

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

05/10/2005

### Nietzsche et la critique de la modernité

Nous avons pris la devise « Il faut être absolument moderne », telle que Rimbaud l'a inscrite tout à la fin d'*Une saison en enfer*, pour premier témoignage et indice signalétique d'une remise en question de l'idée de modernité, remise en question à propos de laquelle nous nous étions demandés pour finir si elle ne définissait pas, sur fond, non de succès triomphal, mais de doute, l'esprit véritable, l'esprit profond de la modernité. La caractéristique remarquable de cette formule tient, rappelons-le, en l'adjonction du « absolument » ; celui-ci corrige, infléchit, surcharge la portée de l'injonction à être moderne qui, en première apparence, définit la modernité : or il ne suffirait pas d'être moderne pour parvenir à la modernité ; encore faut-il l'être absolument, d'une manière qui ne se situe pas exactement dans le prolongement du besoin ou du désir d'adhérer à son temps, en le prenant tel qu'il est, comme un fait accompli, et en s'en rendant le plus proche possible, mais programme la nécessité de le transformer, de l'arracher à son identité première à soi, éventuellement dans la lutte et par la violence, et, pour commencer, de le soumettre à un questionnement radical qui le sonde et l'attaque dans ses fondements. A l'opposé de l'esprit de facilité qui accompagne le fait d'être simplement moderne, c'est-à-dire d'être en accord avec son époque, et d'en épouser sans chercher à les remettre en question les évidences et les attentes, une telle modernité est dérangeante, perturbante, foncièrement critique : elle s'oppose à la représentation d'une histoire qui, spontanément, irait dans le bon sens, et où choses et événements occuperaient automatiquement la place qui leur est assignée par ce sens. Par là, elle requiert implicitement l'élaboration d'une philosophie de l'histoire ayant rompu tout lien avec une théologie providentialiste de l'histoire, qui considère celle-ci de façon récurrente à partir et en fonction de sa fin idéale, ce qui permet d'en légitimer toutes les manifestations sans exception, comme un bon exemple en est fourni par le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet.

Rimbaud avait écrit, dans la douleur et dans la fureur, *Une saison en enfer* durant l'été 1873, dans la maison familiale de Roche où il s'était réfugié après l'épisode traumatisant de sa dispute avec Verlaine, qui avait pris une forme des plus virulentes, ces messieurs n'avaient pas eu peur de pratiquer l'amour vache, ce qui avait nécessité l'intervention de la maréchaussée bruxelloise, et avait eu pour conséquence le procès et l'incarcération de Verlaine dans la prison de Mons pour voies de fait à l'encontre de son ancien compagnon. Coïncidence ? Au même moment à peu près, à l'automne de cette même année 1873, Nietzsche, dont la position à l'Université de Bâle, où il enseignait la philologie grecque depuis 1869, commençait à devenir inconfortable, suite à la publication en 1871 de *La naissance de la tragédie*, qui avait fait scandale dans le monde érudit, entreprenait la rédaction de sa deuxième *Considération inactuelle*, intitulée *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, qui comporte d'importants développements sur « l'homme moderne », à propos duquel étaient soulevées les questions : « Que veut-il ? Que peut-il ? », ce qui peut être interprété dans le sens d'une interrogation sur l'idée de modernité : nul plus que Nietzsche n'a été en effet attentif aux aspirations profondes de son époque, non certes pour les entériner telles quelles, car, pour certaines d'entre elles, elles lui paraissaient détestables, mais en vue d'en éprouver la valeur de manière critique. Il n'est bien sûr pas question de présupposer une congruence entre les démarches de Rimbaud et de Nietzsche, sous l'unique prétexte qu'elles sont à peu de choses près contemporaines. Mais, prenant acte du fait que le problème de la modernité était ainsi à l'ordre du jour dans cette seconde moitié du dix-neuvième siècle, - on pourrait aller jusqu'à soutenir que ce problème lui-même était « moderne » en tant que problème, et non seulement considéré au point de vue de l'objet auquel il se rapporte -, il est tentant de réfléchir ces deux démarches dans le miroir l'une de l'autre, de les recouper, en posant la question de savoir si les conceptions de la modernité qui peuvent en être dégagées sont exactement superposables, ou bien au contraire

divergentes l'une par rapport à l'autre. Demandons-nous par exemple s'il serait possible de donner à la formule « Il faut être absolument moderne » un sens nietzschéen, et d'en enrichir par là la portée.

Avant de s'engager dans la lecture de la deuxième *Considération inactuelle*, il faut commencer par lui restituer sa vraie place dans l'évolution de la pensée de Nietzsche. Elle appartient, avec *La naissance de la tragédie*, à la première époque de sa production théorique, celle qui est placée presque entièrement sous le signe de Wagner, auquel Nietzsche, qui était alors son fervent admirateur et disciple, se propose de servir de faire valoir et de propagandiste. Ceci veut dire, pour ce qui nous intéresse ici, que Nietzsche adhère alors sans aucune réserve au projet de régénération de la culture allemande initié par Wagner, projet dont le cérémonial inauguré au *Festspielhaus* de Bayreuth devait constituer le fer de lance. Lorsque Nietzsche se demande dans son livre « Que veut, que peut l'homme moderne ? », il faut donc entendre « Que peut, que veut l'homme moderne allemand ? De quoi est-il capable ? Que faut-il faire et dire pour l'assister dans la réalisation de ses potentialités ? Et quels sont les obstacles qui s'opposent à cette réalisation ou la retardent ? ». Lorsqu'il se sera dépris de ses enthousiasmes wagnériens, ce qui va se faire très rapidement, et pour des raisons qui ne sont pas seulement intellectuelles, Nietzsche se détournera des illusions attachées à de telles spéculations concernant l'avenir national de l'homme allemand, et il abandonnera l'optimisme prospectif qui en est la marque, dans lequel il diagnostiquera le retour du besoin irrépissable de croire en un avenir dont la nécessité serait d'emblée inscrite dans la nature des choses, ce qui justifie que soient tendues vers lui toutes les forces du présent, besoin qui est dans son fond religieux : il comprendra alors que, derrière les espoirs fondés sur l'avenir de la culture allemande, il y a la reconnaissance d'une identité essentielle et d'une destination propres à l'homme allemand, qui sont encore des masques, des idoles, que la critique a pour vocation de faire tomber. C'est pourquoi il est impossible de lire la deuxième *Considération inactuelle* en faisant comme si, par son contenu, et par la cohérence que présente celui-ci en propre, elle était représentative de la conception nietzschéenne du devenir historique, qui, une fois purgée de la croyance à laquelle il vient d'être fait allusion, se développera ensuite dans un sens assez différent, lorsqu'auront émergé les concepts de volonté de puissance et d'éternel retour, absents à ce stade de l'évolution intellectuelle de Nietzsche. Ceci n'empêche que ce texte, qui a été beaucoup exploité par les adversaires de la modernité, et a été parfois interprété comme constituant l'acte de naissance de l'idée de post-modernité, ne puisse faire apparaître transversalement, sous forme d'interrogations, en certains points critiques qui brisent la cohérence manifeste de son projet déclaré, certaines lignes de fractures qui caractérisent de manière inaugurale l'opération conduite par Nietzsche à l'égard de l'idée de modernité, opération dont la forme par excellence serait la capture et le rapt, menés avec une violence qui à certains égards évoque le combat rageur mené au même moment par Rimbaud. C'est pourquoi, même si, à la différence de celui de Rimbaud et de Verlaine, le « couple » de Nietzsche et de Wagner, d'ailleurs compliqué par la présence d'une tierce personne qui était Cosima, ne s'était pas encore défait, ce qui avait pour l'état d'esprit de son auteur des conséquences impossibles à négliger lorsqu'il écrivait sa deuxième *Considération inactuelle*, et rend difficile de lire celle-ci comme un adieu, à la manière d'*Une saison en enfer*, - rappelons que la séquence dans laquelle apparaît la formule « Il faut être absolument moderne » était intitulée « Adieu » -, il est envisageable d'aborder celle-ci, certes non pas en plaquant sur elle rétrospectivement des schèmes de réflexion que Nietzsche ne développera que par la suite, mais de manière à y déceler les indices d'une rupture ou d'un infléchissement dans la manière de traiter l'histoire, ouvrant sur une perspective « généalogique », comme l'explique Foucault dans son texte de 1971, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », qui, indépendamment de l'éclairage qu'il apporte sur différents aspects de la pensée de Nietzsche, a aussi une signification capitale pour comprendre sa propre démarche.

Le concept central autour duquel est organisée la réflexion de Nietzsche dans la deuxième *Considération inactuelle* est celui de vie, présentée comme une puissance affirmative et créatrice, qui ne relève d'aucune justification extérieure, dans la mesure où elle est elle-même à la source de tout principe d'évaluation. En aucun cas, cette puissance ne doit donc être identifiée à un centre

unificateur à partir duquel se diffuseraient des élans tendant à la perpétuation de son essence, sur fond de continuité : la vie, pur surgissement ou jaillissement, est un pouvoir sauvage de dispersion et de dissémination, qui dissout toute unité, non en vue de se préserver elle-même, mais en vue de poursuivre indéfiniment le mouvement de production d'événements qui la définit exclusivement, conception qui est une réminiscence de Schopenhauer et anticipe à certains égards sur Bergson. Il faut d'ailleurs renoncer à l'idée selon laquelle la vie agirait « en vue » d'un but quel qu'il soit, car elle ne poursuit en réalité aucun but déterminé : si elle avait un but, vers lequel elle tendrait et ramasserait tous ses efforts, elle renoncerait à sa vocation plurielle, et céderait à la tentation de fondre dans l'unité de ce but la diversité de ses agissements, alors qu'elle n'est authentiquement agissante, d'une manière qui associe création et destruction, que parce qu'elle se dispense de l'obligation de soumettre ses interventions à une intention quelle qu'elle soit, obligation qui, si elle parvenait à s'imposer en fixant à l'élan vital un devoir de réussite, obéirait à une logique de rétrogradation. Elle a donc pour seule vocation une perpétuelle errance, qui, la relançant indéfiniment vers l'avant et n'obéissant à aucune logique préétablie, l'expose aussi au risque de se trahir elle-même, de se retourner contre soi, en engendrant par mégarde les formes qui, en figeant son mouvement, causent son dépérissement : c'est suite à une telle méprise que, par accident, car rien ne permet d'affirmer qu'une telle chose devait fatalement se produire, la vie a engendré avec Socrate, prototype de l'homme théorique, l'idéal de la connaissance pure, qui repose sur le ressentiment et le reniement, un poison qui peu à peu a infecté toutes ses manifestations, non pas en les déviant de leur destination initiale, car, de fait, une telle destination n'a jamais existé, mais, à l'inverse, en les faisant rentrer dans le cadre d'une destination imaginaire, destination unique qui tue la vie, ou du moins l'affaiblit, en limitant sa puissance illimitée de débordement, comme Nietzsche l'explique dans le paragraphe 15 de *La naissance de la tragédie*. La connaissance, issue au départ d'une volonté de savoir qui est une manifestation de la puissance de la vie, est ainsi devenue, par un retournement qui fait penser au renversement feuerbachien, une maladie de la vie, le symptôme de son dépérissement, de son asservissement, on serait presque tenté de dire de son aliénation. L'analyste que Nietzsche se propose d'être, en prenant pour modèle, non la philosophie, mais la philologie, attentive par vocation aux fautes de texte, a pour propos de traquer de tels symptômes, donc de repérer dans la culture de l'homme moderne les manifestations d'un éventuel déclin de la vie, dans l'espoir qu'il soit possible d'apporter des remèdes appropriés à ce déclin, et ainsi de guérir la vie des maux qu'elle s'est malencontreusement infligés à elle-même, en l'absence de toute logique.

Le regard médical que Nietzsche porte sur la culture de son temps l'amène à diagnostiquer que ce dont elle souffre principalement est la « maladie historique », variante perverse du mal dont souffre l'homme théorique depuis que la civilisation grecque est entrée en décadence, suite à la malencontreuse initiative de Socrate. L'homme moderne, c'est l'homme historique, qui a conscience d'être dans l'histoire, d'appartenir à l'histoire, à laquelle il doit tout et dont il lui faut tout attendre. La forme accomplie de cette conscience est le savoir de l'historien, qui prétend porter un regard objectif, désintéressé sur cette histoire, dont il se propose d'englober le cours, en présupposant donc que l'histoire a ou suit un cours, cours continu dont elle ne peut s'écarter et qu'elle ne peut prendre le risque de rompre. Le projet de l'historien professionnel est de maîtriser ce cours en pensée, de manière à restituer à l'homme la plénitude de son essence d'homme historique, en lui donnant la garantie qu'il occupe la place qui lui revient dans cette évolution globale ou processus universel à laquelle il donne le nom d'Histoire, qui est le nouveau Dieu de l'époque, Dieu descendu du ciel en apportant sur la terre où il s'est installé les caractéristiques qu'il avait déjà avant d'avoir effectué cette descente : l'unité, la continuité, le nécessité de conformer tous ses efforts à la réalisation d'un but unique providentiellement prémédité dès l'origine. La cible de la critique virulente de Nietzsche n'est donc pas seulement l'historien mais plus généralement le savant, dont le spécialiste de la connaissance historique constitue le prototype : l'un et l'autre se caractérisent par un même esprit de soumission à l'égard d'une réalité à laquelle ils ne trouvent rien à reprendre et qu'ils s'interdisent de voir autrement qu'elle ne se présente à travers des données de fait considérées comme intangibles ; l'un et l'autre massifient tout ce qu'ils touchent en raison de

leur prétention de le faire rentrer dans un cadre général qui en nie la singularité ; l'un et l'autre se caractérisent par le refus d'interpréter et d'évaluer, donc de faire la différence, refus opéré au nom d'un objectivisme aveugle et tyrannique, qui repose en dernière instance sur une mythification du réel élaborée sur fond de crainte.

A partir de là se comprend la question soulevée par Nietzsche dans la deuxième *Considération inactuelle* : celle de « l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie ». Jusqu'à quel point l'histoire sert-elle la vie ? Ne lui est-elle pas au contraire devenue nuisible ? Comment expliquer l'évolution qui a rendu l'histoire nuisible à la vie, et qui a fait d'elle une maladie ? Et est-il possible d'inverser le cours de cette évolution, et de restituer à l'histoire une utilité pour la vie, dont elle est de toute façon une manifestation, une production, ayant sa nécessité propre, et impossible à effacer d'un trait de plume, au contraire de ce que croit à tort l'homme supra historique, dont la sagesse consiste à porter un regard indifférent, distancié, sur l'histoire, ce qui a pour conséquence de lui faire sous-estimer les inconvénients, les maux tout à fait réels dont la vie souffre du fait de l'histoire et de sa récupération par la connaissance pure. Nietzsche se garde bien, lui, de sous-estimer l'histoire et son pouvoir de nuisance sur la vie dont elle bride les élans créatifs en les faisant rentrer dans un cadre prédéfini : la représentation d'un tel cadre est éminemment consolante pour les esprits faibles, qui reculent devant la puissance créatrice de la vie car celle-ci les effraie, mais elle ne peut qu'inquiéter un esprit lucide et fort, qui décèle en elle une atteinte aux capacités d'innovation de la vie, capacités qui supposent, au contraire de la continuité, la rupture, et, au contraire de la cohérence des grandes masses compactes de l'histoire et de ses époques, l'irruption illogique des événements singuliers, qui accèdent à la dignité de grands événements en raison de leur isolement, car celui-ci les protège contre toute velléité d'absorption dans un cadre global à l'intérieur duquel seulement ils prendraient sens et pourraient être expliqués, sous condition d'être vidés de leur contenu propre. Et bien sûr, par l'intermédiaire de l'histoire, la cible de l'analyse de Nietzsche, c'est la rationalité logique, qui repose sur un préjugé à ses yeux imbécile, et qui dissimule sa précarité sous le masque de la nécessité, en mettant en avant la prétention de pouvoir tout expliquer, et de créer par cette prétention l'illusion d'un tout explicable et à expliquer, auquel on peut donner à la limite le nom qu'on veut, Dieu ou histoire peu importe, puisque la diversité de ces noms recouvre une homologie fondamentale, la persistance d'une même tendance à faire rentrer la diversité des événements dans une perspective synthétique générale et globale, qui en amortit la singularité, et leur ôte leur caractère d'événements. On pourrait bien sûr objecter à Nietzsche qu'en s'obstinant lui-même à prendre « la vie » pour critère unique de référence de ses évaluations, il cède lui aussi à la tendance à vouloir tout ramener à un principe unique, alors qu'il considère cette tendance comme fondamentalement perverse. A cette objection il répondrait que ce qu'il appelle la vie, en vue de donner un nom à l'innommable, ce qui ne peut que donner lieu à toutes sortes d'équivoques dont il est parfaitement conscient, se caractérise au contraire par une infidélité constitutionnelle à soi, une disposition au contour et au détour, qui explique qu'à un certain moment elle, « cette puissance obscure, entraînante, insatiablement assoiffée d'elle-même » (F. Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, Gallimard/ Folio Essais n° 191, p. 113), ait pu s'en prendre à soi, et s'engager dans le mouvement de sa propre destruction ou dégénération, alors même que cela est contraire à ses intérêts fondamentaux, qu'elle s'offre ainsi le luxe de trahir.

Cette réflexion sur les dangers de l'histoire pour la vie présente des aspects variés et complexes, ce qui détourne de la ramener à un paradigme simplifié qui la viderait en partie de sa portée. Cependant, il n'est pas douteux que Nietzsche, après Feuerbach, qui avait amorcé cette critique de l'historisme, vise à travers elle une cible principale qui est la philosophie hégélienne de l'histoire, pour autant que celle-ci conduit à une totale réconciliation et unification du réel et du rationnel : poser que tout ce qui existe est issu du mouvement de l'histoire, c'est du même coup lui assigner une raison d'être, donc une nécessité. Mais, en assignant à chaque chose ou événement une raison d'être, qui les explique en totalité, elle leur dénie toute valeur propre, comme en témoigne exemplairement la théorie hégélienne du grand homme : selon cette théorie, le grand homme n'existe que comme le représentant de son époque dont il exprime certaines virtualités et dont il est le porte parole, mais rien de plus, ce qui le prive de la capacité de prendre de réelles initiatives dont

il soit lui-même l'auteur personnellement, comme par exemple celle de changer quoi que ce soit au cours de l'histoire dont il n'est que fidèle servent, et qu'il se contente de suivre en l'annonçant par prétériton, puisqu'au point de vue de Hegel il est l'homme de l'aube, qui a la prescience de ce qui va s'accomplir, faisant ainsi pendant au philosophe, l'homme du crépuscule qui opère la recollection de ce qui s'est accompli. A contre-courant de cette théorie, Nietzsche procède dans la deuxième *Considération inactuelle* à une réhabilitation du grand homme, c'est-à-dire du créateur, l'artiste inspiré qui, en prenant un maximum de risques, est parvenu à imprimer sa marque personnelle à son époque, et dont l'action, pour être réellement innovante, ne peut être qu'individuelle et subjectivement motivée, comme le modèle a pu lui en être fourni par la présentation que fait Burckhardt de la culture de la Renaissance, dont le fond est l'individualisme, ainsi que par la théorie des héros développée par l'historien anglais Carlyle : et il déplore la tendance à refuser à ce type d'action l'admiration qu'elle mérite, ce qui est l'un des symptômes de la grave maladie dont est affecté l'homme historique, qui porte avec lassitude sur le passé, et du même coup sur son propre présent, un regard neutralisé, blasé, indifférent. Soutenir que tout est historique, c'est, sans même s'en rendre compte, considérer que rien n'est historique, au sens où, être historique, ce serait faire la différence, trancher, et par là s'employer avec énergie à ce qu'advienne quelque chose de réellement nouveau, qui soit le produit d'une création libre.

Nietzsche est donc bien loin de refuser l'histoire : mais, comme l'explique Foucault dans « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », il oppose la vraie histoire, la *wirkliche Historie*, à l'histoire des historiens dont l'homme moderne a fait un objet de culte, au détriment de la vie et de sa puissance créatrice. En d'autres termes, Nietzsche choisit de jouer, contre l'histoire, la carte du devenir et de son perpétuel coup de dés, dont il pourrait lui aussi dire que jamais il n'abolit le hasard. La vraie histoire, c'est donc celle qui échappe à toute possibilité de récupération téléologique : son sens, si toutefois elle en a un, elle le produit au fur et à mesure, sans se soumettre à aucune obligation, et donc sans raison, sans autre justification que celle directement attachée au geste singulier par lequel elle produit ce sens, au coup par coup. Comment comprendre autrement qu'elle ait pu se retourner contre elle-même, en trahissant la vie qui est son véritable principe, ce qui est la preuve de la profonde déraison qui l'habite ? Bien que, au moment où il compose sa deuxième *Considération inactuelle*, Nietzsche n'ait pas encore élaboré son concept de force, et ne soit pas en mesure d'interpréter ce devenir qu'est l'histoire réelle sur la base du rapport de forces et de ses possibilités permanentes de retournement, il le voit déjà comme une lutte, un combat, dont l'issue n'est pas prédéterminée : alors que les philosophes de l'histoire expliquent que tout le mouvement de celle-ci est tendu vers la résolution de ses contradictions, à travers la mise en place d'un état final pacifié, il faut à ses yeux comprendre que l'histoire réelle, non récupérée par le biais de la spéculation, c'est la guerre, et la guerre permanente, terrible et joyeuse, dont le cours effréné associe confusément création et destruction, en toute liberté et absence de nécessité.

Si on veut intervenir efficacement dans le domaine de l'historicité, il faut donc renoncer à adopter à son égard une attitude calme et paisible, détachée et désengagée, et recourir lucidement à une certaine brutalité. Dans un passage du manuscrit de la deuxième *Considération inactuelle* qui n'a pas été retenu dans sa version définitive, Nietzsche écrit :

« Celui qui veut connaître son temps doit lui donner l'occasion de se faire entendre – en le traitant avec quelque brusquerie. » (F. Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, Gallimard/ Folio Essais n° 191, note p. 199)

Autrement dit, pour se mettre à l'écoute de son temps, il faut savoir le prendre à contretemps, ce qui est la clé de l'idée d'inactualité ou d'intempestivité dont les *Considérations* portent la marque. L'analyste interprète de la modernité doit, afin de parvenir à l'évaluer au point de vue de la vie, se placer méthodiquement en porte à faux par rapport à elle, et la saisir à rebrousse-poil, ce qui est la condition pour qu'en soient dissoutes les factices et dangereuses évidences. Dans la page introductive de la deuxième *Considération inactuelle*, Nietzsche explique que la position du philologue, dont les intérêts sont en première apparence complètement décalés par rapport à ceux de l'actualité, est à cet égard d'une utilité inappréciable :

« Car je ne sais quel sens la philologie classique pourrait avoir aujourd'hui, sinon celui d'exercer une influence inactuelle, c'est-à-dire d'agir contre le temps, donc sur le temps, et, espérons-le, au bénéfice d'un temps à venir. » (id. p. 94)

Prendre son propre temps en étau entre ce qui est pour lui passé, donc éloigné de lui, et ce qui est à venir, donc non encore advenu, serait donc le meilleur moyen pour lui faire exprimer, de force, sa vérité, une vérité qu'il cache peureusement en la dissimulant sous le masque de l'histoire et de son cours nécessaire. Or, si le présent est, comme on dit, historique, c'est parce qu'il est pénétré en profondeur par du non historique, de l'inactuel : l'historicité qu'on lui prête est de surface, et il faut avoir le courage de fouiller sous la croûte, pour extirper, par la violence s'il le faut, le secret de ses apparences. Être moderne, au sens fort du terme, c'est percer ce revêtement de convenance, et donc s'emporter jusqu'à être « absolument moderne », comme le dit la formule de Rimbaud, dont Nietzsche peut paraître ici étrangement proche. Être moderne ne suffisant pas, il faut s'efforcer de l'être encore plus, dans une perspective qui n'est pas de conservation mais de transgression, donc de transformation. Lorsque Nietzsche s'exprime en disant « nous autres modernes », formule qui revient souvent sous sa plume, ce n'est donc pas dans un esprit de célébration et d'autosatisfaction, mais en vue de faire comprendre la difficulté qu'il y a à être moderne, ce qui est loin d'aller de soi et de se faire tout seul, comme voudraient le faire croire les adorateurs serviles du Dieu Histoire. Le paradoxe du moment présent est qu'on n'a jamais autant parlé de modernité et été aussi peu moderne, aussi en retard sur les élans vivants de son temps. Il faudrait arriver au contraire à être moderne dangereusement, en prenant des risques, ce qui serait le seul moyen de servir la vie et de s'intégrer à son cours aventureux, qui est sans origine assignable et ne mène nulle part.

C'est pourquoi Nietzsche lance à l'homme moderne, en vue de le déstabiliser, cette interpellation :

« Adressons à l'homme moderne cette question, à vrai dire peu agréable : sa fameuse « objectivité » historique lui donne-t-elle le droit de se considérer comme fort, c'est-à-dire *juste*, plus juste que les hommes d'autres époques ? Est-il vrai que cette objectivité ait son origine dans un plus grand besoin, une plus grande soif de justice ? Ou bien n'est-elle pas l'effet de tout autres causes, et ne suscite-t-elle pas seulement l'illusion qu'elle a la justice pour véritable cause ? » (id. p. 127)

Par « juste » il ne faut pas ici entendre conforme à un idéal de justice qui surplomberait le mouvement de la vie et entretiendrait l'espoir de le contenir, mais plutôt ajusté, au sens, non d'une insertion passive dans le cours objectivement déterminé de l'histoire, mais d'une adéquation active, conquise, héroïque, et éventuellement forcée, au prix d'un effort de pénétration que son caractère agressif apparente à un viol. Les hommes faibles vivent leur temps de manière étriquée, contrainte, confortable, du moins l'espèrent-ils, et se contentent d'en subir les nécessités, en restant sourds à la violence de ses aspirations profondes, qui le transportent ou le déportent au-delà de lui-même. Les héros actifs du présent cultivent une tout autre sorte de justice, non conventionnelle, foncièrement difficile, qui, une fois levées les vannes de l'objectivité et de la nécessité, donne libre cours au mouvement impétueux du devenir. De ce point de vue, la vraie modernité n'est pas celle qui, à coup de fausses justifications, se replie sur elle-même, en s'excusant, mais c'est celle qui fait volontairement transition avec un nouveau temps, en rompant avec les valeurs reconnues du présent au sens de la simple actualité :

« Il viendra un temps où l'on s'abstiendra sagement de reconstruire en quelque manière que ce soit le processus universel ou simplement l'histoire de l'humanité, un temps où, de nouveau, on ne tiendra plus compte des masses mais seulement des individus qui forment une sorte de pont sur le torrent sauvage du devenir. Ceux-ci ne prolongent aucun processus, ils vivent dans une simultanéité intemporelle ; grâce à l'histoire qui leur permet de d'unir leurs efforts, ils constituent cette République des génies dont parle quelque part Schopenhauer : un géant en appelle un autre à travers les intervalles désertiques de temps et, sans prendre garde aux nains bruyants et turbulents qui grouillent à leurs pieds, ils perpétuent ainsi le haut dialogue des esprits. La tâche de l'histoire est de servir d'intermédiaire entre eux pour, ce faisant, constamment susciter et soutenir l'éveil de la grandeur. Non le but de l'humanité ne peut résider dans son terme, mais seulement dans ses exemplaires supérieurs. » (id., p. 154).

Ces lignes hallucinées et prophétiques, incontestablement marquées par l'esprit de risque, et par là même exposées à d'inquiétantes récupérations qui n'ont pas manqué de se produire, portent

en elles l'annonce des développements ultérieurs de la pensée de Nietzsche, son refus des mirages de l'égalitarisme démocratique, et son culte élitaire des esprits supérieurs qui trouvent en eux, et en eux seuls, l'énergie indispensable pour refaçonner le monde à leur idée, en ne dialoguant qu'avec ceux dont ils reconnaissent qu'ils se sont élevés à leur hauteur. De la reconnaissance du rôle joué par ces grands créateurs, poètes et hommes d'action à la fois, qui tirent de leur isolement la force nécessaire pour infléchir notablement le cours des choses, résulte la représentation d'une histoire dont la trajectoire brisée, irrégulière, intermittente, est coupée par de longs moments de silence et de vide, où il ne se passe rien d'important, comme si sa progression était interrompue, jusqu'à ce qu'un nouveau coup de fouet ne vienne la relancer dans une autre direction, sur le mode d'une improvisation libre, voire même déréglée, puisqu'elle ne se soumet pas à l'obligation de suivre jusqu'au bout une direction unique, en principe légitime. Après coup, il est possible de faire passer entre ces points distingués le tracé d'une ligne qui les relie entre eux, et d'appeler ce tracé « l'histoire », dont « la tâche est de... constamment susciter et soutenir l'éveil de la grandeur » : mais il faut être conscient du fait que ce tracé ne dispose d'aucune autonomie, et n'existe qu'en fonction des moments exceptionnels dont il effectue la jonction, sous la forme d'une reconstruction plus ou moins artificielle dans son principe.

Une vingtaine d'années plus tôt, dans son poème « Les phares » des *Fleurs du mal*, Baudelaire, qui a été le premier à théoriser l'idée de modernité, avait lui-même évoqué ces appels que les grands maîtres de l'art se lancent dans la nuit :

« C'est un cri répété par mille sentinelles,  
Un ordre renvoyé par mille porte-voix ;  
C'est un phare allumé sur mille citadelles,  
Un appel de chasseurs perdus dans les grands bois ! »

Dans sa lettre du 15 mai 1871 à Paul Demeny, poète douaisien auquel son recueil *Les glaneuses* n'aurait pas suffi pour accéder à une reconnaissance durable, car il n'était pas lui-même un phare, mais qui avait eu néanmoins le réflexe de ne pas jeter au panier l'étrange missive qui lui avait été adressée par un adolescent exalté et sans doute quelque peu perturbé, la fameuse Lettre du Voyant, Rimbaud s'est sans doute souvenu de ces vers de Baudelaire lorsque, à propos du poète « voleur de feu », il écrit :

« ... Il devient entre tous le grand malade, le grand criminel, le grand maudit – et le suprême Savant ! – Car il arrive à l'inconnu. Puisqu'il a cultivé son âme, déjà riche, plus qu'aucun ! Il arrive à l'inconnu, et quand, affolé, il finirait par perdre l'intelligence de ses visions, il les a vues ! Qu'il crève dans son bondissement par les choses inouïes et innommables : viendront d'autres horribles travailleurs ; ils commenceront par les horizons où l'autre s'est affaissé... »

Et encore, un peu plus loin :

« Le poète définirait la quantité d'inconnu s'éveillant en son temps dans l'âme universelle ; il donnerait plus que la formule de sa pensée, que la notation *de sa marche* au Progrès ! Enormité devenant norme, absorbée par tous, il serait véritablement *un multiplicateur de progrès...* »

Le moins qu'on puisse dire est que le jeune Rimbaud avait le sens de la formule. Retenons celles-ci, qui vont dans le sens de notre propos : les « horribles travailleurs », qui se donnent pour tâche d'« arriver à l'inconnu », et plus précisément de « définir la quantité d'inconnu s'éveillant en (leur) temps dans l'âme universelle », sont des « multiplicateurs de progrès ». Être un multiplicateur de progrès, c'est, non seulement prendre part au progrès, en prenant acte et en profitant des acquis de son temps, et en se contentant de nager dans le sens du courant, mais rejeter la notion même d'acquis, et entretenir, à titre personnel, vis-à-vis des progrès déjà réalisés une volonté de surenchère et d'excès, « énormité devenant norme », entendons norme se projetant dans le forme de l'énorme, au-delà de la norme déjà donnée, et simplement normale, en vue d'en déplacer le point d'application, et de créer de nouvelles normes. Nietzsche, avec d'autres mots, ne dira pas autre chose lorsqu'il affirmera que la tâche du présent est de créer de nouvelles valeurs, on dirait en d'autres termes : être normatif, comme seules, selon lui, peuvent y parvenir des personnalités exceptionnelles, s'offrant à être imitées bien qu'elles soient au fond inimitables.

Est ainsi ouverte la perspective d'un rapport au temps présent qui l'inscrit prospectivement dans l'horizon de ce qu'on peut appeler une historicité élargie ; celle-ci, si on peut dire, tend à

accélérer le mouvement, et nullement à l'interrompre ou à en nier le caractère progressif. Loin d'entretenir le doute quant à la réalité du progrès, et de l'histoire qui en est le champ de réalisation, cette conception implique la volonté de participer au progrès, et même en rajoute quant à cette participation, qu'elle interprète alors dans le sens d'une tentative de débordement. Ceci confirme la représentation d'une modernité pratiquée sur le mode de la démesure, ce qui la conduit à se dépasser : s'applique alors à plein, revenons-y, la formule « être absolument moderne », qui énonce la décision d'être encore plus moderne, en déplaçant les lignes actuelles du présent, de manière à le transformer. Lu ainsi, le Nietzsche de la deuxième *Considération inactuelle* n'est certainement pas un désabusé du progrès, qui aurait perdu toute foi dans l'avenir et dans ce que celui-ci peut apporter, sous la condition qu'on ne se contente pas d'attendre sa venue, mais qu'on le précède et qu'on le force à arriver, en mettant en œuvre la puissance inconditionnée de la volonté. Sans doute, l'histoire masse est-elle disqualifiée, dans la mesure où, par sa massivité même, elle est vouée à la paresse et à la lenteur, et du même coup exposée à toutes sortes de récupérations qui en font la caricature d'elle-même. Mais une autre histoire est possible, que sa vitesse, et l'accélération de celle-ci, due aux multiplicateurs de progrès, ces grands inventeurs et explorateurs de l'inconnu, protègent contre ce risque, paradoxalement en l'exposant à tous les risques, y compris celui de son détournement, qui peut inopinément l'amener à devenir un danger majeur pour la vie : car, après tout, Socrate, l'inventeur du prototype de l'homme théorique, dont la représentation aliénante nous fait souffrir aujourd'hui encore, était lui aussi un explorateur de l'inconnu, un novateur que poussait l'élan formidable de la vie, ce qui ne l'a pas empêché, lui qui a décidé volontairement d'être le porte parole des esclaves et des faibles, de tomber dans l'abîme où il a entraîné une grande partie de l'humanité avec lui, ce dont il porte à lui seul l'entière responsabilité. De toutes façons, il faut renoncer à l'idée d'un avenir assuré, dont le succès serait à l'avance garanti : car c'est cette idée qui, précisément, fait obstacle à la pratique de la vraie modernité, celle qui consiste à être absolument moderne, donc à s'engager sans illusion dans le mouvement incessant de transformation du présent qui définit la vie, avec tous ses périls, sans lesquels elle ne ferait l'objet que d'une consommation insipide.

Mais alors comment peut-on, comme Nietzsche ne cesse de le faire, prophétiser : un temps viendra ? Comment peut-on se faire le messie enthousiaste de temps nouveaux, en certifiant que ceux-ci seront meilleurs que les précédents, alors qu'a été déposée toute certitude concernant le cours de l'histoire ? Ceci ne semble pas faire problème pour Nietzsche lorsqu'il compose la deuxième *Considération inactuelle*, animé par la foi intense que Wagner lui avait transmise en l'avenir de l'homme allemand et de sa culture, mais ne lui paraît plus du tout aller de soi par la suite, par exemple lorsqu'il écrit une dizaine d'années plus tard *Ainsi parlait Zarathoustra*, où se dessine un rapport autrement difficile et douloureux à la modernité, dont témoigne, extrait de la deuxième partie, le passage intitulé « Du pays de la civilisation » (*Vom Lande der Bildung*), qu'il faut citer intégralement :

« J'ai volé trop loin dans l'avenir : un frisson d'horreur m'a saisi.

Et lorsque j'ai regardé autour de moi : Voici ! le temps était mon seul contemporain.

Alors je me suis retourné, je suis rentré – et de plus en plus vite : c'est ainsi que je suis venu vers vous, hommes du présent, et au pays de la civilisation.

Pour la première fois, j'ai eu pour vous regarder l'œil qu'il fallait, et un désir favorable : en vérité je suis venu avec la nostalgie au cœur.

Mais que m'est-il arrivé ? Si anxieux que je fusse, - j'ai dû rire ! Jamais mon œil n'avait rien vu d'aussi bigarré !

J'ai ri et ri, tandis que mes jambes tremblaient, ainsi que mon cœur : « Mais c'est le pays de tous les pots de peinture ! » dis-je.

Le visage et les membres barbouillés de cinquante taches : c'est ainsi qu'à ma stupeur je vous ai vus assis, vous hommes de ce temps !

Et avec cinquante miroirs autour de vous, qui flattaient et imitaient votre jeu de couleurs !

En vérité, vous ne pourriez pas porter de meilleur masque que votre propre visage, hommes de ce temps. Qui donc pourrait – vous reconnaître ?



Couverts de signes du passé eux-mêmes barbouillés de nouveaux signes : ainsi vous vous êtes bien cachés de tous les augures !

Et quand on saurait scruter les entrailles : à qui ferez-vous croire que vous en avez ? Vous semblez faits de peinture et de papiers collés.

Tous les temps et tous les peuples passent pêle-mêle à travers vos voiles ; toutes les coutumes et toutes les croyances parlent pêle-mêle à travers vos gestes.

À qui vous retirerait vos voiles et vos enduits et vos couleurs et vos gestes – il resterait tout juste de quoi épouvanter les oiseaux.

En vérité, je suis moi-même l'oiseau épouvanté qui vous a vus un jour nus et sans couleur ; et je me suis enfui quand ce squelette m'a fait des signes d'amour.

J'aimerais mieux être homme de peine en enfer et chez les ombres du passé ! – les habitants de l'enfer sont encore plus gras et plus potelés que vous !

Oui, c'est là l'amertume de mes entrailles que je ne puisse vous supporter ni nus ni habillés, ô hommes de ce temps !

Tout ce que l'avenir a d'inquiétant et ce qui fit jadis trembler les oiseaux égarés est plus rassurant, en vérité, plus familier encore que votre « réalité ».

Car vous parlez ainsi : « Nous sommes tout à fait réels, et sans foi ni superstition » : c'est ainsi que vous vous rengorgez, - ah, sans même avoir de gorge !

Oui, comment *pourriez-vous* croire, hommes bariolés ! – qui êtes des peintures de tout ce qui fut jamais croyance !

Vous êtes des réfutations ambulantes de la foi elle-même, des fractures infligées à toutes les pensées. Indignes de foi : c'est ainsi que je vous appelle, vous les hommes du réel !

Tous les temps déblatèrent les uns contre les autres dans vos esprits. Et les rêves et les bavardages de tous les temps étaient encore plus réels que vos veilles !

Vous êtes des hommes stériles : *c'est pourquoi* vous manquez de foi. Mais celui qui devait créer a toujours eu ses rêves et ses signes prophétiques – et croyait en la foi !

Vous êtes des portes entrouvertes devant lesquelles attendent les fossoyeurs. Et c'est là votre réalité : « Tout est digne d'être anéanti. »

Ah, comme vous voilà devant moi, hommes stériles aux côtes maigres ! Et plus d'un parmi vous l'a sans doute lui-même compris.

Et il a dit : « Un dieu a dû me dérober quelque chose pendant mon sommeil. En vérité, c'était assez pour en faire une femme !

Etrange est la maigreur de mes côtes ! » Ainsi parla déjà maint homme de ce temps ;

Oui, vous me faites rire, hommes de ce temps ! Et surtout quand vous vous étonnez de vous-mêmes !

Et malheur à moi si je ne pouvais pas rire de votre étonnement, et s'il me fallait boire tout ce qu'il y a de répugnant dans vos écuelles !

Mais ainsi je veux vous traiter plus légèrement, car j'ai des choses *lourdes* à porter ; et que m'importe si des mouches et des vers se posent encore sur mon fardeau !

En vérité ma charge n'en sera pas plus lourde ! Et ce n'est pas de vous, hommes de ce temps, que me viendra la grande fatigue.

Ah, où monterai-je encore avec mon désir ? Du haut de toutes les montagnes, je cherche du regard des patries et des terres natales.

Mais je n'ai trouvé de patrie nulle part : je suis un nomade dans toutes les villes et je brise toutes les portes.

Les hommes de ce temps vers qui mon cœur à l'instant m'inclinait sont pour moi maintenant des étrangers et une dérision ; et je suis chassé de toutes les patries et de toutes les terres natales.

Ainsi je n'aime plus que *le pays de mes enfants*, la terre inconnue dans la mer la plus lointaine : c'est elle que j'ordonne à ma voile de chercher.

Je veux racheter par mes enfants le fait que je suis l'enfant de mes pères : et par tout avenir – *ce présent* !

Ainsi parlait Zarathoustra. » (traduction Marthe Robert)

Tout au long de cette séquence, qui pourrait être lue comme une description anticipée de la « société du spectacle », Zarathoustra apostrophe les « hommes du présent », les « hommes de ce temps », qui vivent au « pays de la civilisation », comprenons : là où se pratique la culture du progrès. Il est venu à eux (« je me suis retourné, je suis rentré, de plus en plus vite »), poussé par le remords d'avoir « volé trop loin dans l'avenir », et d'avoir pris une trop grande distance par rapport aux aspirations de ses contemporains, ce qui le prive de la possibilité d'être entendu : or il ne tient pas particulièrement à prêcher dans le désert, et, s'il parle, c'est pour se faire écouter, quoiqu'il ne se fasse guère d'illusions à cet égard. Son espoir de contact est donc entièrement sincère : il se

tourne vers ses contemporains avec « un désir favorable » (« en vérité je suis venu avec la nostalgie au cœur »). Ceci n'empêche que, comme le disent les dernières lignes du texte, il finisse par repartir en sens inverse, et par quitter « les hommes de ce temps vers qui (son) cœur à l'instant (l)'inclinaient », auxquels il est redevenu étranger, ce qui l'incite à se lancer à nouveau dans la recherche de terres inconnues, en voleur de feu dirait Rimbaud. Entre ce retour et ce nouveau départ, qui a les allures d'une fuite, il y a la prise de conscience de la misère profonde dans laquelle, à son insu, est plongé l'homme moderne, aliéné par ce qu'il croit être la civilisation, la culture du progrès, qui sont au contraire la manifestation visible d'une insupportable déchéance.

Pour décrire cette déchéance, Nietzsche se sert d'un certain nombre d'images fortes. D'abord, il suggère la vision grotesque, - elle fait rire Zarathoustra à gorge déployée -, des « homme bariolés », peinturlurés, qui se sont fabriqués une culture fondée sur la mémoire et sur des emprunts aux temps passés, emprunts accumulés au hasard, par rencontre, sans principe directeur, en l'absence de toute volonté propre qui eût fait de leur époque un présent véritable, assumé comme tel, et non seulement la ruminant de choses révolues, rangées sous la rubrique trompeuse de « traditions », censées dignes à ce titre d'être conservées : ces hommes, qui ne sont que des papiers collés, se sont contentés de prendre la suite, sans se poser de problèmes, comme si cela allait de soi. Ce qui est visé ici par Nietzsche, c'est l'éclectisme de ses contemporains, inspiré par une fidélité passive à l'égard, indifféremment, de tout ce qui est passé, dont ils se voient comme les continuateurs et les héritiers, sans se demander si tout le passé mérite d'être conservé, et s'il n'y aurait pas lieu au contraire de faire un tri entre ce qui dans celui-ci est utile et ce qui nuisible, ce qui impliquerait une évaluation, des choix, une relecture du passé à la lumière du présent, prenant appui sur les intérêts qui le définissent en propre : si Zarathoustra descend de sa montagne pour aller à la rencontre des hommes de son temps, c'est précisément parce qu'il attend d'eux qu'ils aient des intérêts à revendiquer et à défendre, par la violence s'il le faut, bref qu'ils aient, comme on dit, de la personnalité, et n'aient pas peur de trancher dans le vif de l'histoire, pour y apporter leur marque, en faisant tout pour que cette marque soit reconnaissable, comme ont su le faire les hommes de la Renaissance tels que les décrit Burckhardt, donc en refusant de se fondre dans le flux indistinct du courant qui les emporte. Mais cette attente est déçue, et Zarathoustra constate : « Tous les temps et tous les peuples passent pêle-mêle à travers vos voiles ; toutes les coutumes et toutes les croyances parlent pêle-mêle à travers vos gestes. A qui vous retirerait vos voiles et vos enduits et vos couleurs et vos gestes – il resterait tout juste de quoi épouvanter les oiseaux. » La référence au passé, devenue pour lui automatique, est pour l'homme historique un masque, derrière lequel ne se cache aucun vrai visage, mais une tête de mort aux orbites vides, qui effraierait si elle ne faisait pas éclater de rire.

Ces épouvantails, avec leurs défroques en lambeaux, empruntées et usées, se prennent pour de vrais hommes. Quand ils parlent, c'est pour dire : « Nous sommes tout à fait réels, et sans foi ni superstition ». Leur éclectisme, fruit de leur ancrage dans un passé qu'ils prétendent assumer en bloc, est pour eux un gage d'objectivité. Bien que Nietzsche n'utilise pas ce mot pour caractériser la conscience de soi de son époque, il est clair que la cible qu'il vise est le positivisme, l'attitude de pensée revendiquée par des gens qui, éclairés par les leçons du passé, se présentent comme ayant déposé toute illusion, tout préjugé, ne croient plus à rien, et s'en font gloire, en professant le réalisme et le pragmatisme, qui, sous le drapeau de la science haut brandi, prescrivent pour unique but à leur action la réussite. On peut dire, en prenant cette expression dans la plénitude de son sens, qu'ils sont des hommes arrivés, des parvenus : ils considèrent qu'avec eux le cours de l'histoire s'achève, et que tout ce qui les précède avait uniquement pour fonction de mener jusqu'à eux. Mais leur marche triomphale au progrès se révèle à l'examen être un cortège de fossoyeurs, qui ont pour seul mot d'ordre la parole de Méphistophélès dans le *Faust* de Goethe : « Tout est digne d'être anéanti ». Ils se figurent en effet que ce qu'ils baptisent du nom pompeux de « réalité » s'offre de soi-même en sacrifice pour servir à la réalisation de leurs fins, et trouve dans ce sacrifice, par lequel cette prétendue réalité est proposée en holocauste à la raison, son ultime justification. La maîtrise qu'ils croient exercer sur le monde est donc illusoire, dans la mesure où, au moment même où ils exercent sur lui une prise, au nom de la seule recherche de l'efficacité, il leur file entre les doigts,

comme un néant d'être, ou une apparence utile, vidée de toute substance propre. Ils voient l'histoire comme un trône sur lequel, bien assis, ils se pavanent, sans s'apercevoir qu'ils en ont fait un échafaudage, une structure creuse, comme un cercueil qui refermerait sur eux son couvercle. C'est pourquoi Zarathoustra leur lance cette apostrophe : « Vous êtes des hommes stériles ! ». En effet, pour faire de la réalité une divinité qu'ils adorent, ils ont dû la dépouiller de son contenu, de sa force, ce qui est la condition pour qu'ils puissent se vautrer en elle comme dans une boue informe, une matière qu'ils croient pouvoir modeler à volonté, sans passion, au gré de leurs seuls intérêts qu'ils parent du déguisement de l'objectivité. Ils ramènent tout à eux : c'est ainsi qu'ils résolvent le mystère de la femme, - pour Nietzsche, la femme est le plus grand et le plus démoniaque des mystères -, en se résignant à la voir comme leur double ou leur ombre, ce qui est le meilleur moyen qu'ils ont trouvé pour conjurer la menace qu'elle fait peser sur eux. De tout ce qui leur est opposé, ils font de la même façon une ombre, un double : et ainsi ils se sentent en communion avec le monde dont ils croient qu'il est devenu leur propriété, alors qu'en fait ils se sont laissés posséder par lui, ayant d'avance déposé les armes et renoncé au combat, se gargarisant d'eux-mêmes et se prenant pour le sel de la terre, dont ils ne sont, par leur faute, que la poussière, ou les parasites.

Ce que Zarathoustra reproche aux hommes de son temps, c'est donc principalement d'avoir renoncé à être de vrais créateurs. Or pour créer, on a besoin d'illusion et de superstition : « Celui qui devait créer a toujours eu ses rêves et ses signes prophétiques – et croyait en la foi ! ». Croire en la foi, c'est affirmer sa confiance dans les miracles que peut accomplir la volonté, et en tout premier lieu savoir ce que c'est que vouloir : et cela n'a rien à voir avec ce qu'on appelle l'objectivité du réel, qui est la négation de toute volonté. Nietzsche réactive ainsi, au nom des droits inaliénables de la subjectivité souveraine, le thème romantique du nécessaire retour des mythologies, que Schelling avait théorisé. L'époque de la civilisation industrielle a considéré que le progrès matériel a, par son seul mouvement, démontré la vanité des croyances et chassé les dieux du monde en les remplaçant par des machines : mais un monde que les dieux ont abandonné est un monde sans vie, où la volonté de puissance a cessé de s'affirmer, et où la création de nouvelles valeurs est devenue impossible. Si Zarathoustra prophétise, et sa prophétie consiste dans l'annonce de la venue du surhomme, qui placera sa confiance en lui-même et non dans les acquis de l'histoire et les factices promesses dont elle garantit la réalisation assurée, c'est parce qu'il pressent le besoin d'une nouvelle foi, ayant coupé tout lien avec les traditions antérieures, tournée vers l'avenir et non inclinée vers le passé, et en conséquence soumise, convenue, exposée à être récupérée, mais libre, et libre parce que voulue pour elle-même, au risque de se tromper. Les grands inventeurs, les grands initiateurs, les grands créateurs, sont ceux qui ont le courage de s'exposer à ce risque : c'est en se trompant sur la route qu'il suivait que Christophe Colomb a découvert un nouveau monde dont nul, là d'où il venait, n'avait l'idée.

C'est pourquoi Zarathoustra, dégoûté de l'homme moderne et de ses fausses vocations, se tourne à nouveau vers lui-même, et s'écrie : « Ah, où monterai-je encore avec mon désir ? Du haut de toutes les montagnes, je cherche du regard des patries et des terres natales. Mais je n'ai trouvé de patrie nulle part : je suis un nomade dans toutes les villes et je brise toutes les portes. » Les hommes de ce temps ont cherché dans la réalité objective un refuge ; mais ce refuge s'est transformé en un piège dans lequel ils ont été enfermés. La vérité, qu'ils n'ont pas le courage de voir, est qu'il n'y a pas de refuge, pas de patrie, pas de terre natale, pas de site à coloniser durablement, pas d'abri protecteur où s'installer : ceci compris, il est absurde de faire de Nietzsche l'apologiste d'un nationalisme quel qu'il soit, *a fortiori* du nationalisme germanique. Zarathoustra, que sa traversée du pays de la civilisation a payé pour le savoir, adopte alors la position du voyageur, de l'éternel étranger, dont l'errance, celle-là même que Nietzsche vivait personnellement lorsqu'il écrivait *Ainsi parlait Zarathoustra*, est perpétuelle, puisqu'elle ne conduit nulle part et ne peut atteindre aucun terme dans lequel se reposer enfin, une fois pris conscience qu'il n'y a pas pour elle de terre promise. Avec beaucoup de bonne volonté, Zarathoustra a prêté une oreille favorable et attentive aux promesses de la culture du progrès ; mais il a aussitôt eu la révélation que ces promesses étaient fallacieuses et creuses, et il s'en est allé vers des directions nouvelles, animé par le désir de découvrir des contrées ignorées, sachant bien qu'il ne pourra non plus y demeurer, mais que sa

quête devra se relancer encore et encore au devant de l'inconnu qui pour toujours se dérobe, écartant la tentation de revêtir la figure du bien connu, qui serait pour lui comme un linceul sous lequel il disparaîtrait définitivement. D'où cet amer constat : « Les hommes de ce temps vers qui mon cœur à l'instant m'inclinait sont pour moi maintenant des étrangers et une dérision ; et je suis chassé de toutes les patries et de toutes les terres natales. » Mais, paradoxalement, cette amertume n'est pas triste, et même elle est joyeuse, dans la mesure où elle s'est convaincue que ce dont elle fait le sacrifice n'existe pas, est sans valeur, et donc qu'en le perdant, elle ne perd rien, mais se donne une chance de conquérir, quoi ?, il est impossible de le savoir avec certitude, la seule assurance étant que cela vaut la peine de le chercher sans relâche, désespérément, aventureusement, sans promesse et sans garantie, de la manière dont Pascal avait lui aussi conçu son pari.

La seule manière envisageable de vivre le présent, c'est donc, comme le déclare Zarathoustra pour finir, de le consacrer entièrement à l'avenir, en tendant toutes ses forces vers la réalisation de quelque chose d'inouï, qu'il est impossible de définir à l'avance, et dont l'idée, on l'espère, se formera au fur et à mesure qu'on le fera arriver par ses seules forces : l'inconnu véritable, qui seul peut donner un sens à l'effort en vue d'être absolument moderne, en créant du nouveau. Une fois encore, il va falloir « voler trop loin dans l'avenir », quitte à prendre à un certain moment conscience de la démesure d'une telle entreprise, et à consentir à reposer le pied sur le sol, donc à revenir au présent, pour s'en évader à nouveau l'instant d'après, suivant un mouvement de va et vient, écartelé entre ici et là-bas, qui ne peut s'interrompre. Ce sont cette hésitation, cette oscillation, qui, au fond, caractérisent le rapport que Nietzsche entretient avec la modernité de son temps, à laquelle il fait retour, puis s'en éloigne, sans pourtant la perdre définitivement de vue, car il lui reste d'une certaine manière attaché, à tous les sens de ce mot, « attaché », qui traduit la réalité d'une passion malheureuse et aliénante, qu'il ne faut pas se contenter de subir passivement mais qu'il faut transformer en une incitation à redevenir actif et créateur, dans un monde définitivement incertain et chaotique, où, c'est la seule chose dont on puisse être sûr, rien n'est sûr. Pour Nietzsche, la modernité est donc en crise, et même on peut dire qu'elle l'est gravement. Mais elle se nourrit de cette crise, qui constitue en profondeur sa substance. C'est pourquoi la crise de la modernité n'est pas seulement la crise dont celle-ci est affectée, et dont elle pâtit, mais c'est aussi l'état de crise qu'elle suscite, en renouant avec l'élan d'une impulsion créatrice, qui en conditionne la transformation. Il serait donc inapproprié de voir en Nietzsche un simple dépréciateur du progrès, qui dénierait à celui-ci toute valeur authentique : sa position serait plutôt celle de ce que Rimbaud appelle un « multiplicateur du progrès », qui ne se contente pas du progrès tel qu'il est, mais qui veut encore plus de progrès, encore plus de modernité, bref qui veut être absolument moderne, au sens d'une modernité qui ne peut se concevoir qu'en crise.

Multiplier le progrès, c'est se refuser à le ramener dans une voie unique : c'est donc en quelque sorte le démultiplier. Le surhomme, c'est celui qui se rend capable vivre plusieurs histoires à la fois. Et ici, à nouveau, on pense à Rimbaud et à l'errance dans laquelle il s'est engagé après son « Adieu » de 1873, ce qui l'a amené à sillonner le monde dans tous les sens, emporté dans le mouvement d'une incessante fuite en avant, à laquelle seul un accident pouvait mettre un terme. Mais on sait aussi que la geste rimbaldienne, perpétuel mouvement d'évasion qui, pour des raisons qu'on ne parvient pas à s'expliquer, a incité Rimbaud à un certain moment à interrompre définitivement la recherche dans laquelle il s'était auparavant lancé à corps perdu, celle de la création de formes poétiques nouvelles, est ponctuée de retours au pays natal, dans la maison familiale, auprès de sa mère et de ses sœurs, où il venait chercher le repos du guerrier, ayant même pour finir consenti à revêtir une figure de respectabilité, en rupture avec les expériences de sa provocante jeunesse. L'errance que Nietzsche a lui-même pratiquée, et dont il a donné la version poétique dans *Ainsi Zarathoustra*, l'a conduit aux portes de la folie. Celle de Rimbaud, qui en est le double non conforme, l'a amené à désirer être un commerçant arrivé, voire un notable, en ne reculant pas pour cela devant les expédients nécessaires à la réalisation d'un tel but, lamentablement manqué lorsque la gangrène a fini par avoir raison de lui à l'hôpital de la Conception de Marseille. L'histoire de Rimbaud est tellement étrange qu'on n'a pas fini d'en interroger la signification. Qui est Rimbaud ? Le poète maudit, qui, comme l'a dit Mallarmé, a « touché au vers », et a durablement

bouleversé le champ littéraire ? Le trafiquant d'armes qui ne s'est même pas rendu compte, car cela avait cessé de l'intéresser, qu'il avait, de son vivant, commencé à accéder à la gloire littéraire, ce dont il n'a rien su ou voulu savoir ? S'il ne cesse de fasciner, c'est sans doute parce qu'il est tout cela à la fois, sans logique assignable, vie déchirée et éclatée qu'il n'est pas possible de faire rentrer dans un modèle rationnel unifié, reflet de l'idéal nietzschéen du surhomme, image parfaite, voire même paradigme, d'une modernité qui est tout sauf aisée et réconciliée, mais est en crise et ne peut être que sa propre crise.

Copyright Pierre Macherey