, XIV, 14[111]. Ce sous-titre revient de manière récurrente dans les derniers carnets de Nietzsche. Il s'agit pour Nietzsche de faire une généalogie de la philosophie, moins connue mais plus importante aujourd'hui que celle sur la religion chrétienne, et de souligner son caractère ascétique caché derrière ses ambitions émancipatrices.

⁴⁰³ FP, XIV, 14[111].

L'éducation à l'expérimentation consisterait à faire goûter de manière intense diverses pratiques, pour que l'éduqué les intègre, et puis en comprenne l'intérêt, la genèse, par les effets sur son propre corps.

Il lui faut peut-être avoir été lui-même critique, sceptique, dogmatique, historien et en outre poète, collectionneur, voyageur, devineur d'énigmes, moraliste, prophète, « esprit libre », et presque toute chose pour balayer le spectre des valeurs et des sentiments de valeur humains et pour pouvoir regarder avec toutes sortes d'yeux et de conscience, d'en haut en direction des horizons lointains, depuis les profondeurs en direction de toute hauteur, depuis son recoin en direction de toutes les étendues⁴⁰⁴.

Ne devrait-il pas avoir fait en personne 100 espèces de tentatives de vie, pour pouvoir se prononcer sur la valeur de la vie? Certes, car nous croyons qu'un homme doit avoir vécu de façon absolument "non philosophique", selon les critères traditionnels, et surtout pas en timide vertueux — pour pouvoir juger des grands problèmes à partir de ses *expériences*⁴⁰⁵.

Tout reste cependant à découvrir quant aux moyens pour arriver à de tels résultats. Les seules pistes se situent dans l'expérience des expérimentateurs eux-mêmes. L'expérience de la destruction par lui-même du sceptique est la possibilité la plus concrète à notre disposition. Il s'agirait alors de donner aux éduqués un profond besoin de rationalité, afin de faire sauter cette rationalité en la poussant jusqu'au bout de sa logique, ce qui les obligerait à trouver de nouvelles perspectives : « Education. Deux moments capitaux. — 1. Tirer le voile. 2. Lever le voile. Si l'on se sent bien ensuite, c'est que c'était *le bon moment* »⁴⁰⁶. L'expérience de l'insuffisance de la raison et de la nécessité de l'art, de l'illusion, de l'oubli, qui traverse toute l'œuvre de Nietzsche. Nous héritons peut-être de cet enchaînement pour la pratique. Mais combien d'autres voies restent encore à trouver ?^{407;408}

Ce pôle de l'éducation nietzschéenne est celui qui est supposé intéresser tout philosophe se revendiquant "nietzschéen". Si la philosophie de Nietzsche bien comprise est une expérimentation de la capacité de résilience de l'homme, alors ce n'est pas sur ses livres que le nietzschéen doit se jeter, mais sur sa propre vie et sur l'éducation à un philosophe radical. Tout nietzschéen essayant "d'aider" la philosophie de leur idole en la clarifiant langagièrement se trahit. Ce type de lecteur reste coincé dans un paradigme platonicien sans

⁴⁰⁴ PDBM, §211.

⁴⁰⁵ FP, XI, 35[24].

⁴⁰⁶ FP, HTHIII, 29 [35].

⁴⁰⁷ « Pour modifier l'homme : nous devons un jour partir du fait que *notre appréciation de la valeur* des bonnes et des mauvaises actions est *fausse* et arbitraire, tout doit être, réexaminé pendant des siècles, de même qu'il fut nécessaire, *pour guérir les corps*, de rejeter intégralement *toutes les théories* médicales ! »(FP, Au, 6[378]).

⁴⁰⁸ Notons que le travail sur les expérimentations peut également entrer en symbiose avec une pratique thérapeutique. L'expérimentation correspond entièrement aux processus de résilience, qui sont clefs pour récupérer la santé dans des épisodes difficiles. La formation d'expérimentateur est profondément thérapeutique, elle apprend à être son propre médecin. Plus qu'une symbiose, il s'agit de son rôle naturel : après tout, l'expérimentation de Nietzsche lui-même consiste à se rendre la santé. L'expérimentation, en dehors du fait d'être une pratique risquée et douloureuse, reste essentiellement une forme ambitieuse de soin. Cioran utilise l'expérimentation dans un sens similaire. Pour lui aussi, souffrance est encore une source de possibilités productives : « Souffrir, c'est *produire* de la connaissance »(CIORAN, *Pensées étranglées*, p. 48).

s'en rendre compte, et n'a aucune légitimité pour se revendiquer de Nietzsche. Le problème de sa philosophie, répétons-le est la *réitération concrète* du philosophe.

D'un autre côté, l'éducation nietzschéenne ne se résume pas à la création de philosophes. « Régner ? Affreux ! Je ne *veux* pas imposer *mon* type. Mon bonheur, c'est la *diversité* ! »⁴⁰⁹. Le perspectivisme n'est pas un objectif ultime. La tension entre plusieurs vertus suffit à créer un homme intéressant. Le but est alors de créer un homme à forte volonté, qui est capable de s'élever par la tension de son âme et d'explorer des facettes de l'existence humaine dans leur profondeur voire même à les surpasser.

Les expériences éducatrices ne doivent pas viser à imposer une perspective prédéterminée aux éduqués. Il s'agit de les faire traverser différentes manières de voir et sentir le monde à des fins de connaissance sur ce qui convient à leur terre. La question est de savoir quelles expériences sont constructives et dans quel ordre il faut les faire passer. La finalité de l'éducation n'est pas de former un seul type d'homme, mais bien une multiplicité de morales personnelles⁴¹⁰.

La finalité de l'éducation nietzschéenne est de vaincre le hasard⁴¹¹ pour former de tels grands hommes, expérimentateurs ou non, mais toujours affirmateurs. La philosophie pour les enfants, prise au sens nietzschéen, ne viserait pas à former des individus rationnels mais bien des individus ayant un corps sain, duquel ils puissent tirer des ressources pour inventer des nouvelles manières d'être et de penser. Une telle éducation reste à inventer, Nietzsche lui-même ne donne que peu de pistes, ses écrits référencent bien plutôt des tentatives réussies de l'histoire, qui restent cependant en général éloignées de notre temps, rendant des tentatives d'équivalence difficiles.

L'objectif donné est cependant clair : empêcher à la morale d'ignorer le dressage qu'elle effectue, de se laisser aller à une justification transcendantale qu'elle ne remet pas en question. Nietzsche veut que l'éducation maîtrise sa morale, qu'elle ne se laisse pas à nouveau aller au hasard de son aveuglement. C'est aussi pour cela aussi que l'éducateur doit être « par-

⁴⁰⁹ FP, IX, 15[21].

⁴¹⁰ Nietzsche s'interroge lui-même sur la diversité de ces éducations possibles, et se demande si le perspectivisme est la seule perspective permettant d'avoir une réelle vue sur le monde. Voir : GS, §374.

⁴¹¹ Il s'agit bien là du but final de Nietzsche : « des tentatives globales de discipline et d'élevage dans le but de mettre ainsi un terme à cette effroyable domination de l'absurdité et du hasard qui s'est appelée jusqu'à présent "histoire" »(PDBM, §203). Il s'agit non seulement de maîtriser le hasard, mais de faire mieux que lui : « *On peut, grâce à d'heureuses découvertes, éduquer tout autrement le grand individu et de manière supérieure à ce qui n'a été jusqu'ici que le fait du hasard* »(FP, CiIII-IV, 5[11]).

delà bien et mal »⁴¹², que ses principes éducatifs doivent seulement faire fructifier et enrichir la terre des individus avant tout.

Un exemple du rapport de l'éducation au vouloir : la capacité à promettre

Des chercheurs ont observé une corrélation entre la philosophie pour les enfants et ce qu'ils appellent « self-efficacy ». En psychologie positive, la définition de l'efficacité personnelle est la suivante : « Self-efficacy beliefs are people's beliefs about their ability to produce desired outcomes through their own actions »⁴¹³. Plus précisément, l'efficacité personnelle dépend de la capacité d'un individu à prévoir si elle pourra ou non parvenir à un but déterminé, non pas en faisant attention à son courage, mais en fonction de ses capacités. Comme le fait de prospecter sur l'issue d'un jeu d'échecs. La pratique philosophique permet aux enfants, à travers les explications qu'ils doivent donner aux autres lors des discussions sur leurs avis et opinions, d'obtenir une conscience précise de leurs capacités. De plus, les problèmes auxquels ils sont confrontés travaillent leur patience et leur capacité à adapter leurs pensées en fonction d'un problème déterminé⁴¹⁴.

Cependant, est-ce que cette capacité se suffit à elle-même ? Cette question n'est pas posée dans l'étude. Pourtant, notre récurrente question se pose toute seule : à quel but cette capacité sert-elle ? L'efficacité personnelle mesure la capacité à voir ce qu'une personne peut faire, pas sur ce qu'elle *va* faire⁴¹⁵. Elle n'est pas en elle-même un signe d'émancipation. D'autres éléments de la même étude renforcent notre inquiétude :

Results of this study indicated that not only did students develop several abilities including maintaining classroom discipline, respecting people older than themselves, taking responsibilities, being creative, having high levels of self-esteem, and establishing good relationships with others, but also implementing this program was effective in promoting levels of academic achievement among them⁴¹⁶.

Tous ces critères peuvent être réutilisés pour former le profil d'un individu *efficace*. Il nous semble que ces résultats ressemblent plus à une fiche-candidat pour les ressources humaines

⁴¹² FP, XI, 37[7].

⁴¹³ Shane J. Lopez, 2009, p. 874.

⁴¹⁴ Rahdar *et alii.*, 2018, p. 552.

⁴¹⁵ Shane J. Lopez, 2009, p. 874.

⁴¹⁶ Rahdar *et alii.*, 2018, p. 544. Notons par ailleurs que les études statistiques relatives à la philosophie pour les enfants, qui sont récurrentes dans le cadre de l'estimation de son efficacité, nous semblent fortement problématiques. Certes, il n'est pas inintéressant de pouvoir mesurer des résultats, cela permet d'avoir un retour différent de la pratique, d'être facilement communicable, de voir des changements rapides et concrets. Mais ces chiffres ne peuvent pas saisir l'effet proprement philosophique au long cours. L'émancipation philosophique est une tâche profondément difficile et les méthodes actuelles en sont encore à leurs balbutiements. Il est fondamental de s'intéresser à des cas exceptionnels s'il y en a, à des individus particulièrement réceptifs et affectés par l'activité philosophique, et essayer de déduire ce qui fonctionne sur le long terme. Les études qualitatives de longue durée sont encore trop peu nombreuses, voire inexistantes.

qu'à un individu émancipé philosophiquement. Cela contraste avec ce que désire Nietzsche en termes de promesses⁴¹⁷ :

L'éducation *de la force du vouloir* ; l'on s'acquitte d'examens de toutes sortes, sauf sur ce point capital : savoir si l'on est capable de *vouloir*, si l'on est en mesure de *promettre* : le jeune homme en a *fini* avec sa formation sans s'être seulement posé la question, ni même avoir éprouvé la curiosité quant à ce suprême problème de valeur de sa propre nature⁴¹⁸.

La capacité à promettre, à entendre dans l'idée du projet tripartite de Nietzsche lui-même, signifie la capacité d'un individu à persévérer dans sa tension vers le haut, de continuer le développement de ses vertus, de garder une logique d'accumulation et d'expression de sa volonté.

La capacité rationnelle à calculer des événements pour arriver à une fin peut être un superbe outil pour ce type de vouloir. Une simple volonté têtue et maladroite ne sera pas efficace pour elle-même et, aussi forte soit-elle, elle ne pourra jamais que finir par être découragée par une absence de résultat. Mais encore faut-il pour cela une fin déterminée, fin qui ne peut s'obtenir que par une introspection philosophique, un questionnement de ses structures pulsionnelles, une réflexion sur ce qui amène l'individu à sentir en lui un sentiment de force, choses qui ne peuvent certainement s'obtenir seulement par la pensée, mais avant tout par une attention portée au corps.

Nos écoles « supérieures » sont toutes établies selon une médiocrité ambiguë, avec des professeurs, des programmes, un aboutissement. Et partout règne une hâte indécente, comme si quelque chose était négligé quand le jeune homme n'a pas « fini » à vingt-trois ans, quand il ne sait pas encore répondre à cette « question essentielle » : quelle carrière choisir ?⁴¹⁹

Le vouloir lui-même a besoin d'être travaillé. La capacité à vouloir un but, à le désirer et à le chérir de toutes ses forces, à savoir qu'il en vaut la peine, est tout aussi constitutive d'un individu en bonne santé que sa capacité à mettre en place des dispositifs concrets allant dans cette direction⁴²⁰.

⁴¹⁷ La capacité à promettre, à se sentir puissamment investi d'un projet dont on ne maîtrise pas totalement le contenu, est central pour comprendre la philosophie personnelle de Nietzsche. Il s'est senti investi d'une volonté d'élévation de lui-même qui l'a amené à son œuvre. Il est resté fidèle à sa conception tripartite de la culture dans *Schopenhauer éducateur*, que nous avons expliquée plus tôt. « Mes Inactuelles représentent pour moi des promesses[...]Sachez que je ne serais plus en vie depuis longtemps si je m'étais écarté d'un seul pas de ces promesses ![...] Ce que je nomme aujourd'hui vérité est certes quelque chose de terrible et d'écœurant : et j'ai besoin de beaucoup d'art pour convaincre progressivement les êtres de renverser entièrement leurs suprêmes évaluations » C, V, L.617, à un inconnu, août 1885. Voir également : EH, *Schopenhauer éducateur*, §3.

⁴¹⁸ FP, XIII, 10[165].

⁴¹⁹ CrI, Ce que les allemands sont en train de perdre, §5.

⁴²⁰ Un autre exemple représentatif: « Increasing interest in the promotion of critical and creative thinking stems from discourse about the changing nature of the skills needed in contemporary society (e.g. Rose, 1997; Abbott & Ryan, 2000). In a number of countries, curricular prescriptions have shown decreased emphasis on content knowledge and increased emphasis on transferable skills such as critical and creative thinking and collaborative problem solving (e.g., MacBeath, 1999; Scottish Executive Education Department, 2000), both as a means to facilitate deeper learning and as important life skills. In parallel, *such skills have been seen as part of the changing skill set required by employers** (e.g., Abbott & Ryan, 2000; Powney & Lowden, 2000) » (Trickey,

Vers une éducation nietzschéenne

L'éducateur et l'éduqué

Comment articuler l'éducateur, l'éducation et l'expérience, afin d'obtenir une synthèse expérimentale réussie ? Dewey, philosophe pragmatiste ayant laissé une grande trace dans la philosophie de l'éducation, a développé une philosophie de l'éducation centrée sur le concept d'expérience. Bien que ses positions diffèrent fortement de Nietzsche sur bien des points, il articule la problématique de l'éducation expérimentale en des termes très proches du penseur allemand :

The greater maturity of experience which should belong to the adult as educator puts him in a position to evaluate each experience of the young in a way in which the one having the less mature experience cannot do. It is then the business of the educator to see in what direction an experience is heading⁴²¹.

L'expérience est le sol de l'éducation. L'enfant se trouve jeté dans des situations où il est confronté à des expériences sans qu'il en ait le contrôle. L'expérience forme le caractère de l'enfant et modifie sa réaction aux expériences futures⁴²². Les expériences influencent, petit à petit, sa trajectoire, pour l'amener à des formes de sensibilité individualisée. Dewey avance :

Experience and education cannot be directly equated to each other. For some experiences are mis-educative. Any experience is mis-educative that has the effect of arresting or distorting the growth of further experience⁴²³.

Ainsi, certaines expériences peuvent décourager à en faire de nouvelles, cela ayant pour terrifiante conséquence de priver l'enfant des ressources et de l'énergie qu'il pourrait tirer de ses expériences futures⁴²⁴. De plus, les expériences peuvent se retrouver sans lien entre elles, amenant à un comportement étourdi, ne sachant pas se concentrer sur un point en particulier. Ce qui différencie la bonne de la mauvaise expérience est alors sa qualité, qui encourage à continuer dans une même voie et à l'intensifier.

L'éducateur a donc la même place pour Nietzsche et pour Dewey⁴²⁵ : être le garant des expériences, que celles-ci soient constructives, qu'elles amènent vers un certain but. Cette première idée fondamentale de Nietzsche en termes de pédagogie se trouve dans les *Cinq conférences sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*. Il y constate un manque de

Topping, 2004, p. 365). Gardons peut-être ce type d'études dans un coin de notre esprit pour, dans une disposition machiavélique, être capable de vendre la philosophie pour les enfants aux crocodiles.

⁴²¹ Dewey, 1938, p. 38.

⁴²² Dewey, 1938, p. 37.

⁴²³ Dewey, 1938, p. 25.

⁴²⁴ Dewey, 1938, p. 48.

⁴²⁵ La différence entre ces deux conceptions tient probablement à ce que Nietzsche introduit des expériences risquées, qui ne sont pas certaines d'être constructives, mais qui auront des effets radicaux. La frontière entre une expérience contre-éducative et une expérience éducative serait alors profondément brouillée. Pour un autre développement des similarités relatives à l'éducation entre Dewey et Nietzsche, voir : Sharp, 1973, p. 8.

culture, c'est-à-dire chez le jeune Nietzsche un manque de ressources pouvant stimuler l'âme et motiver les individus à s'élever.

La triste cause en est la pauvreté d'esprit pédagogique de notre temps ; c'est là justement que manquent les hommes réellement pratiques, c'est-à-dire ceux qui ont des intuitions bonnes et nouvelles et qui savent que le véritable génie et la droite pratique doivent nécessairement se rencontrer dans le même individu : alors que les praticiens lucides manquent justement d'intuitions et, pour cette raison, de la droite pratique⁴²⁶.

Les éducateurs manquent, les hommes qui s'élèvent manquent, dès lors, tendre vers la culture ne peut qu'être le fruit du hasard. Cette absence d'éducateurs ne s'est jamais inversée depuis.

A notre époque, la psychopédagogie règne. Elle repose sur l'idée que la connaissance de la psychologie du sujet à éduquer prime sur le reste. Les enseignants de l'école maternelle, primaire, ou du premier cycle secondaire en Belgique ne disposent normalement pas d'une formation universitaires dans leur matière, ils sont bien plus experts en techniques d'apprentissage, en "pédagogie". Nietzsche soutient un paradigme non pas inverse mais certainement plus exigeant. Si, dans un domaine comme les mathématiques, apprendre le calcul élémentaire sans maîtriser parfaitement l'analyse complexe ne pose aucunement problème, en est-il de même avec la philosophie ? Dans un sens, apprendre les bases du raisonnement et de l'écoute attentive des arguments de l'autre semble nécessaire et à portée d'une personne moyennement qualifiée au raisonnement logique strict. D'où la possibilité de former rapidement des enseignants d'école primaire pour enseigner le cours de philosophie et citoyenneté.

Cependant, cette possibilité s'assombrit avec une perspective nietzschéenne. Apprendre à raisonner, à mettre les arguments et l'écoute en priorité, est un acte déjà dangereux s'il est appliqué de manière poussée. Les pulsions de l'enfant sont organisées en carcan scientifique, ce qui, aussi bénéfique à l'idéal "philosophique", démocratique, rationnel et citoyen soit-il, n'est pas un acte dont il est évident de mesurer la portée. D'un point de vue expérimental, une direction est déjà donnée. La psychopédagogie a cette limite : elle est incapable de se donner un but. Elle ne fait que lubrifier l'apprentissage. Elle ne saurait s'occuper seule de l'enseignement philosophique, pratique où le but lui-même reste à expérimenter.

Plus qu'un acte neutre, l'éducation du pédagogue est un violent acte moral pour dresser les pulsions des enfants. Nous noircissons le trait pour montrer la qualité d'expérience que présente l'introduction de la philosophie aux enfants. Il est généralement vu comme "bien en soi", de raisonner. Mais raisonner peut se faire à partir de différentes perspectives. La rationalité sans retour critique sur elle-même, nous l'avons vu, est aveugle. Dès lors, peut-elle

⁴²⁶ AEA, p. 103.

être le fil conducteur d'une éducation philosophique ? Et en admettant qu'il est nécessaire de passer par l'expérience d'une rationalité forte, faut-il commencer par cette expérience pour amener à un naturel philosophique ?

A ces questions, seule l'expérimentation peut répondre. Mais pour expérimenter, il faut des expérimentateurs. L'éducateur doit lui-même en être un, pour avoir un recul sur les expériences qu'il est possiblement nécessaire de faire vivre aux éduqués, afin de les diriger le long du chemin philosophique. L'éducateur doit maîtriser les culs-de-sac philosophiques, l'impossibilité de se fier à une seule perspective, fût-elle rationnelle. Sa direction sert de phare à l'éduqué. La philosophie n'amène pas à un résultat de maîtrise technique, le bien savoir calculer, le bien savoir écrire, mais à un art de vivre. Le résultat obtenu par l'éducateur sur sa propre vie est primordial : c'est ce qui lui permet de continuer à porter la possibilité d'une affirmation vitale. La finalité du philosophe pourrait être de créer un renouvellement de la philosophie, mais selon un sens neuf : plutôt que d'être entièrement possédée par des fantômes dans leur caverne, il s'agirait d'une philosophie qui dévale les rues et les écoles, qui s'épanche au contact du quotidien. Des philosophes-éducateurs, éducateurs d'eux-mêmes et des autres, à la lumière du jour.

La maïeutique

La philosophie nietzschéenne semble avoir des affinités naturelles avec la maïeutique. La relation personnelle permet de travailler individu par individu, le maître peut connaître son élève et essayer de le diriger vers des voies qui pourraient lui convenir et la violence de la maïeutique permet d'attaquer en profondeur les croyances de l'individu pour les briser ou les modifier si nécessaire. La maïeutique étant une pratique déjà bien développée des nouvelles pratiques philosophiques, il semble évident d'y jeter un coup d'œil.

Oscar Brenifier est le pratiquant le plus connu de ce courant. Il décrit son approche comme agonistique, se revendiquant de Socrate : « enlève ta chemise, et viens pour le corps à corps »⁴²⁷ et de Nietzsche : « se confronter soi-même avec les autres, avec le monde »⁴²⁸. Sa pratique est souvent décrite comme violente, ce qui ne le gêne pas, jugeant cette critique comme trop hâtive et psychologico-morale que pour avoir une pertinence⁴²⁹. Pour Brenifier, la pensée *est* violente car elle s'interroge sur les vérités établies dans le discours. La critique

⁴²⁷ Brenifier, 04/2010.

⁴²⁸ *Ibid.*

⁴²⁹ Brenifier, 04/2007, §L'abandon des certitudes.

habituelle va encore bien trop vite, et laisse passer nombre de vérités ininterrogées. Cette dimension de violence se traduit par deux pôles.

D'un côté, la maïeutique est probablement la pratique la plus exigeante pour l'éducateur. Elle demande de lui « une ignorance acquise »⁴³⁰, c'est-à-dire un travail de questionnement préalable qui lui permet de prendre la position d'une personne réellement ignorante. Seule cette position peut lui permettre d'interroger tout, de briser l'évidence de tout. De plus, être porteur de ces interrogations est difficile en soi : il s'agit tout de même d'entrer en combat avec les éduqués, de se confronter avec eux, ce qui peut être désagréable. En plus d'être difficile, la position d'ignorance peut sembler frustrante et réductrice pour l'éducateur, qui doit mettre de côté les connaissances durement obtenues⁴³¹.

D'un autre côté, l'éducateur agit directement sur les corps des éduqués. Outre la posture physique de ces derniers, jugée essentielle pour la concentration et le bon déroulement de la séance, Brenifier tend à porter l'attention sur la dimension émotionnelle des échanges. Par exemple, les éduqués sont encouragés à complimenter leurs adversaires lorsqu'ils les font changer d'avis lors d'un échange⁴³², ce qui implique l'égo, le plaisir à faire changer d'avis, tout en banalisant de tels retournements, qui sont naturellement rares. L'implication des corps amène cependant à des moments plus violents, où les éduqués qui ne parlent pas honnêtement ou ne donnent pas de réponses impliquées sont renvoyés à l'image qu'ils donnent. « Donc, nous avons appris deux choses sur toi : premièrement, c'est que tu n'es pas intéressante, et deuxièmement, que tu es une menteuse »⁴³³, dit Brenifier à une élève ayant caché avoir développé une idée, parce qu'elle ne la trouvait pas intéressante. L'autre option ici aurait été d'essayer de rassurer l'élève, de la faire se sentir à l'aise, d'assurer un climat de bienveillance, pour qu'elle puisse exprimer son idée. Brenifier choisit une approche risquée, où il attaque la jeune adolescente pour la faire réagir, pour la faire affirmer que si, son idée était intéressante, pour la forcer à affirmer sa parole, en lui redonnant ainsi un peu de confiance. Dans le cas où il réussit, comme dans le cas de l'exemple donné en vidéo, il obtient également une information supplémentaire : l'élève n'a pas confiance en elle, point sur et autour duquel il est possible d'agir dans le futur. L'approche maïeutique, personnelle, permet d'avoir un accès privilégié à la personnalité de l'éduqué, accès qui dépasse le cadre de la pure pensée, et permet une implication corporelle.

⁴³⁰ Brenifier, 07/2010, §IV.

⁴³¹ Brenifier, 07/2010, §IV.

⁴³² Voir notamment : Brenifier, atelier, 1 :09 :45. Consulté à l'adresse :

<https://www.youtube.com/watch?v=dtwacaFbeIM>

⁴³³ *Ibid.*, 1:00:30.

J'ai assisté à une séance d'introduction à sa méthode et à un phénomène tout à fait intéressant, dans la même nature que le précédent. Quelques doctorants participaient à la séance, et, évidemment, ils ont voulu participer à un exercice de maïeutique. L'état corporel dans lequel il est parvenu à les mettre était étonnant. Outre toute conjoncture philosophique, le simple fait d'agacer une personne dotée d'une formation académique solide au point de lui rendre le visage rouge d'une légère colère était intrigant. Déjà, car ce spectacle n'est absolument pas habituel. Ensuite, car des questions simples parvenaient à provoquer une vive réaction du corps de l'individu. La plupart des intervenants, suite à cette expérience, se demandaient où il voulait en venir. Ils ne voyaient pas véritablement l'intérêt ou la place qu'une telle pratique pouvait avoir à l'université.

Cependant, malgré des apparentes proximités avec la philosophie de Nietzsche, notamment sur la question de la cruauté, il nous semble que cette approche se confronte à une limite. Comme les autres pratiques de philosophie pour les enfants, elle apparaît comme plus destructive que constructive. Elle permet de se confronter à des pensées difficiles à accepter ou de casser une image déformée de soi-même. Mais il s'agit toujours de provoquer une crise bien plus que de proposer des formes de sens. La pratique maïeutique tranche assez nettement avec les autres pratiques de philosophie pour les enfants, mais la pensée de Brenifier reste tout autant centrée sur le paradigme argumentatif que celle des autres praticiens. Si Brenifier se revendique l'*agon* nietzschéen⁴³⁴, de la violence de la pensée comme condition de la philosophie, son approche manque l'autre côté de l'*agon*, sa dimension créative. Certes, Nietzsche critique la pensée trop facile, et les vérités qu'elle tend à faire passer par des préjugés langagiers discrets. La vérité doit faire mal, la philosophie doit affliger. Mais cette démarche n'est pas construite sur la nostalgie d'un retour à la pensée claire et sans illusions, la pensée "vraie". Ce penchant de l'*agon socratique*⁴³⁵ est au contraire dénoncé par Nietzsche. Sans compensation, il dérive vers une attitude rationalisante à outrance, qui peut empêcher la créativité d'apparaître tout autant qu'une méthode communautaire.

L'éducation philosophique s'accompagne d'un corps en bonne santé, d'un travail sur les motifs. Certes, le motif, pour être puissant, doit faire face à ses propres difficultés, et les embûches du maïeuticien peuvent aider en cela. Mais le moment pour lever le voile de l'éduqué, le moment pour dévier sa trajectoire ou de lui mettre des bâtons dans les roues, est à choisir avec beaucoup de précaution. Il faut parfois laisser la place à l'expérience avant de

⁴³⁴ Voir notamment : Brenifier, 04/2010, §I.

⁴³⁵ CrI, Le problème de Socrate, §8.

venir la briser ou l'interroger avec la pensée⁴³⁶, plutôt que d'être dans un mouvement permanent d'auto-analyse. Oui, la pensée se réconciliant sainement avec elle-même doit amener à plusieurs états de crise avant de réellement pouvoir se regarder dans une glace, de pouvoir vivre sans artifice, ou plutôt en acceptant ces artifices en tant que tels. Mais l'entre-deux doit être occupé par des moments propices à la construction, à l'expérimentation de nouvelles possibilités existentielles, à l'accumulation de forces.

Une éducation agonistique : vers une résilience créative

Le travail de l'éducateur devrait s'accompagner, si nous prenons en compte la version nietzschéenne de l'*agon*, d'exercices visant à développer la force et la créativité de la pensée. Dans sa jeunesse, Nietzsche a traité de l'éducation grecque et plus particulièrement de la joute <Agon> chez Homère. Il place cette pratique au centre de l'éducation grecque. La confrontation, le climat de compétition et l'envie amènent les jeunes à s'opposer de manière violente, à exprimer leur force⁴³⁷, tout en restant dans un cadre de jeu.

Un *agon* discursif peut être inspiré par cette pratique. Plutôt que d'abstraire les avis, de les universaliser, de les faire tendre vers des règles générales, de les inspecter à partir des règles de la raison, il s'agirait alors de les confronter, entre eux ou à partir de la parole de l'éducateur, pour les provoquer à partir de leur source, c'est-à-dire du mode de vie dont ils découlent. La libération d'une morale peut advenir si les racines de l'enfant se font trop grandes pour son pot, si la morale qu'il développe le contient plus qu'elle ne lui permet de se surpasser. Mais elle n'est pas un but en soi : elle doit plutôt être une nécessité, un besoin chez l'enfant.

D'un point de vue nietzschéen, le débat d'opinion, son caractère arbitraire et sa violence, ne sont pas inutiles. Le débat se rapporte toujours à des manières d'exister. Les mettre en danger, les attaquer, les faire entrer en compétition, revient à expérimenter la pousse de toutes sortes de légumes dans un sol qui pourra, par la suite, être labouré. Mais un sol labouré en permanence ne fera jamais rien pousser. La créativité est forcément fragile, elle est forcément inconsistante, il est nécessaire de lui laisser du temps pour se former.

Par ailleurs, la compétitivité de l'*agon* peut faire place à des dérives, notamment à une domination des uns sur des autres, s'il n'y a pas suffisamment de forts pour qu'ils se limitent

⁴³⁶ Voir notamment : HTHII, §267.

⁴³⁷ « Un bon petit gars aura un regard ironique si je lui demande : veux-tu devenir vertueux? mais ses yeux pétillent si on lui demande : veux-tu être plus fort que tes camarades? »FP, XIV, 15 [98].

entre eux. Les grecs avaient un remède à cela⁴³⁸ : le regard des dieux, qui frappe d'un coup d'éclair les hommes trop orgueilleux. Mais la croyance étant, dans notre société, moins facilement acceptée, le regard des dieux peut laisser sa place au regard de l'éducateur. La place de celui-ci, dans un milieu agonistique, reviendrait à limiter les débordements. L'éducateur peut faire office de figure régulatrice, toujours avec le mot capable de renvoyer le vainqueur à l'humilité plutôt qu'au contentement de lui-même. Autrement dit, le rôle de l'éducateur, en plus d'essayer de former un groupe d'égaux en tension, serait d'empêcher la vanité de l'enfant, un contentement envers soi basé sur une supériorité aux autres.

L'éducateur agonistique doit en effet viser à recentrer la compétition comme une motivation personnelle et non seulement liée au regard des autres. L'honneur de gagner ne doit jamais être absolu, se contenter d'une domination effective, il doit toujours être ramené vers le haut. La vertu aristocratique par excellence est, pour Nietzsche, le « *pathos de la distance* »⁴³⁹, le « *sentiment de la distance* »⁴⁴⁰. Le fort n'est pas fort parce qu'il écrase le faible, il est fort car il prend sa distance par rapport à ce qui est faible. Le fort est dans un mouvement d'élévation, il est dans un mouvement de valorisation de ce qui augmente sa puissance⁴⁴¹.

Agon et expérimentation

Le débat agonistique est un candidat sérieux pour proposer une pratique dérivant de la philosophie nietzschéenne. Celle-ci permet de répondre à des problèmes fondamentaux de la philosophie pour les enfants, par exemple celui de l'écoute. « Les élèves écoutent-ils

⁴³⁸ Nietzsche en cite deux dans « La joute chez Homère ». L'autre était l'exclusion du plus fort s'il n'avait pas de rival, car il risque de briser l'équilibre instable de la cité. Par ailleurs, cette solution peut être considérée comme extrême chez les grecs, qui comptaient toujours bien plus sur l'apparition d'un second génie et sur l'émulation d'un peuple empli d'une noble *envie* (voir : La joute chez Homère, dans PTG, p. 201).

⁴³⁹ PDBM, §257.

⁴⁴⁰ GM, ch.1, §2.

⁴⁴¹ Le rapport agonistique pourrait être accusé d'être dans l'air du temps, d'être symptomatique d'une société capitaliste et libérale encourageant à la compétition. Il nous semble, à l'inverse, qu'il est la seule manière pour les individus de rediriger leurs désirs vers eux-mêmes, vers leur terre, plutôt que dans une matérialité extérieure dont ils sont les victimes. Le problème de la compétitivité nous semble se situer bien plus dans sa finalité que dans son moyen lui-même : le problème est la dépossession des individus de leurs désirs. Certes, l'envie est douloureuse et sans fin. Mais elle est aussi accompagnée d'un sentiment agréable de croissance des forces quand ses résultats retombent sur l'individu plutôt que sur des objets extrinsèques. Il s'agit de choisir un chemin ici : celui d'une affirmation de la vie dans sa croissance et sa douleur, ou celui d'un apaisement confortable, si une telle chose est possible au vu des forces dominantes qui essaient toujours de récupérer le désir de l'homme pour faire servir le leur. Nietzsche était notamment inquiet du futur de l'humanité et de la spécialisation toujours plus grande des travailleurs, de leur identification croissante à un statut d'outil, de leur incapacité à entrer en tension avec eux-mêmes, avec le mode de vie vers lequel ils sont dirigés. Voir notamment : « La nouvelle éducation devra empêcher que les hommes ne cèdent à une propension exclusive et deviennent des organes, eu égard à la tendance naturelle de la division du travail »(FP, GS, 11(231)).

vraiment ? »⁴⁴². Les ateliers risquent toujours de s'enliser dans des considérations philosophiquement plates où chaque enfant donne son avis, se concentre sur ce qu'il va dire, et finit dans une attitude solipsiste. Les réquisits de la communauté de discussion étant faibles, elle inclut tout le monde, permet à tout le monde de participer, de faire partie d'une activité philosophique. Mais, en même temps, la philosophie est toujours en danger de disparaître derrière un simple échange communautaire qui ne change rien sinon la possibilité de partage des réflexions avec un groupe. Le rythme des ateliers peut avoir quelque chose d'hypnotisant, où les paroles s'écoulent sans rythme, dans une espèce de continuité polie, où l'implication sentimentale n'est jamais réellement demandée.

Le problème de l'écoute pourrait peut-être se résoudre par l'utilisation de la cruauté. Nietzsche, en connaisseur d'hommes, émet cette hypothèse :

Le problème de la *compassion*. En premier lieu il faut développer par l'éducation un instinct profond de la cruauté, une jouissance prise aux souffrances d'autrui. Car avant cela il n'y a que l'énorme indifférence à l'égard de tout ce qui est « en dehors de nous ». La sympathie de qualité un peu fine est une cruauté à faible dose⁴⁴³.

Nietzsche ouvre une perspective intéressante. Plutôt que de considérer l'écoute de l'autre et l'égoïsme comme opposés, il propose de regarder ces attitudes comme liées l'une à l'autre. N'arrive-t-il pas même aux adultes de jouir légèrement du problème d'un ami simplement car il ne leur arrive pas ? La cruauté peut être un vecteur d'intérêt à l'autre, une porte de sortie du solipsisme. La sympathie de qualité dont parle Nietzsche pourrait être une tension entre, d'un côté, une volonté de dominer l'autre et, d'un autre côté, une volonté de s'élever. En d'autres termes, une tension entre un désir d'avoir raison et un désir de se pencher sur ce que l'on ne connaît pas. Psychologiquement, cela donnerait un individu pris d'une volonté de contredire une fois confronté à la parole de l'autre, mais chez lequel cette volonté de contredire serait rapidement récupérée par une autre, celle de s'élever à partir d'une situation nouvelle, et se transformerait alors en véritable curiosité, qui se traduirait par une volonté de maîtrise du point de vue de l'autre, même au-delà de ses arguments.

Plutôt que de proposer un cadre moral obligeant à prendre l'habitude d'écouter l'autre, ne serait-il pas intéressant d'en faire un jeu ? D'amener les élèves à s'écouter l'un l'autre, non pas par une injonction morale, mais par le développement d'un plaisir lié à l'autre ? Il s'agirait de créer un espace où seraient favorisées la conflictualité, l'opposition, l'attaque sur les pensées personnelles, afin de favoriser l'attention à l'autre, dans un réflexe d'attaque et de survie. Un tel espace nécessiterait une attention fine de la part des éduqués, et provoquerait

⁴⁴² Brenifier, 04/2004, §Échapper à la confrontation .

⁴⁴³ FP, X, 26[359].

probablement de vives réactions, où le corps est en jeu, car la manière dont il vit se trouve impliquée.

En un sens, cela ne changerait pas beaucoup du quotidien des éduqués. Les cours de récréation regorgent de cruautés. Petites dominations, structures hiérarchiques, oppositions de groupes : leur vie future en miniature. L'enfant n'est pas seulement ouvert à des formes rationnelles de penser, il est aussi sensible à des formes de cruauté qui lui permettent un premier contact à l'altérité. D'autant plus si les sujets du débat tournent autour des habitudes des enfants et qu'ils finissent par observer leurs comportements respectifs, ceux-ci pouvant être une ressource pour le prochain débat.

Le problème immédiat des oppositions infantiles, c'est qu'elles dégèrent souvent en escarmouches relativement infertiles. Cependant, contrairement à la cour de récréation, des règles peuvent être explicitement mobilisées dans le cadre d'une pratique agonistique, afin de limiter l'évolution du débat en activité de pure violence improductive. Par exemple, il est possible de répartir clairement les rôles des antagonistes à l'avance, quitte à les inverser par la suite. Si les intervenants sont divisés en deux camps, défensif et offensif, l'escalade peut être contrôlée, le débat étant moins facilement dévié en une partie de tennis de table, où chacun se répond en s'attaquant l'un l'autre, évitant tout l'intérêt du débat consistant à expliquer sa manière de penser ou de vivre. Cette structure bipartite permet également de développer des talents divers. L'attaquant (ou, pourquoi pas, les attaquants) devra être créatif, faire preuve d'attention à l'autre pour pouvoir trouver des angles d'attaque, tandis que le défenseur aura un rôle plus analytique, essayant de déjouer les ruses de son adversaire.

La pratique du débat ne peut cependant pas être pensée sans substance. Le débat peut éveiller des instincts, amener à des relations de rivalité, mais ne peut pas magiquement créer des propositions à mettre en jeu. Les enfants vivent certes naturellement des expériences, mais il nous semble intéressant d'également provoquer des expériences en commun, afin de pouvoir les faire débattre sur quelque chose qui les touche tous intensément et personnellement. Des exercices de pratiques philosophiques épicuriens, stoïques, sceptiques, ...⁴⁴⁴ faits en groupe, peuvent servir de sol à ces débats, ouvrant sur des approfondissements de possibilités de vie auxquels les enfants n'auraient pas eu accès autrement⁴⁴⁵.

⁴⁴⁴ « Il faut considérer les divers systèmes philosophiques comme des *méthodes d'éducation* de l'esprit: ils ont de tout temps *cultivé* de préférence une faculté particulière de l'esprit: en exigeant avec partialité de voir les choses précisément de telle façon et non de telle autre »(FP, XI ,34[247]).

⁴⁴⁵ C'est dans une telle perspective que les communautés rationalistes peuvent trouver leur place : comme possibilité à choisir plutôt que comme base inévitable à partir de laquelle il est possible de philosopher.

C'est de pratiques que peuvent sortir de belles pensées, c'est de l'attention au corps, ignoré par la culture ascétique, que la philosophie peut renaître autrement⁴⁴⁶. La mise en tension de différentes possibilités de vie, de différents bénéfices apportés par différentes formes de sagesse morale, nous semble une pratique clef pour ouvrir à une philosophie de l'affirmation, à une pensée *a posteriori* qui viendra se faire symptôme d'un corps en bonne santé.

⁴⁴⁶ « Cela décide du sort des peuples et de l'humanité si l'on commence la culture *à l'endroit juste*, — non pas sur "l'âme " (comme ce fut la superstition funeste des prêtres et des demi-prêtres) mais sur le corps, les attitudes, le régime physique, la physiologie : le *reste* s'ensuit... Les Grecs sont restés en cela le premier *événement de culture* dans l'histoire — ils surent, *ils firent* ce qui était nécessaire »(An, §47).

Conclusion

Conclusion ! Un bien grand mot. Comme si un geste philosophique avait une fin. La particularité du présent mémoire tient précisément en ceci : il ne se referme pas. L'écrit n'est jamais philosophique. N'est philosophique que la série expérimentale qui compose une vie. Le mémoire n'est qu'une photographie. Ou alors, est-il un court métrage ? Une suite d'images non sans intérêt mais qui demande à être prolongée ? Peut-être était-ce mon objectif : essayer d'assembler des images prises de la vie de Nietzsche et de la mienne, afin de faire entrevoir une manière d'être, une attitude qui soit plus difficile à rattacher à un texte, qui déborde du texte. Après tout, la philosophie ne s'arrêtera pas pour moi après cette conclusion. Elle continuera à faire partie d'un quotidien et à donner ses fruits, parfois mûrs, parfois pourris.

Ce mémoire est avant tout une *promesse* et un *geste*. Promesse, parce que je fais l'état de mes forces pour continuer à explorer une philosophie sans compromis, qui ne peut pas manquer de vouloir se transmettre et prospérer. Geste, parce que je donne l'image d'une attitude philosophique complète, qui ne s'arrête ni à une spécialité, ni à un texte, mais à un *ethos*, à une manière d'être.

Le philosophe : éducateur, sceptique, messenger

Toi, grand astre [...] grand soleil du bonheur profond, que serait tout ton bonheur si tu n'avais pas ceux que tu éclaires ?⁴⁴⁷

Les termes composant le titre du mémoire sont interchangeable. Dans le nouveau langage nietzschéen, ces figures sont profondément liées. Le « *philosophicus radicalis* »⁴⁴⁸ porte le poids entier de son existence sur son dos, sans aide⁴⁴⁹, parfois même sans celle d'un ami qui puisse supporter la même difficile manière de vivre, ce qui le pousse à explorer à fond des attitudes, qui finissent par se lier entre elle dans une sensibilité philosophique et dans un mode de vie.

Qu'est-ce qu'un éducateur ? Nietzsche divise deux types. Le prêtre (« occulte »⁴⁵⁰, s'il est un philosophe au sens classique) et le pépiniériste. Le prêtre essaie de dresser un type d'homme « meilleur »⁴⁵¹, selon ses jugements à propos de ce qui est bien ou mal. Il fait

⁴⁴⁷ APZ, *Le signe*, p. 378.

⁴⁴⁸ C, V, L. 775, à Franz Overbeck, 14 novembre 1886.

⁴⁴⁹ « [...] je le ressens comme autant de *privations*, dans la mesure où, heureusement, je suis un être vivant et pas simplement une machine à analyser ni un appareil à objectiver » (*Ibid.*).

⁴⁵⁰ EH, *Aurore*, §2.

⁴⁵¹ Voir : CrI, *Ceux qui veulent rendre l'humanité « meilleure »*. Par exemple, Michel Sasseville parle de « faire des gens meilleurs » (Sasseville, *Lumières*, 4:48. Consulté à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=nn5OhoV7GCU>).

attention à ce que l'éduqué grandisse dans un cadre qui le dirige vers une forme de morale, vers une manière de se rapporter au monde, qui l'empêche de faire ce qui est mal. Ce rapport étant normalisé, il est toujours discret, il trouve toujours mille subterfuges pour se dissimuler, comme par exemple derrière une idée d'autonomie morale.

Le pépiniériste fait attention quant à lui à deux choses. D'un côté, il essaie de créer une ambiance, un sol, qui détermine l'éduqué à grandir dans de bonnes conditions. Ce sol est inspiré de ses propres expériences, il essaie non pas de tirer ses leçons de sa propre expérience pour les transmettre à l'enfant, mais il essaie au contraire de faire revivre des expériences marquantes pour lui afin que l'éduqué trouve ses manières d'y remédier. D'un autre côté, il fait attention à la plante en elle-même, et essaie d'ajuster sa trajectoire afin qu'elle continue à croître, parfois bien en dehors de ce qu'il lui est possible de concevoir. Il n'est pas totalement séparé du prêtre dans le sens où les cousins du bien et du mal se retrouvent chez lui. En effet, il considère comme bonnes ou mauvaises certaines évolutions de l'homme, sur un critère de forces ascendantes ou descendantes.

La figure de l'éducateur au sens de Nietzsche présuppose donc d'être un expérimentateur, un sceptique expérimental. Il lui faut avoir vécu bien des morales pour pouvoir réussir, déjà, à tracer son chemin parmi les conceptions de la vie, et, ensuite, pour être *capable* de proposer des expériences sans les juger à l'avance, sans en attendre un résultat exact, mais plutôt une trajectoire qui finisse par échapper à son contrôle. L'expérimentateur sait réellement regarder les morales comme autant de moyens de faire goûter des parcelles de la vie humaine, comme moyens de vivre et de répondre à des situations de danger. Qui plus est, l'expérimentateur doit continuer à l'être lui-même, afin de continuer à proposer des expériences intéressantes et de tirer des leçons de sa propre expérience. Par ailleurs, il ne peut pas faire autrement : son goût ne s'attarde que rarement sur une même conviction. Elle est une aide à la digestion⁴⁵², et il a toujours besoin de nouvelles médications pour en tirer une santé plus forte, capable d'encaisser des événements plus durs, et l'évènement le plus dur.

Ce scepticisme, au-delà de son aridité, donne parfois de merveilleux fruits. Certains hommes, comme Nietzsche, parviennent à y affirmer la vie. Dès lors, ils y voient la possibilité d'une forme de vie nouvelle. Ils veulent alors la communiquer, de s'en faire les messagers. Mais la nature de leur philosophie les empêche de donner accès directement à leurs résultats et éloigne leurs potentiels disciples, ce qui tend à les enfermer dans l'incompréhension

⁴⁵² Pour la métaphore de la digestion voir notamment : « Tel que nous sommes actuellement nous pouvons supporter une bonne dose de déplaisir, et notre estomac est adapté à cette nourriture lourde » (Au, §354).

générale et la solitude⁴⁵³. Privés comme ils le sont de tout confort normal, la volonté de trouver de nouveaux êtres comme eux grandit encore et toujours, rendant la solitude de plus en plus insupportable, ce qui les encourage à parfaire leurs talents de messagers, à développer leur langage à eux.

La philosophie de Nietzsche est une toile liant de l'intérieur diverses dimensions fondamentales, inséparables les unes des autres. Une ne pourrait exister sans impliquer directement toutes les autres. Elles permettent de regarder la philosophie de Nietzsche avec un angle éclairant, mais aucune ne suffit. Elles indiquent au moins la présence d'un cœur battant, désirant s'épancher et prendre vie ; la présence d'une philosophie *somatique*.

Le corps comme fil conducteur

J'ai toujours écrit mes œuvres avec tout mon corps et ma vie : j'ignore ce que sont des problèmes « purement spirituels »⁴⁵⁴.

La philosophie de Nietzsche est l'expression d'un corps. Elle coupe radicalement avec les habitudes philosophiques, qui demandent une certaine originalité, mesure du progrès de la discipline en philosophie. Qu'importe à un corps malade d'être original ? Ce qu'il veut, c'est la santé. Ce qu'il produit, ce sont de nouveaux remèdes, de nouvelles pratiques, amenant à un corps résilient et affirmateur.

La pensée comme corps n'anéantit pas pour autant la pensée. Elle reste un morceau du corps, un de ses outils, ce par quoi le corps peut sortir d'une impasse, à l'instar des bras et des jambes⁴⁵⁵. Développer la pensée est utile. Elle offre des outils au corps pour qu'il exprime ses instincts. La *décadence* de la pensée apparaît quand elle devient une fin en soi, l'expression disproportionnée d'un instinct écrasant tous les autres.

Le corps est le fil d'Ariane de la philosophie. Plutôt que de réfléchir infiniment à des systèmes abstraits empêchant de sombrer dans un relativisme, il est possible de se ramener au corps. Oui, toute parole est relative. Ce qui ne l'est pas, ce sont ses effets sur le corps. Inventer et obéir à des critères transcendants, comme la validité d'un argument, pour se repérer, c'est faire preuve de facilité, c'est fuir devant la dangerosité de la philosophie. Le

⁴⁵³ « Une philosophie qui ne promet pas de rendre plus heureux et plus vertueux, qui donne bien plutôt à entendre que vraisemblablement on périra à son service, c'est-à-dire qu'on sera seul dans son temps, brûlé et échaudé, qu'on devra subir et traverser toutes sortes de méfiance et de haine, (une philosophie) qui oblige à beaucoup de dureté à l'égard de soi-même et malheureusement aussi des autres, une pareille philosophie n'amadoue facilement personne : il faut être *né* pour elle — et je n'ai trouvé encore personne dans ce cas (sinon je n'aurais aucune raison d'écrire cela). A ce prix elle promet quelques frissons agréables: comme en ressent celui qui du sommet de très hautes montagnes découvre tout un monde d'aspects nouveaux; et elle ne finit pas par rendre idiot, comme ce fut le cas de la "philosophie" kantienne »FP, X, 26[371].

⁴⁵⁴ 4[285]

⁴⁵⁵ Par exemple, le corps de Nietzsche peut se rassurer en imaginant sa mort dans la nuit, en constatant qu'il peut arrêter sa souffrance quand bon lui semble.

corps propose une autre solution, moins rassurance, mais beaucoup plus efficace : "quelle philosophie m'apporte la plus grande force ?".

Vers une philosophie de l'avenir

Que faire de la philosophie ? Il nous semble qu'elle peut évoluer vers deux pôles. Soit continuer une spécialisation absurde, s'éloignant encore et toujours d'une quelconque pratique consciente. Soit décider qu'il serait temps de s'intéresser à ce qu'elle peut faire pratiquement, lassée d'une course sans fin à l'originalité neuronale, en la faisant retourner vers le corps et le public. Mais renoncer à une pratique innocente d'une expression de puissance lors d'exercices intellectuels difficiles peut s'avérer douloureux : peut-on travailler toute sa vie sur une série d'auteurs par pur amour de l'exercice cérébral ? En brûlant chaque papier écrit à chaque fois qu'il vient d'être terminé ? Il faudrait bien du courage.

En se répandant à nouveau dans la rue, la philosophie pourrait devenir une école de la culture, séparée des autres écoles, sans autre finalité pour l'individu qui la pratique que lui-même. Elle jugerait alors l'évolution de ses élèves selon de nouveaux critères :

NB. Quels *examens* faudrait-il (à la place de tous ceux qui ne portent que sur l'intellect ou les spécialités) ?

Les véritables réfutations font appel à la physiologie (au corps), écartent ainsi des façons de penser⁴⁵⁶. Des examens jugeant l'effet de la philosophie sur le corps ! Pouvez-vous l'imaginer ? La philosophie en tant que fruit sucré d'un arbre qui plonge vigoureusement ses racines dans un sol fertile, osera-t-on l'imaginer ? Il reste encore bien des philosophies à explorer.

Aux navires, philosophes !⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ FP, X, 26[316].

⁴⁵⁷ GS, §289.

Bibliographie

Sources primaires

Ouvrages de Nietzsche

Référence de l'édition allemande

NIETZSCHE Friedrich, *Édition critique numérique des Œuvres complètes et de la Correspondance*, sur la base du texte critique établi par G. COLLI et M. MONTINARI, dir. P. D'IORIO, Berlin, New York, de Gruyter, 1967 sq.

Consulté en ligne, à l'adresse : <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

Référence des fragments posthumes

NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, coll. Œuvres philosophiques complètes, 1968-1997, 18 vol.

Référence pour l'œuvre poétique

NIETZSCHE Friedrich, *Poèmes Complets*, trad. Guillaume MÉTAYER, Paris, Les belles lettres, coll. Bibliothèque allemande, 2019.

Références de la correspondance

NIETZSCHE Friedrich, *Correspondance*, Tomes I à V, Paris, Gallimard, coll. Oeuvres philosophiques complètes, 1986 (Tomes I et II), 2008 (Tome III), 2015 (Tome IV), 2019 (Tome V). La présente *correspondance* couvre la période de juin 1850 à décembre 1886.

NIETZSCHE Friedrich, *Dernières lettres. Hiver 1887-Hiver 1889*, trad. fr. Y. Souladié, Paris, Manucius, coll. Le philosophe, 2011.

Références des traductions françaises des œuvres publiées

NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres*, Paris, Flammarion, coll. Mille Et Une Pages, 2017. Contient les traductions suivantes : *Le gai savoir*, trad. Patrick WOTLING ; *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Geneviève BIANQUIS, *Par-delà bien et mal*, trad. Patrick WOTLING ; *La généalogie de la morale*, trad. Éric BLONDEL ; *Le Crépuscule des Idoles*, trad. Henri ALBERT ; *L'Antéchrist*, trad. Éric BLONDEL ; *Ecce Homo*, trad. Éric BLONDEL.

NIETZSCHE Friedrich, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, suivi de *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, trad. Jean-Louis BACKES *et alii*, Gallimard, coll. Folio essais, 1990.

Contient : *Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits ; Vérité et mensonge au sens extra-moral.*

NIETZSCHE Friedrich, *Considérations inactuelles III et IV*, trad. Henri-Alexis Baatsch et alii., Gallimard, coll. Folio essais, 1992.

NIETZSCHE Friedrich, *Humain, trop humain I*, trad. Robert Rovini, Gallimard, coll. Folio essais, 1988.

NIETZSCHE Friedrich, *Humain, trop humain II*, trad. Robert Rovini, Gallimard, coll. Folio essais, 1988.

NIETZSCHE Friedrich, *Aurore*, trad. Éric BLONDEL et alii., Flammarion, coll. GF, 2012.

NIETZSCHE Friedrich, *La généalogie de la morale*, trad. Patrick Wotling, Paris, Le Livre de Poche, coll. Classiques de la philosophie, 2015.

Textes relatifs à Nietzsche

Ouvrages et parties d'ouvrages

BLONDEL, Éric, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, Puf, 1986 ; rééd. Paris, L'Harmattan, coll. La librairie des Humanités, 2006.

MONTEBELLO Pierre, *Nietzsche, fidélité à la terre*, CNRS, coll. Biblis inédit, 2018.

WOTLING Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, Puf, coll. Questions, 1995.

WOTLING Patrick, « L'idée même de Dionysos ». Sur quoi porte Ainsi parlait Zarathoustra ?, dans *Nietzsche, penseur de l'affirmation*, dir. C. BERTOT, J. LECLERCQ, N. MONSEU, P. WOTLING, Louvain, PU Louvain, coll. Empreintes Philosophiques, 2019.

Articles

HONIG Bonnie, *The politics of Agonism: a critical response to "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action" by Dana R. Villa*, in *Political Theory*, Vol. 21, No. 3, pp. 528-533, 1993

JÉGOUDEZ Fabien, *L'élevage de l'homme à la lumière de son éducation*, dans *Noesis*, Vol. 10, pp. 199-214, 2006

ROGÉ Jacques, *Le syndrome de Nietzsche*, Paris, Odile Jacob, coll. Médecine, 1999.

ROSENOW Eliyahu, *Nietzsche's educational legacy: reflections on interpretations of a controversial philosopher*, in *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 34, No. 4, pp. 673-685, 2000.

DOI: 10.1111/1467-9752.00201

Textes relatifs à l'éducation

Ouvrages et parties d'ouvrages

DEWEY John, *Experience & education*, New York, Touchstone, coll. The Kappa Delta Pi Lecture series, 1938.

HAWKEN Johanna, *Philosopher avec les enfants: enquête théorique et expérimentale sur une pratique de l'ouverture d'esprit*, Mémoire de thèse, sous la direction de Denis Kambouchner, Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2016.

LIPMAN Matthew, *Thinking in education*, Cambridge University Press, 1991.

LIPMAN Matthew et alii., *La recherche philosophique, Guide d'accompagnement de La découverte de Harry*, Québec, Université Laval, 1995.

- SHARP Ann Margaret, *The teacher as liberator: an analysis of the philosophy of education of Friedrich Nietzsche*, Doctoral dissertation, 1973.

Articles

RAHDAR Aniseh *et alii.*, *The impact of teaching philosophy for children on critical openness and reflective skepticism in developing critical thinking and self-efficacy*, in *International Journal of Instruction*, Vol. 11, No. 3, pp. 539-556, 2018.

BLEAZBY Jennifer, *Overcoming relativism and absolutism: Dewey's ideals of truth and meaning in philosophy for children*, in *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 43, No. 5, pp. 453-466, 2011.

DOI: 10.1111/j.1469-5812.2009.00567.x

BRENIFIER Oscar, *Regard critique sur la méthode Lipman*, dans *Diotime*, No. 21, 04/2004.

BRENIFIER Oscar, *Parler, c'est jouer*, dans *Diotime*, No. 33, 04/2007.

BRENIFIER Oscar, Million Isabelle, *Formation : « La pratique du débat philosophique »*, dans *Diotime*, No. 44, 04/2010.

BRENIFIER Oscar, *Les enjeux de la pratique philosophique avec les enfants*, dans *Diotime*, No. 45, 07/2010.

GALICHET François, *Philosophie pour enfants : modèle argumentatif ou herméneutique ?*, dans *Diotime*, No. 36, 04/2008.

JOLIBERT Bernard, *Philosopher à l'école primaire ?*, dans Revue philosophie de la France et de l'étranger, Vol. 140, No. 3, 2015.

DOI : 10.3917/rphi.153.0291

KARIKÓ Sándor, *The New Responsibility and Challenge of Education: The Current and Prospective Situation of Philosophy for Children*, in Practice and Theory in Systems of Education, Vol. 11, No. 2, pp. 105-117, 2017.

DOI : 10.1515/ptse-2016-0013

TOPPING Keith J., TRICKEY Steven, *Philosophy for children: a systematic review*, in Research Papers in Education, Vol. 3 No. 19, pp. 365-380, 2004.

Ressources vidéo

BRENIFIER Oscar, Atelier de philosophie, 04/2011.

Consulté à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=dtwacaFbeIM>

CHIROUTER Edwige, *Philosopher à partir des albums jeunesse*, colloque « Les lumières de la fiction », 2017.

Consulté à l'adresse: <https://www.youtube.com/watch?v=BQYNaDKPDNU>

HAWKEN Johanna, Atelier de philosophie pour enfants sur la liberté, Romainville, année 2017-2018.

Consulté à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=dhz83K4Tg3E>

SASSEVILLE Michel, *Philosophie pour enfants et manière de vivre démocratique*, Université d'Ottawa, colloque « éducation et démocratie : liens et lieux de la formation à la participation citoyenne », 2016.

Consulté à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=HG30w8RAI2I>

SASSEVILLE Michel, *La méthode Matthew Lipman et Ann Margareth Sharp*, colloque « Les lumières de la fiction », 2017.

Consulté à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=PozWaQg12MA>

SASSEVILLE Michel, Hawken Johanna, *Lumières*, dans Petit abécédaire de la philosophie pour enfants, réalisé par Caroline Pothier, 2018.

Consulté à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=nn5OhoV7GCU>

Autres textes

Ouvrages

The encyclopedia of positive psychology, dir. Lopez Shane J, Wiley-Blackwell, ed. SLP, 2009.

APEL Karl-Otto, *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, trad. Michel Canivet, Louvain, Peeters Leuven, coll. Bibliothèque Philosophique de Louvain, 2000.

CIORAN Emil, *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, 2011.

CIORAN Emil, *Syllogismes de l'amertume*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1952.

CIORAN Emil, *Pensées étranglées*, Paris, Gallimard, coll. Folio sagesses, 1969.

CIORAN Emil, *Cahiers 1957-1972*, Paris, Gallimard, coll. Blanche, 1997.

HABERMAS Jürgen, *Morale et communication*, trad. Christian BOUCHINDHOMME, Paris, Flammarion, Coll. Champs Essais, 1983.

HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, coll. Folio essais, 1995.

MONTEBELLO Pierre, *Deleuze : la passion de la pensée*, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des Philosophies, 2008.

PERELMAN Chaïm, OLBRECHTS-TYTECA, Lucie, *Traité de l'argumentation : la nouvelle rhétorique*, Londrai, Université de Bruxelles, coll. UB lire fondamentaux, 1958.

SCHOPENHAUER Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Les Grands Traités, 1966.

SCHOPENHAUER Arthur, *Parerga & Paralipomena, Tome I*, trad. Jean-Pierre Jackson, Coda, 2010.

SCHOPENHAUER Arthur, *Parerga & Paralipomena, Tome II*, trad. Jean-Pierre Jackson, Coda, 2010.

SCHOPENHAUER Arthur, *Correspondance complète*, trad. Christian Jædicke, Alive, coll. Textes philosophiques, 1996.

STANEK Vincent, *La métaphysique de Schopenhauer*, Paris, Vrin, coll. Histoire de la philosophie, 2010.

Articles

ANAUT Marie, *Le concept de résilience et ses applications cliniques, dans Recherche en soins infirmiers*, Vol. 3, No. 82, pp. 4-11, 2005.

Sources secondaires

Autour de Nietzsche

Ouvrages et parties d'ouvrages

Dictionnaire Nietzsche, dir. D. ASTOR, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 2017.

JASPERS Karl, *Nietzsche : introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1978.

NISHITANI Keiji, *The self-overcoming of nihilism*, trad. G. Parkes, S. Aihara, New York, State University of New York Press, coll. SUNY series in Modern Japanese Philosophy, 1990.

WOTLING Patrick, *Dictionnaire Nietzsche*, avec Céline Denat, Paris, Ellipses, coll. Dictionnaire, 2013.

WOTLING Patrick, *Oui, l'homme fut un essai...*, Paris, Puf, Hors collection, 2016.

Articles

BETT Richard, *Nietzsche on the Sceptics and Nietzsche as Sceptic*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 82, NO. 1, pp. 62-86, 2000.

DENAT Céline, *Nietzsche, ou la recherche d'une méthode sans méthodologie*, in *Nietzsche Studien*, Vol. 39, No. 1, 2010.

DOI : 10.1515/9783110225693.282

GOLOMB Jacob J., *Nietzsche's Early educational Thought*, *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 19, No. 1, 1985.

GORDON Haim, *Nietzsche's Zarathustra as educator*, in *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 14, No. 2, 1980.

HERVIER Julien, *D'un rousseau post-nietzschéen, survie et légende*, dans *Revue de littérature comparée*, Vol. 301, No. 1, pp. 75-93, 2002.

JONAS Mark E., *When Teachers must Let Education Hurt: Rousseau and Nietzsche on compassion and the Educational Value of Suffering*, *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 44, No. 1, pp. 45-60, 2010.

LAPOUJADE David, *Le corps qui n'en peut plus: Nietzsche et Deleuze*, transcription d'une conférence, 2001.

Consulté en ligne à l'adresse : <https://www.academia.edu/15577592/>

LEMM Vanessa, Is Nietzsche a Perfectionist? Rawls, Cavell, and the Politics of Culture in Nietzsche's "Schopenhauer as Educator", *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 34, Autumn 2007, pp. 5-27.

MOREAU Didier, Nietzsche et le cercle des éducateurs, pp. 173-184, dans *Figures de la Magistralité*, dir. P. Billouet, Paris, L'Harmattan, coll. Pédagogie : crises, mémoires, repères, 2009.

NIETZSCHE Friedrich, C. BLAIR, *Lecture Notes on Rhetoric*, trad. Carole Blair, in *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 16, No. 2, pp. 94-129, 1983.

ROSENOW Eliyahu, *What is free education? The educational significance of Nietzsche's thought*, in *Educational Theory*, Vol. 23, No. 4, 1973.

TURNER Brandon, *The Thrill of Victory, the Agony of Defeat: The Nietzschean Vision of Contest*, 2006.

WOTLING Patrick, *Les questions que les philosophes ne posent pas: L'éthique de la pensée chez Nietzsche*, Lignes, Vol. 7, pp. 250-262, 2002.

DOI:10.3917/lignes1.007.0250

WOTLING Patrick, *L'Ultime scepticisme, la vérité comme régime d'interprétation*, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Vol. 131, pp. 479-496, 2006.

DOI:10.3917/rphi.064.0479

WOTLING Patrick, *La culture comme problème. La redétermination nietzschéenne du questionnement philosophique*, *Nietzsche-Studien*, Vol. 37, pp. 1-50, 2008.

DOI:10.1515/9783110196900.1.1

Textes autour de l'éducation

AGOSTINI Marie, MALLET Jeanne, *Les ateliers de philosophie et l'éducation à la citoyenneté à l'école primaire en question*, Actes du congrès de l'Actualité de la recherche en éducation et en formation, 2010.

AURIAC Emmanuelle, DANIEL Marie-France, *Philosophy, Critical Thinking and Philosophy for Children*, *Educational Philosophy and Theory*, 43:5, 415-435, Vol. 43, No. 5, 2011.

BIESTA Gert *et alii.*, *Pragmatism and Educational Research*, USA, Rowman & Littlefield, 2003.

BIESTA Gert, *Touching the soul? Exploring an alternative outlook for philosophical work with children and young people*, in *Childhood & Philosophy*, Vol. 13, No. 28, pp. 415-452, 2017.

BRENIFIER Oscar, *La pratique de la philosophie à l'école primaire*, Paris, Alcofribas Nasier, 2007.

CUSSET Yves, *Sommes-nous encore intéressés à l'émancipation ?*, *Pour une lecture critique des principes normatifs de l'Etat de droit démocratique de Habermas*, *Archives de Philosophie*, Vol. 66, 2003-4, pp. 585-602.

DI MASI Diego, SANTI Marina, *Learning democratic thinking: a curriculum to philosophy for children as citizens*, in *Journal of Curriculum Studies*, Vol. 48, No. 1, pp. 136-150, 2016.

FARMAHINI-FARAHANI Mohsen, *The study on challenges of teaching philosophy for children*, in *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, Vol. 116, pp. 2141-2145, 2014.

Hannan Sarah, *Why childhood is bad for children*, in *Journal of applied philosophy*, Vol. 35, No. 1, pp. 11-28, 2018.

KANT Emmanuel, *Réflexions sur l'éducation*, trad. Alexis Philonenko, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1990.

LIPMAN Matthew, *Philosophy for Children, Some assumptions and Implications*, in *Ethics in progress*, Vol. 2, No. 1, pp. 3-16, 2011.

NOVAES DE REZENDE Cristiano, *Spinoza's proposal for a doctrine of children's education*, *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 50, No. 1, pp. 1-9, 2017.

O'RIORDAN Nicola Jane, *Swimming against the tide: philosophy for children as counter-cultural practice*, in *International Journal of Primary, Elementary and Early Years Education*, Vol. 3, No. 13, pp. 648-660, 2014

DOI: 10.1080/03004279.2014.991415

PERELMAN Chaïm, *Education et rhétorique*, dans *Revue belge de Psychologie et de Pédagogie*, No. 29, décembre 1952, pp. 129-140.

TOPPING Keith J.; TRICKEY Steven, *The role of dialog in philosophy for children*, in *International journal of educational research*, Vol. 63, pp. 69-78, 2014.

TURGEON Wendy C., *The art and danger of the question : its philosophical history*, in *Mind, Culture and Activity*, Vol. 22, No. 4, pp. 284-298, 2015.

DOI : 0.1080/10749039.2015.1079919

USCLAT Pierre, *Une conception habermassienne de la pédagogie*, Carrefours de l'éducation, No. 29, 2010-11, pp. 131-144.

Textes autour de Schopenhauer

BRUM José Thomaz, *Schopenhauer et Nietzsche, Vouloir-vivre et volonté de puissance*, Paris, L'Harmattan, coll. Ouverture philosophique, 2012.

DE CAREIL Foucher ; MORIN, Frédéric, CHALLEMEL-LACOUR, Paul, *Les Français en visite chez Arthur Schopenhauer*, Coda, Hors commerce, 2017.

DEWS Peter, *The Idea of Evil*, Wiley-Backwell, 2007.

FÉLIX François, *Schopenhauer, ou les passions du sujet*, L'âge d'Homme, coll. Etre et Devenir, 2008.

FÉLIX François, *Schopenhauer : le monde comme corporéité*, dans *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 2, pp. 233-261, 2010.

FRANÇOIS Arnaud, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche, Volonté et réalité*, Roubaix, PUF, coll. Philosophie d'aujourd'hui, 2008.

PHILONENKO Alexis, *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*, Paris, Vrin, coll. Histoire de la philosophie, 2000.

Autres textes

ARENDRÉ Annah, *Between past and future*, Penguin Classics, 2006.

BOON Vivienne, *Jürgen Habermas and Islamic fundamentalism: on the limits of discourse ethics*, *Journal of Global Ethics*, Vol. 6, No. 2, August 2010, pp. 153-166.

HABERMAS Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, traduit de l'allemand par Mark HYUNADI, Paris, Flammarion, Coll. Champs Essais, 2013

JAMES William, *Le pragmatisme : un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser*, trad. Nathalie Ferron, Flammarion, coll. Champs classiques, 2011.

JAMES William, *The Letters of William James*, Boston : The Atlantic Monthly Press, 19.

MEYER Michel, *Principia rhetorica : Une théorie générale de l'argumentation*, Paris, Fayard, coll. Ouvertures, 2008.

PERELMAN Chaïm, *L'empire rhétorique : Rhétorique et argumentation*, Librairie Philosophique Vrin, coll. Biblio Textes Philosophiques, 2000.

SCHMETZ Roland, *L'argumentation selon Perelman : Pour une raison au cœur de la rhétorique*, Namur, Presses Universitaires de Namur, coll. Travaux de la Faculté de droit de Namur, 2002.