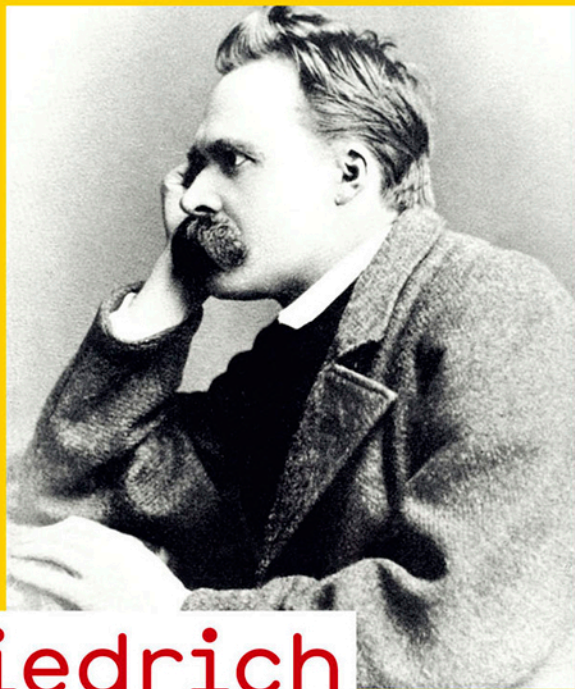


Les cahiers de

L'Herne



Friedrich

Nietzsche

Champs classiques

Les cahiers de L'Herne

Friedrich Nietzsche

présenté par

YVES-JEAN HARDER

La philosophie de Nietzsche, à travers une morale cynique, dresse une affirmation de l'être et organise une violente critique du christianisme, allant jusqu'à affirmer que « Dieu est mort ». L'effondrement des valeurs prédit par Nietzsche permettra de libérer l'être humain de ses afflictions tout en dénonçant le risque totalitaire.

Cet ouvrage reprend le meilleur du Cahier de l'Herne paru en 2006, sous la direction de Marc Crépon.

Les textes sélectionnés par Yves-Jean Harder analysent la pensée de Nietzsche à partir de ses rapports avec la langue, les Grecs et la musique, pour se pencher sur sa critique de la métaphysique et l'histoire, la critique de la civilisation et de la morale, la conversion des valeurs.

Comme Nietzsche le dit : la lecture de son œuvre n'est pas de celles dont on sort sans que rien n'ait changé.

Ouvrage collectif.

Yves-Jean Harder est maître de conférences en philosophie.

En couverture : Friedrich Wilhelm Nietzsche
© Akg-images/Bilwissedition

Flammarion

FRIEDRICH
NIETZSCHE

Les Cahiers de L'Herne

FRIEDRICH
NIETZSCHE

Direction d'ouvrage du Cahier de L'Herne n° 73
Marc CRÉPON

Préface et choix des textes de la présente édition
Yves-Jean HARDER

Champs classiques

Ce Cahier de L'Herne n° 73, dirigé par Marc Crépon,
ici repris partiellement,
est également disponible aux éditions de L'Herne

© Éditions de L'Herne, 2004
(avec le concours du Centre national du livre)
© Flammarion, 2014, pour la présente édition
ISBN : 978-2-0813-3348-2

Préface

CHANGER LE LECTEUR – MÉDITATION NIETZSCHÉENNE

Qu'est-ce que lire Nietzsche si l'on n'en sort pas transformé ? Mais qu'est-ce qu'une lecture qui transforme ? Elle ne transformerait pas si on n'était pas déjà en voie de transformation : une philosophie du devenir, qui s'exprime dans le style du devenir, parle à un homme en devenir ; non seulement en train de se transformer, mais qui n'est rien d'autre que transformation. Seul l'homme dionysiaque, dont le « trait essentiel » est l'« aisance de la métamorphose¹ », peut comprendre le dionysiaque. Si l'enseignement de Nietzsche est l'immanence radicale – tout est devenir – il n'est pas à comprendre comme une théorie qui s'adresse à l'intellect, mais une pratique, une autre manière d'être au monde, dans son corps autant que dans son esprit – *autre* signifiant : autre que ne l'est l'homme moderne, l'« homme théorique » dont Socrate, tel qu'il est caractérisé dans *La Naissance de la tragédie*, définit le type, celui qui est habitué à trouver dans une théorie, dans une représentation du monde, la solution à tous ses besoins vitaux.

Mais n'est-ce pas le propre de la philosophie, depuis Socrate et Platon, d'exiger une transformation totale du corps et de l'esprit, une conversion de toutes les pulsions

1. F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles, Incursions d'un inactuel*, § 10, tr. P. Wotling, Paris, GF, 2005, p. 181.

vers la théorie ? La philosophie, si elle est prise au sérieux, fait croire à un appel (de la vie supérieure, de la loi morale, de l'être), une vocation à laquelle doit répondre une conversion dont les effets se feront sentir dans la pratique. Le philosophe ne se différencie pas du prêtre : « Chez presque tous les peuples, le philosophe n'est que le développement du type sacerdotal, cet héritage du prêtre qu'est le *faux-monnayage avec soi-même*¹ ». Cette dimension religieuse de la philosophie conduit à reconnaître au livre une valeur sacrée, en ce sens que la lecture ne peut se limiter à un parcours superficiel de contenus de pensée, d'opinions, elle exige une implication de toutes les facultés. La lecture philosophique est une *lectio divina*, une forme de prière qui rumine et médite les textes pour transformer la pratique et la vie. La philosophie grecque, la conception platonicienne de la conversion à la théorie, n'auraient pas eu la même fortune en Occident si elles n'avaient été relayées par la foi, interprétées par la mauvaise foi philologique qui caractérise la théologie. Le statut ultérieur de la philosophie, même lorsqu'elle s'est émancipée de la tutelle ecclésiastique en sécularisant les textes sacrés et en rejetant le primat de la révélation, reste sacerdotal dans la mesure où il impose une soumission à un canon et à ses interprètes autorisés, qui excède le consentement intellectuel à la raison et à l'argumentation.

Si « la philosophie est corrompue par le sang de théologien », si « le succès de Kant n'est que le succès d'un théologien² », ce n'est pas seulement parce que Kant réintroduit la religion à partir de la morale après avoir fondé la morale sur la seule raison, c'est parce que l'impératif catégorique lui-même ne vaut qu'en tant qu'il

1. *Antéchrist*, § 12, tr. É. Blondel, Paris, GF, 1993, p. 170.

2. *Antéchrist*, § 10.

impose un engagement entier de la volonté et ne se contente pas de la simple observance extérieure des prescriptions légales. S'il ne peut pas faire de l'amour une obligation, c'est qu'il comprend en lui-même un amour de la loi qui se sublime en loi d'amour, sans avoir besoin d'être énoncé, puisque la prescription ne vaut pas par son contenu, mais par la seule forme, qui est celle de l'obéissance totale à la loi qu'on s'est prescrite. Il ne suffit pas de suivre la loi, parce que ce serait la tenir pour extérieure, provenant d'une instance de contrainte dont la légitimité est précaire ; il faut y consentir de toute la force de sa propre volonté, comme si la loi en était l'émanation. Le mythe de l'autonomie de la volonté est un prolongement moderne de la foi, qui exige l'intériorisation de la loi jusqu'à son dépassement dans l'amour – ce qui prépare naturellement le passage de la moralité à la religion : plus besoin de révélation et d'organisation ecclésiale puisque le cœur est devenu le temple du Seigneur.

On peut par ailleurs souligner que le succès mondain des théologiens tend à décroître lorsque « Dieu est mort », tandis que le prestige des philosophes continue à alimenter des luttes d'influence dont l'enjeu est le pouvoir de décréter quelles opinions sont légitimes. Les philosophes, toujours prompts à contester leur moindre intérêt pour le pouvoir temporel, ne manquent aucune occasion de revendiquer les prérogatives sacerdotales du pouvoir spirituel. L'exigence de radicalité, la mise en œuvre d'un esprit critique qui fait de tout ce qui est, comme de tout ce qui est dit, un problème, la lutte menée contre les préjugés et les illusions du sens commun, le sens instinctif de la hiérarchie qui conduit à rechercher en toutes choses une *arkhè* jusqu'ici inaperçue par la foule et par les autres philosophes, la prétention à révéler le sens des événements, caché depuis

la fondation du monde, l'allure de profondeur et de mystère qui s'accompagne d'un « ton supérieur » pour proférer des propos inaccessibles, l'usage constant de l'encensoir pour les membres de la même chapelle, et de l'anathème pour les apostats et les hérétiques, suffisent à caractériser le pouvoir dont ils se sentent investis. Comment ne pas soupçonner que, derrière la beauté sublime de la vocation philosophique, se cache une économie pulsionnelle « trop humaine » ?

La mauvaise foi de la philosophie dans son rapport à l'exercice de la domination ne se rencontre pas seulement dans celle qui est favorisée par l'État moderne, dans les Universités. Certes la philosophie universitaire ne peut exister que sous la forme de l'histoire de la philosophie, car la neutralité de l'érudition est la seule forme de vérité dont l'État ne prenne pas ombrage¹ ; par conséquent elle renonce à être une véritable philosophie : elle est devenue une branche de la philologie². La connaissance érudite des doctrines et des œuvres du passé laisse de côté la portée vitale de la philosophie, qui seule importe. « L'unique critique possible d'une philosophie, et la seule aussi qui prouve quelque chose, c'est-à-dire celle 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 la critique des mots par les mots³. » Mais le

1. Cf. *Schopenhauer éducateur, Considérations intempestives*, III, 8, tr. H.-A. Baatsch, in *Œuvres philosophiques complètes* [OPC], T. II, 2, Paris, Gallimard, 1988, p. 85.

2. « J'ai depuis longtemps pris l'habitude de considérer cette science [la philosophie] 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. » (*Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, V^e Conférence, tr. J.-L. Backès, *Œuvres posthumes 1870-1873*, Paris, Gallimard, 1975, p. 155.)

3. *Schopenhauer éducateur, op. cit.* p. 87.

professeur de philosophie, s'il reste en deçà de l'exigence pratique de la philosophie, s'il n'est qu'un modeste « ouvrier de la philosophie¹ », ou, comme le philologue dont il est proche, un « ouvrier d'usine au service de la science² », n'est pas digne du ministère sacerdotal. Seul l'authentique philosophe, qui s'est consacré entièrement à sa vocation d'« intellectuel total³ », et n'a que mépris pour les tâches subalternes du sacristain et du répétiteur, exerce un magistère de type ecclésiastique.

Nietzsche serait-il lui aussi, en tant que philosophe, un « demi-prêtre⁴ » ? Serait-il familier des pratiques d'emprise sacerdotales, de ce merveilleux instrument d'oppression qui s'adresse à l'individu dans son for intérieur, qui le touche au plus profond de lui-même et lui dit : « Ton salut dépend de la foi, de la confiance totale que tu mettras dans ce que je t'annonce, et de l'obéissance entière – de tout ton être, de tout ton cœur, de toutes tes forces – à mes commandements – qu'il ne s'agit pas seulement de respecter, mais d'aimer » ? Est-il un prophète, qui annonce à tous ceux qui sont malades d'un passé devenu intolérable comme une mauvaise conscience la bonne nouvelle d'une guérison, de la « grande santé », d'une rédemption par le vouloir, qui, passant par la révolte du lion contre les poids que supporte le chameau, aboutirait à la pure affirmation, au « dire oui » innocent de l'enfant ? Si on ne peut le lire

1. *Par-delà bien et mal*, § 211, tr. P. Wotling, Paris, Flammarion, GF, 2000, p. 180.

2. Cf. plus loin, dans les textes de Nietzsche, le fragment intitulé « Pour une histoire des études littéraires », p. 41.

3. Cf. P. Bourdieu, *Les Règles de l'art*, Paris, Seuil, 1992, « Points Seuil », 1998, p. 344-350 : « L'intellectuel total et l'illusion de la toute-puissance de la pensée ».

4. *Fragments posthumes, Printemps 1888*, 15 [71], J.-C. Hémerly, OPC, T. XIV, Paris, Gallimard, 1977, p. 210.

sans être transformé, serait-ce qu'on a été touché par une grâce ? Comment éviter le « faux-monnayage avec soi-même », qui est la même chose que l'idéalisme, l'exaltation nostalgique et sentimentale pour les valeurs situées hors de l'ici et maintenant, par laquelle on se paye de mots en se dissimulant la nature des pulsions qui anime ces aspirations ? Dans quelle mesure la lecture de Nietzsche échappe-t-elle à l'illusion sur soi-même qui accompagne la prétention philosophique à détenir les clefs du sens et de la vérité ?

Il faut convenir qu'elle n'y échappe pas toujours. Le nom de Nietzsche est revêtu de toutes les significations qui y ont été déposées par la réception de son œuvre, et par l'ensemble des représentations qu'elle suscite. Il n'est pas nécessaire d'avoir lu un livre de Nietzsche pour que ce nom soit évocateur d'une forme d'esthétisme aristocratique, qui fait de la création, acte individuel qui émane d'un génie solitaire, la valeur suprême : au-dessus des hommes de la foule, qui se rassemblent autour des prêtres pour la rémission de leurs fautes, l'homme dionysiaque, l'artiste, ou celui qui fait de sa vie une œuvre d'art, devient créateur par l'affirmation de la volonté de puissance.

Peu importe que telle soit ou non la doctrine de Nietzsche, et qu'on puisse trouver dans ses écrits des propositions qui confirment ou infirment cet esthétisme, celui-ci contient un pouvoir de séduction que le psychologue, tel que le conçoit Nietzsche ¹, peut aisément expliquer : le créateur est une invention de ceux qui se trouvent grandis et distingués du fait de pouvoir se réclamer d'eux. « Les "grands hommes", tels qu'on les vénère, sont de méchants petits poèmes composés après coup ; c'est le faux-monnayage qui règne dans le monde des

1. Cf. *Par-delà bien et mal*, § 269.

valeurs historiques¹. » Nietzsche a lui-même subi le sort dont il explicite le mécanisme : il est devenu un « grand artiste », un « homme supérieur » livré au mensonge idéaliste. L'idéalisme est ici l'illusion de la création : croire que je peux créer du sens nouveau, donner un sens à mon existence, et par cette création de soi accéder à une jouissance qui est définie la valeur de la vie – en comparaison de quoi tout est vain, mesquin, commun. Faute d'être soi-même un génie qui produise des œuvres, l'idéaliste fera de la lecture un acte créateur. Bourdieu a appelé ce mode d'interprétation le « narcissisme herméneutique », qui est un autre nom du cercle herméneutique : « L'herméneute affirme son intelligence et sa grandeur par son intelligence empathique des grands auteurs² ». Je participe au génie de Nietzsche dans la mesure même où je suis capable de reconnaître et d'apprécier ce que Nietzsche a de génial. La lecture créatrice est naturellement portée à rechercher chez un auteur tout ce qui confirme son propre présupposé sur la valeur de la création. Animée par la même inspiration qu'elle suppose à l'auteur, elle fait de Nietzsche l'objet d'une vénération religieuse qui légitime le pouvoir sacerdotal de l'herméneute. Le « faux-monnayage » est le manque de probité dans la lecture, qui caractérise aussi bien les prêtres que les philosophes.

Nietzsche est le premier à avoir compris ce que sa propre œuvre avait d'ambigu, ou de problématique³ ;

1. *Op. cit.*, tr. P. Wotling, Paris, GF, 2000, p. 264.

2. P. Bourdieu, *Les Règles de l'art*, *op. cit.*, p. 494.

3. Terme utilisé par Nietzsche pour désigner *La Naissance de la tragédie* dans l'*Essai d'autocritique* de 1886, tr. P. Wotling, Paris, Le Livre de poche, 2013, p. 49. Dans le § 370 du *Gai Savoir*, Nietzsche écrit : « J'ai commencé à me jeter sur ce monde moderne avec quelques lourdes erreurs et surestimations, en tout cas en homme qui a une espérance » (tr. P. Wotling, Paris, Flammarion, GF, 1997, p. 332).

il a condensé dans le nom de Wagner l'idéalisme et le romantisme qui s'y trouvaient¹ et lui a fait subir, à partir de 1878 et de *Humain, trop humain*, un traitement critique et cathartique², en s'efforçant d'éliminer toutes les traces de « surestimation du génie³ », et, aussi bien, d'idéalisme⁴, de métaphysique⁵, de romantisme⁶.

La purification pourrait être définie comme le changement de signe de Dionysos, qui, de romantique (exaltation artificielle d'une vie appauvrie), devient classique (effet de la surabondance), si, comme le souligne Nietzsche, le terme même de « classique » n'était lui-même suspect d'être une invention romantique, destiné à introduire une petite différence qui soit le support d'une surestimation imaginaire – la valorisation du distingué classique par rapport au vulgaire romantique n'étant qu'une variante de la supériorité de l'artiste romantique sur le philistin de la culture.

1. Nietzsche avait fait de Wagner un « artiste créateur » pour trouver une consolation à une vie humaine « vermoulue et criblée, tout entière édifiée sur l'imposture et la dissimulation » (*Fragments posthumes, Été 1878*, 30 [68], tr. R. Rovini, in *Humain, trop humain*, 2, in OPC, T. III, 2, Paris, Gallimard, 1988, p. 375).

2. On lira à ce propos l'utile mise au point de M. Montinari dans « Nietzsche *contra* Wagner : été 1878 ».

3. *Fragments posthumes, Été 1878*, 30 [166], *op. cit.*, p. 395.

4. Les attentes mises dans Wagner relèvent de l'idéalisme : « J'ai en cela tiré le sort des idéalistes que l'objet dont ils ont fait si grand cas tourne par là même au dégoût – monstre idéal : le Wagner réel se ratatine. » (*Fragments posthumes, Été 1878*, 30 [67], *op. cit.*, p. 375)

5. La « métaphysique d'artiste » (*Cf. Autocritique* p. 56, 67, 73) consiste d'une part à faire de la force créatrice attribuée à Dionysos un fondement originel, d'autre part à chercher dans l'art et dans le mythe une consolation qui donne accès à une éternité.

6. *Cf.* le § 370 du *Gai Savoir*, où Nietzsche oppose le « pessimisme romantique » qui est celui de Schopenhauer et de Wagner et le « pessimisme classique » ou « dionysiaque ».

On constate ainsi une dualité de sens, équivoque ou ambiguïté, au cœur du corpus nietzschéen. D'une part, celui-ci peut être divisé en deux époques, séparées par une crise, d'où résulte, selon Mazzino Montinari, la « décision de suivre la connaissance à tout prix ¹ » ; avant la césure, la science et la vérité sont considérées comme défavorables à l'épanouissement des forces vitales, l'existence n'est supportable que parce que l'art jette sur elle son voile d'illusion ; après la césure, au contraire, le « pessimisme dionysiaque » accroît l'affirmation de la vie du fait qu'il surmonte la vérité ². D'autre part, les œuvres de Nietzsche se prêtent à une double lecture, l'une sur le mode religieux de la *lectio divina*, qui cherche dans le texte ce qui conforte l'interprétation vivifiante, inspirée, ce qui exalte les convictions et renforce la position d'autorité sacerdotale, qu'elle soit institutionnelle ou prophétique, l'autre sur un mode philologique ou histo-

1. Cf. « Nietzsche *contra* Wagner : été 1878 », p. 238 de l'édition originale.

2. La trop fameuse formule : « Nous avons l'art pour ne pas périr de la vérité », qui reflète la pensée de Nietzsche au moment de *La Naissance de la tragédie*, se trouve en fait dans un fragment de 1888 (*Printemps-été 1888*, 16 [40], OPC, T. XIV, Paris, Gallimard, 1977, p. 250). Mais si Nietzsche rappelle dans ce passage le problème de l'ouvrage de 1872 (comme dans les fragments 14 [14]-[26] et dans *Ecce Homo*) – la relation entre l'art et la science – il ne reprend plus à son compte la solution de cette époque : Nietzsche souligne que « *La Naissance de la tragédie* croit en l'art sur la base d'une autre croyance [s. e. que celle qui est la sienne au moment où il écrit] : celle qu'il *n'est pas possible de vivre avec la vérité* ; que la « volonté de vérité » est déjà un symptôme de dégénérescence. » (*ibid.*) On doit donc en conclure que « vivre avec la vérité » est devenu, en 1888, une maxime accordée à la probité philologique. Cf. « *L'Art de bien lire* », *Nietzsche et la philologie*, textes réunis par J.-F. Balaudé et P. Wotling, Paris, Vrin, 2012 ; notamment l'article de C. Piazzesi, « Pour une nouvelle conception du rapport entre théorie et pratique : la philologie comme éthique et méthodologie », p. 77-94.

rique, qui s'enquiert des conditions de production de la lettre avant de se prononcer sur le sens. Les textes post-idéalistes de Nietzsche se prononcent clairement pour la seconde forme de lecture, à laquelle ils attribuent la vertu de probité, opposée au « faux-monnayage » des théologiens et des philosophes ¹.

Nous pouvons désormais donner une définition de la transformation opérée par la lecture sans recourir aux enthousiasmes falsificateurs de la conversion : *tolle, lege* ! Le lecteur est transformé non pas parce qu'il lit quelque chose de nouveau, d'inouï, qui le bouleverse par son message, mais parce qu'il lui est devenu possible de lire autrement – avec d'autres oreilles ².

L'oreille, qui manque trop souvent au lecteur ³, est une image pour désigner non seulement l'organe de l'ouïe,

1. « Éloge de la philologie : comme école de la probité [*Redlichkeit*] » (*Fragments posthumes, Automne 1880*, 6 [240], tr. (modifiée) J. Hervier, in *Aurore*, OPC, T. IV, Paris, Gallimard, 1970, p. 517). Sur les théologiens, cf. *Aurore* § 84. Le christianisme a cultivé « l'art de lire de travers », autre manière de parler du procédé allégorique ou typologique, qui consiste à lire la Bible comme si elle parlait à chaque page de Jésus-Christ. Également, *Antéchrist* § 52 : « Une autre caractéristique du théologien est son *inaptitude à la philologie*. Par philologie on doit entendre, au sens très général, l'art de bien lire, – savoir déchiffrer des faits, *sans* les fausser par l'interprétation, *sans* perdre, dans l'exigence de comprendre, la prudence, la patience, la finesse. »

Cf. l'article de B. Benoit : « *Die Redlichkeit* (« als Problem ») : la vertu du philologue ? Probité et justice selon Nietzsche » in « *L'art de bien lire* », *Nietzsche et la philologie*, op. cit., p. 95-107.

2. « Nous recherchons des mots, nous recherchons peut-être aussi des oreilles. » (*Le Gai Savoir*, § 346, tr. cit. p. 290.)

3. Nietzsche utilise souvent cette image. « Mais à quoi bon dire ces choses si personne n'a pour m'entendre les oreilles qu'il faut. » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, III, De la vertu amoindrisse, tr. G. Bianquis, Paris, Aubier-Flammarion, 1969, T. II, p. 51.) Le texte allemand dit, plus simplement : « Si personne n'a *mes* oreilles. » Les oreilles de Zarathoustra sont plus importantes que ses discours.

ni celui de l'intelligence, mais l'ensemble des schèmes perceptifs, cognitifs, interprétatifs, incorporés en nous depuis notre enfance, qui nous empêchent d'*entendre* ce que nous lisons. Nous entendons, non pas ce que nous voulons bien entendre, mais ce que nous pouvons : nous sommes faits pour les entendre, et pas d'autres, et pas autrement. Toute perception est à la fois une interprétation et une évaluation : nous ne reconnaissons que ce à quoi nous sommes habitués à accorder une certaine valeur, qui se mesure notamment en plaisir ou en espérance de plaisir. Un fragment de 1885 le dit en raccourci : « Qu'est-ce donc que percevoir [*wahrnehmen*] ? Tenir – quelque chose – pour – vrai [*Etwas – als – wahr – nehmen*] : dire oui à quelque chose¹. » La lecture aussi est un assentiment : l'oreille dit oui aux discours qu'elle est prête, qu'elle est habituée, à entendre. Interpréter, c'est, le plus souvent, retrouver dans le texte les conditions de possibilité de l'interprétation elle-même, se conforter non seulement dans ce que nous pensons mais dans la manière dont nous pensons. Comme l'écrit Proust, « Tout lecteur est quand il lit le propre lecteur de soi-même », et cette confirmation par le livre d'autrui de son identité imaginaire à laquelle il tient tant lui donne une telle satisfaction, il y trouve une telle jouissance, qu'il attribue à cette activité narcissique le sens d'une création, et à l'auteur le statut d'artiste génial. Mais ce n'est que « faux-monnayage » : la prétendue création est une reproduction qui s'ignore, une illusion qui provient de la méconnaissance de soi.

La probité philologique ouvre cependant une autre possibilité : nous pourrions lire le texte autrement si nous

1. *Fragments posthumes, Automne 1884 - automne 1885*, 34 [132], tr. M. Haar et M. B. de Launay, in OPC, T. XI, Paris, Gallimard, p. 193.

avons d'autres oreilles. Non pas pour accéder par une révélation subite à la vérité du texte, à laquelle nos oreilles auraient été jusqu'ici fermées. Il ne s'agit pas de remplacer une interprétation par une autre ; mais plutôt, au sens strict, d'avoir de la *retenue* dans la compréhension. La qualité essentielle du philologue, tel que Nietzsche le décrit dans l'Avant-propos à la 2^e édition d'*Aurore* est la lenteur : « La philologie, effectivement, est cet art vénérable qui exige avant tout de son admirateur une chose : se tenir à l'écart, prendre son temps, devenir silencieux, devenir lent ¹. » À l'empathie illusoire du lecteur pressé de s'y retrouver, Nietzsche oppose une mise à distance, non pas du texte, mais de l'évidence de la compréhension ; par conséquent une distance de soi à soi, qui suppose du lecteur la capacité à mettre en question ses propres modes interprétatifs. Le bon lecteur est celui qui renonce à comprendre, et tient le texte pour une énigme ou un rébus, comme s'il était écrit dans une langue étrangère qu'il faut apprendre patiemment, avant de se jeter sur lui.

Cette retenue réflexive est nécessaire pour sortir de l'illusion d'un sens intemporel du texte auquel donnerait accès une lecture qui se situerait d'emblée dans la vérité – illusion qui est la méconnaissance du fait que, pour entendre, il faut des oreilles, et que celles-ci ont été formées par les pratiques répétées de l'audition et de la lecture qui ont lieu en un temps et dans un contexte historique déterminés. Non seulement le texte, mais les catégories interprétatives implicites qui le rendent compréhensible au lecteur, appartiennent à une historicité, celle de l'écrivain d'un côté, celle du lecteur de l'autre, qui ne sont pas les mêmes. Même le lecteur le plus attentif ou le plus savant a tendance à oublier que sa propre

1. *Aurore*, tr. J. Hervier, *op. cit.*, p. 18.

historicité est la condition de la lecture, et que ce ne sont pas seulement les textes qu'il faut soumettre à une critique, mais les modalités de la compréhension, serait-elle critique. Les philosophes sont particulièrement enclins à méconnaître leur propre historicité, et à lire les œuvres comme si elles communiquaient une vérité intemporelle dont ils seraient les dépositaires : « Le manque de sens historique est le péché originel de tous les philosophes¹. »

Les catégories implicites de la compréhension sont d'autant plus efficaces et persistantes qu'elles sont incorporées, et que le corps tout entier est devenu un ensemble de schèmes perceptifs et cognitifs constamment à l'œuvre à l'insu de la conscience et de la volonté. Mais la probité ne demande précisément pas de sortir de son corps pour adopter un point de vue désincarné et anhistorique ; elle part au contraire du principe que seul le corps connaît. Or le corps, s'il a été formé, ne cesse de se transformer. Il procède du devenir, mais il reste soumis au devenir. Même si le passage à un autre système d'interprétation est contrarié par l'inertie des schèmes habituels, il n'est pas impossible. La rééducation en vue de la probité n'est pas un changement de doctrine, ni une ascèse vertueuse, elle ne relève ni de la théorie ni de la morale ; elle est une transformation du corps, c'est-à-dire de l'incorporation. Comprendre autrement, c'est laisser le corps comprendre, développer l'intelligence du corps, et pour cela, mettre en suspens l'intelligence de l'intellect. La saisie d'une représentation mentale n'est qu'une traduction seconde d'une perception immédiate qui est à la fois une pratique, et le résultat d'une pratique : « Dans toute perception, c'est-à-dire dans la

1. *Humain, trop humain*, I, 2, tr. R. Rovini (modifiée), OPC, T. III, 1, Paris, Gallimard, 1968, p. 32.

forme la plus primitive de l'assimilation, l'essentiel est un acte, ou plus exactement une imposition de formes¹. »

Changer, c'est donc changer de pratique, ou pratiquer autrement ; ce qui signifie tout à la fois : mouvoir son corps autrement, et percevoir son corps autrement ; solliciter des muscles qui étaient jusqu'ici atrophiés, et se tenir autrement. Comprendre, du point de vue du corps, cela ne signifie pas savoir ce qu'il faut faire, se représenter les étapes successives d'un processus, cela signifie le faire, et par là acquérir la puissance de le faire. La danse est ainsi l'image du travail par lequel on apprend à comprendre non seulement avec l'esprit et les oreilles, mais avec les talons et les orteils : « Mes talons se cabraient, mes orteils s'efforçaient de te comprendre – car le danseur porte ses oreilles dans ses orteils². » La danse dont parle Nietzsche n'est pas la libre expression corporelle qui laisserait le corps déployer une puissance supposée naturelle ou primitive, elle est un long apprentissage, dont le but n'est pas de parvenir à réaliser certains mouvements, mais de développer et d'affiner la proprioception. Plutôt que de la danse, dont l'apprentissage classique relève du dressage et le maintien de la politesse, Nietzsche aurait pu parler, s'il les avait connus, des arts martiaux d'Extrême-Orient, qui développent une nouvelle manière de percevoir plutôt qu'ils n'enseignent de nouveaux mouvements. La probité du corps a pour principe : avoir de la tenue. Le « danseur », parce qu'il ne tient plus un livre de la même façon, parce qu'il ne se tient plus lui-même de la même façon en lisant, ne lit

1. *Fragments posthumes, Automne 1884 - automne 1885*, 38 [10], tr. M. Haar et M. B. de Launay, in OPC, T. XI, Paris, Gallimard, p. 342.

2. *Ainsi parlait Zarathoustra*, *op. cit.*, T. II, p. 165.

plus de la même façon¹. L'affinement des oreilles dépend de l'expérience vécue dans une pratique corporelle, et non dans l'accroissement d'un savoir intellectuel².

Reste une question : si l'inculcation des schèmes perceptifs dépend d'une situation historique et sociale qui définit l'individu dans son monde, et si elle est la condition de son adaptation à cette situation, donc de son existence sociale, qu'est-ce qui peut le conduire à s'en défaire, et à apprendre à danser ? Toutes les forces centrifuges de l'habitude ne le ramènent-elles pas à aux dispositions acquises accordées à sa position ? Qu'est-ce qui fait qu'on en sort ? S'agit-il d'une décision suicidaire ou d'une conversion miraculeuse ? Pour Nietzsche, il ne s'agit pas d'un choix, mais de l'effet de la nécessité sur une constitution singulière – qui peut se nommer destin ; et le destin a pris la forme de la maladie³. Celle-ci a infléchi la trajectoire sociale de Nietzsche jusqu'à la rendre excentrique et singulière : fin de l'enseignement, errance, solitude, atmosphère glacée des cimes. La maladie donne de nouvelles oreilles⁴.

1. « Prendre au bossu sa bosse, c'est lui prendre son esprit. » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, *op. cit.*, T. I, p. 293.)

2. « Ce à quoi on n'a pas d'accès par une expérience vécue [*Erlebnis*], on n'a pas d'oreilles pour l'entendre. » (*Ecce Homo*, tr. J.-C. Hémerly, OCP, T. VIII, Paris, Gallimard, 1974, p. 277) « Mes écrits ne parlent que des expériences que j'ai vécues personnellement – heureusement, j'ai beaucoup vécu – : j'y suis corps et âme. » (*Fragments posthumes, Été 1886-printemps 1887*, 6 [1], tr. J. Hervier, OCP, T. XII, Paris, Gallimard, 1978, p. 231)

3. « Vous savez quel est le destin auquel je dois me plier sans murmurer », écrit Nietzsche à Marie Baumgartner le 26 juillet 1878, faisant allusion à sa maladie (*Correspondance*, T. III, tr. sous la responsabilité de J. Lacoste, Paris, Gallimard, 2008, p. 322).

4. « Vous n'avez d'oreilles que lorsque vous êtes malades. » (*Fragments posthumes, novembre 1882 - février 1883*, 5 [1] 256., tr. A.-S. Astrup et M. de Launay, OPC, T. IX, Paris, Gallimard, 1997, p. 226.)

Il est vrai que l'éloignement physique des grands centres urbains et de la vie professionnelle peut sembler favoriser la hauteur aristocratique et la « distance intellectualocentrique à l'égard du monde¹ ». Les qualités du bon philologue énumérées dans l'Avant-propos d'*Aurore* (« froideur », « distance », « intelligence », « hauteur ») évoquent le point de vue souverain du regard théorique, qui est le corrélat d'une domination dans un champ social. Nietzsche est le premier à associer le « pathos de la distance² » à l'institution d'une hiérarchie par laquelle se distingue celui qui l'institue : « le regard avec lequel la caste dominante considère constamment d'en haut les soumis et les instruments³ » accompagne une « différence incarnée [*eingefleischten*] des positions ». La probité philologique ne serait-elle qu'une forme subtile de distinction et de noblesse ? L'œuvre de Nietzsche, et plus encore sa réception, ne permettent pas de lever entièrement cette ambiguïté. Lorsqu'il est question de noblesse, de supériorité, d'aristocratie, l'oreille narcissique du lecteur se dresse et il se dit : « Dieu me préserve des instincts du troupeau ! » Mais la philologie permet de lire autre chose : sous le nom de psychologie, une analyse du processus d'incarnation ou d'incorporation des différences, qui, bien loin d'inciter à s'identifier à l'« homme supérieur », en montre la genèse sociale. L'expérience du

1. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, collection « Points », 2003, p. 64.

2. *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, p. 245.

3. « Ce point de vue est celui qu'on prend à partir des positions élevées de la structure sociale d'où le monde social se donne comme une représentation – au sens de la philosophie idéaliste mais aussi de la peinture et du théâtre – et d'où les pratiques ne sont que rôles de théâtre, exécutions de partitions ou applications de plans. » (P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, éditions de Minuit, p. 87.)

corps rendue aiguë par la souffrance et la maladie¹, si on veut bien la préserver d'une interprétation religieuse et sacrificielle, éloigne définitivement de la vision théorique et scolastique du monde.

Que reste-t-il de la philosophie, une fois qu'elle est passée au crible de la psychologie – dont le véritable nom pourrait bien être sociologie ? Lorsqu'elle a découvert, par exemple, que les catégories avec lesquelles la métaphysique édifie la structure permanente du monde sont « incarnées [*einverleibt*] dans la langue et les catégories grammaticales² » et reflètent un système de hiérarchie de valeurs déterminant des rapports sociaux, et que, par conséquent, elle est dans son abstraction même partie prenante de cette incorporation ? Si la philosophie pense justifier son existence, notamment institutionnelle, en tenant à distance sa propre historicité et en ne portant attention qu'aux grandes questions éternelles dont elle aurait le monopole, elle restera prisonnière de l'illusion dans laquelle elle joue en réalité malgré elle le jeu des forces temporelles. Le déni de l'histoire n'est pas la meilleure manière d'y échapper. En revanche la probité, si elle comprend un moment douloureux dans la reconnaissance des conditions de sa propre précompréhension, et donc une révision de son rapport à l'idéal, une remise en cause de l'identification imaginaire, conduit à une libération³.

1. « Seule la grande douleur est l'ultime libératrice de l'esprit » (*Le Gai Savoir*, Préface à la seconde édition, § 3, tr. cit., p. 30).

2. *Fragments posthumes, Été 1886-printemps 1887*, 6 [13], *op. cit.* p. 237.

Sur l'évolution de Nietzsche dans son rapport à la langue, et en particulier à la langue allemande, cf. l'article de M. Crépon « La langue, l'esprit, les classiques ».

3. « Seule en effet une véritable histoire sociale de la philosophie peut assurer une liberté réelle par rapport aux contraintes sociales, objectives ou incorporées, que toutes les *épochès* laissent intactes : je pense par exemple aux hiérarchies, instituées dans les choses et dans

Nietzsche, dans le contexte du fragment où il parle de la philologie comme « école de la probité », utilise à plusieurs reprises l'expression de « probité envers soi¹ » qu'il tient pour antérieure à la probité envers autrui. N'est-ce pas la transformation à laquelle Nietzsche convie son lecteur ?

Yves-Jean HARDER

les cerveaux, en matière d'auteurs et de textes canoniques, d'objets et de styles, que le sens de la distinction philosophique, dimension essentielle de "l'esprit philosophique", fait immédiatement discerner, constituant les uns comme nobles, donc symboliquement rentables, les autres comme plébéiens, pour ne pas dire vulgaires, parce que plus proches de l'histoire, aux deux sens, de la genèse et de l'expérience, de l'observation et de l'induction, et, *last but not least*, du sens que l'on dit commun. » (P. Bourdieu « Les sciences sociales et la philosophie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 47-48, juin 1983, p. 49)

1. Cf. les fragments 6 [173], 6 [215], 6 [223], 6 [229], 6 [236], 7 [40], 7 [53] de l'automne 1880 et de la fin 1880.

NOTES SUR LES TEXTES

La présente réédition des Cahiers de l'Herne en livre de poche ne contient qu'une partie de l'important volume original, publié en 2000 sous la direction de Marc Crépon.

Pour rendre accessible au lecteur français des traductions originales, ont été privilégiés les textes de Nietzsche lui-même, qui ont été intégralement repris. Ils peuvent être répartis en trois grands ensembles :

1° des fragments des années 1867-1868, antérieurs à la nomination de Nietzsche comme professeur à l'université de Bâle, et à *La Naissance de la tragédie* (1872) ;

2° des lettres des années 1886-1888 ;

3° des poèmes de jeunesse.

Les traducteurs des fragments ont utilisé le tome III (*Schriften der Studenten- und Militärzeit 1864-1868*) de l'édition, par Hans Joachim Mette et Karl Schlechta, des *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (München, Beck, 1934), rééditée en 1994 sous le titre *Frühe Schriften*. Ces fragments se trouvent dans les tomes I, 4 (1999) et I, 5 (2000) de l'édition de référence, *Kritische Gesamtausgabe* [KGW], *Nachgelassene Aufzeichnungen*, éditée par Wolfgang Müller-Lauter et Karl Pestalozzi :

– « Le style dans les textes philosophiques » = fragment 75 [20], KGW, I, 5, p. 241 ;

– « Sur Schopenhauer » = fragments 57 [51] – [55], KGW, I, 4, p. 418-427.

– « Notes philosophiques » [le titre n'est pas de Nietzsche] = une partie des fragments 52 [30] – [31] (KGW, I, 4, p. 221-225) ; 56 [1] – [7] (KGW, I, 4, p. 361-368) ; 57 [12] – [74] (KGW, I, 4, p. 380-438) ; 59 [1] (KGW, I, 4, p. 504-505) ; 61 [3] (KGW, I, 4, p. 534-537).

Les trois poèmes de jeunesse datent de 1864 (« Gethsémani et Golgotha ») et de 1863 (« Sur cinquante ans », « Maintenant et jadis »). Le texte allemand se trouve au tome I, 3 de la KGW (p. 367, 235, 112). Ils ne figurent pas parmi les *Poèmes* traduit en Poésie/Gallimard (Paris, 1997) par Michel Haar.

Comme les textes traduits de Nietzsche, les articles qui en complètent la lecture mettent l'accent sur les réflexions de jeunesse de Nietzsche, en particulier sur le rapport entre philologie et philosophie, qui s'inscrit lui-même dans la problématique plus générale, qui traverse toute l'œuvre, de la signification de l'art et de la science pour la vie. La perspective génétique permet de repérer à la fois la constance des questions cardinales et l'évolution de leur élaboration dans l'évolution de la pensée de Nietzsche.

L'article central de Mazzino Montinari¹ souligne l'importance de l'année 1878, qui marque le revirement de Nietzsche par rapport à tout ce que signifie pour lui Wagner, et joue, avec *Humain, trop humain* et les fragments de l'été 1878, un rôle de pivot dans son œuvre. On peut voir en gestation, dans les fragments des années 1867-1868, les thèmes centraux de *La Naissance de la tragédie* et des *Considérations intempestives*.

La discussion autour du statut de la philologie, à laquelle s'intéresse Denis Thouard², fait apparaître la

1. « Nietzsche *contra* Wagner : été 1878. »

2. « Le centaure et le cyclope, Nietzsche et la philologie entre critique et mythe. »

tension entre l'intérêt vital pour l'Antiquité et le classicisme dont elle est le modèle, et la science historique qui n'accède au sens que par la médiation de la critique textuelle. Alors que la philosophie est la saisie d'une totalité, la spécialisation philologique se perd dans le détail. D'où le thème d'un danger de la science pour la vie : « C'est le signe d'une science dégénérée lorsque celle-ci ne distingue plus la fin au-dessus des moyens¹. » Mais la philosophie elle-même ne reste accordée à la vie que dans la mesure où elle n'associe pas entièrement son destin à celui de la science.

Si les sciences historiques ont perdu l'Antiquité, la philosophie, dès Socrate, a préparé l'avènement de l'homme théorique moderne, qui empêche l'accès à ce qui, dans l'Antiquité, donne sens, c'est-à-dire accroît la vitalité. Comme le montre Michèle Cohen-Halimi², la science n'est pas simplement l'autre de l'art, elle se fait art sous la forme de la représentation ; le « socratisme des modernes que nous sommes » n'est pas une absence de pulsion, il se fait pulsion sous une forme monstrueuse.

Contre la civilisation « alexandrine », Nietzsche envisageait une régénérescence de l'art et, dans un même mouvement, de l'Allemagne, derrière Wagner. Marc Crépon³ montre que cette apologie de la *propriété* allemande s'accompagne, comme chez Fichte, d'une sacralisation de la langue maternelle ; Nietzsche est amené cependant, dans le devenir de sa pensée, à une critique plus radicale de l'historicité inhérente à la langue, dont le caractère originaire, associé à la mère, est un mythe.

1. Cf. « notes philosophiques », p. 72.

2. « Comment peut-on être "naïf" ? (Une lecture de *La Naissance de la tragédie*). »

3. « La langue, l'esprit, les classiques, Nietzsche et la question de la langue maternelle ».

Cette émancipation du mythe allemand correspond à une réévaluation du statut de l'histoire et du sens historique, qui, selon Fabio Merlini¹, permet de concevoir l'histoire non plus comme une vue théorique sur les événements du passé, mais comme une praxis.

En s'appuyant précisément sur les éléments historiques qui ont servi à l'élaboration du grand poème philosophique de Nietzsche, Françoise Dastur² apporte un éclairage original sur la figure de Zarathoustra, en établissant un lien, à travers les médiations de la *Symbolique* de Creuzer, avec la religion mazdéenne.

Le statut de Nietzsche dans l'histoire de l'être – instant de rupture avec la métaphysique ou nouveau commencement – est au cœur de la discussion avec Michel Haar, qui porte sur l'interprétation heideggérienne de Nietzsche, revisitée à partir de la lecture des textes de Nietzsche lui-même.

1. Cf. F. Merlini, « Pathologie de l'histoire et thérapie de la mémoire, l'inscription historicisante de la vie ».

2. « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? »

CHRONOLOGIE

- 1844 Naissance de Friedrich Nietzsche le 15 octobre à Röcken, près de Lützen, le jour de l'anniversaire du roi. Son père : Karl Ludwig (né en 1813) exerce les fonctions de pasteur. Il descend lui-même d'une famille de pasteurs, tout comme son épouse, Franziska, la mère de Nietzsche, (née Oehler en 1826).
- 1846 Naissance de sa sœur Elisabeth.
- 1848 Naissance de son frère Joseph.
- 1849 Mort prématurée de son père.
- 1850 Mort de son frère cadet. Nietzsche déménage avec sa mère et sa sœur chez sa grand-mère et ses deux tantes, à Naumbourg.
- 1851 Études à l'Institut Weber, en compagnie de W. Pinder et K. Krug. Apprentissage du grec et du latin. Dans les maisons de ses amis, il découvre (chez les Krug) la musique classique, (chez les Pinder) les classiques allemands. Sa mère lui offre un piano, et il reçoit ses premières leçons de musique.
- 1854 Premiers essais de composition musicale.
- 1858- Études secondaires au collège de Pforta, réputé
1864 pour la formation qu'il donnait dans le domaine des études classiques. Nietzsche y écrit quelques essais, notamment *Fatum et histoire*, de nombreux

poèmes et des morceaux de musique, dont il tient un compte rigoureux.

- 1864 Études de théologie à l'université de Bonn.
- 1865 Au mois de mai, Nietzsche prend la décision de se consacrer désormais exclusivement à l'étude de la philologie à l'université de Leipzig. Il suit l'enseignement de Ritschl, et participe à la création d'un cercle philologique.
- 1866 Nietzsche travaille intensivement à la rédaction d'un essai sur Théognis de Mégare. Étude de Diogène Laërce. Lecture d'Emerson. Découverte décisive de la philosophie de Schopenhauer.
- 1867 Nietzsche poursuit sa lecture de Schopenhauer, ainsi que la rédaction de plusieurs essais de philologie grecque.
- 1868 Intérêt croissant pour la philosophie. Réflexions sur le concept d'organisme chez Kant. Lecture de *La Critique de la faculté de juger*. Première rencontre de Richard Wagner, à Leipzig, dans la maison de l'orientaliste Hermann Brockhaus. Lecture enthousiaste des poèmes de Wagner et de ses écrits esthétiques.
- 1869 Nietzsche est nommé professeur de philologie classique à l'université de Bâle, sur la recommandation de Ritschl. Il commence ses cours en mai, et prononce (le 28) son discours de réception sur « Homère et la philologie classique ». Il noue des contacts étroits avec Jacob Burckhardt, fréquente assidûment Richard et Cosima Wagner à Triebshen, près de Lucerne. Lecture de *La Philosophie de l'Inconscient* d'Édouard von Hartmann.
- 1870 Leçons sur *Œdipe roi* de Sophocle, Hésiode et la métrique. Conférences sur *Le drame musical grec*,

Socrate et la tragédie. Nombreuses visites à Trieb-schen. D'août à septembre, Nietzsche participe à la guerre entre la France et l'Allemagne, en qualité d'infirmier. Il est blessé et tombe gravement malade. À l'automne, de retour à Bâle, il entend quelques-unes des conférences de Burckhardt sur l'histoire universelle, notamment la conférence sur la grandeur historique. Les grands thèmes de *La Naissance de la tragédie* commencent à se mettre en place.

- 1871 Son enseignement propose une « introduction à l'étude de la philologie classique ». Il consacre de nombreux cours à Thucydide, Hésiode, Hérodote et à une introduction à l'étude des dialogues de Platon. Il publie, à compte d'auteur, *Socrate et la tragédie grecque*. Rédaction de *La Naissance de la tragédie* que l'éditeur de Wagner, Fritsch, accepte de publier. Ses rencontres avec Richard et Cosima Wagner sont toujours aussi nombreuses et enthousiastes.
- 1872 Publication de *La Naissance de la tragédie d'après l'esprit de la musique*. Le livre de Nietzsche trouve un accueil chaleureux auprès de Richard et Cosima Wagner. Mais il suscite de nombreuses résistances de la part des philologues. Il s'ensuit une violente polémique entre le philologue Wilamowitz (qui s'oppose au livre dans un pamphlet intitulé *Philologie de l'avenir, réplique à La Naissance de la tragédie de Friedrich Nietzsche*) et l'ami de Nietzsche, Erwin Rohde, helléniste et philosophe, qui le soutient et répond à Wilamowitz avec un libelle intitulé *Sous-philologie*. Nietzsche poursuit, par ailleurs, son enseignement. Il donne des cours sur les philosophes pré-

platoniciens, mais aussi sur la philosophie et la tragédie grecques. Étudie le Protagoras, analyse le livre X de *l'Illiade*, les *Euménides* d'Eschyle, l'*Œdipe* de Sophocle, les discours de Démosthène. Rédige les cinq conférences *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*. Il compose enfin *Manfred Meditation* qu'il adresse à Hans von Bülow.

- 1873 Publication de la première des *Considérations inactuelles* : « David Strauß, l'apôtre et l'écrivain ». Ses leçons portent sur les philosophes pré-platoniciens, Hésiode, le livre IX de *l'Illiade*, le *Phédon* de Platon. Nietzsche songe à une nouvelle *Considération inactuelle* qui s'intitulerait : « Le philosophe comme médecin de la culture ». Il rédige le manuscrit de *La Philosophie à l'époque des tragiques grecs*, dicte à Gersdorff celui de *Vérité et mensonge au sens extra-moral* et compose l'*Hymne à l'amitié*. Il conçoit, enfin, le projet d'un *Appel aux Allemands*, mais commence, entre-temps, la rédaction de la *Deuxième Considération inactuelle* : « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie ». Nombreuses lectures dans les domaines de la physique, de la chimie et de l'astronomie, à commencer par les théories de Boscovich, Zöllner ou Hemholz. Mais aussi lecture de Hamann. Début des violentes attaques de migraine qui, depuis lors, ne le laisseront jamais longtemps en repos. Sa vue se détériore et il est le plus souvent contraint de dicter ses pensées – quand ses faiblesses oculaires ne le contraignent pas à renoncer à tout travail.
- 1874 Parution de la *Deuxième Considération inactuelle* : « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », ainsi que de la troi-

sième : « Schopenhauer éducateur ». Son enseignement à Bâle porte sur *Les Choéphores* d'Eschyle, sur le *Gorgias*, la poésie grecque, Hésiode, Pindare, *La Rhétorique* d'Aristote. Il conçoit le plan d'une nouvelle considération intitulée : « Nous, les philologues » – qui ne verra pas le jour. Nietzsche poursuit sa lecture de Boscovich, Emerson, mais aussi Zöllner. Long séjour d'Elisabeth Nietzsche à Bâle. Nietzsche se sépare de son éditeur Fritzsich et confie la *Troisième Considération inactuelle* à l'éditeur Schmeitzner. Rencontre de la *marchesa* Emma Guerrieri-Gonzague, ainsi que de Marie Baumgartner qui traduira en français quelques-unes de ses œuvres.

- 1875 Leçons sur l'histoire de la littérature grecque, la *Rhétorique* d'Aristote ; Lecture des *Considérations psychologiques* de Paul Rée. Son état de santé s'aggrave, comme tous les ans, à l'approche des fêtes de fin d'année. Toutes les deux ou trois semaines, il est contraint de s'aliter quelques jours. Violents maux de tête, douleurs oculaires, maux d'estomac.
- 1876 Nietzsche publie « Richard Wagner à Bayreuth », la quatrième et dernière des *Considérations inactuelles*. Ses cours portent encore sur les philosophes préplatoniciens, mais aussi sur la vie et l'œuvre de Platon, notamment sur le *Banquet*, l'*Apologie de Socrate*, et le *Phédon*. Dernière version des *Philosophes à l'époque de la tragédie grecque*. Il travaille à une nouvelle *Considération inactuelle* : « L'esprit libre », qui ne verra pas le jour. Il écrit les premiers aphorismes qui seront inclus dans *Humain, trop humain*. Lecture de Malwida von Meysenbug : *Mémoires d'une idéaliste*, mais

surtout Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvenargues, La Bruyère, Stendhal, Voltaire, *Les Lois* de Platon, et en décembre : *L'Histoire de la philosophie morale (sur l'origine des sentiments moraux)* de Paul Rée. Dès le mois de janvier, Nietzsche est dispensé d'une partie de ses cours, pour raisons de santé. Les maux de tête et les insomnies afférentes se prolongent de plus en plus. À l'automne, voyage en Italie avec Paul Rée : le Mont-Cenis, Gênes, Naples, Sorrente. À cette occasion, dernière rencontre entre Nietzsche et les époux Wagner qui séjournent aussi à Sorrente.

- 1877 Publication, en français de *Richard Wagner à Bayreuth*, traduit par Marie Baumgartner avec l'autorisation de l'auteur. Nietzsche consacre son enseignement aux antiquités religieuses des Grecs et aux *Choéphores* d'Eschyle. Au mois de décembre, il commence à dicter à Köselitz le manuscrit de *Humain, trop humain*. Lecture de Voltaire, Diderot, Michelet, Ranke, mais aussi Mark Twain. Nietzsche, dont l'état de santé ne s'améliore pas, se rend à nouveau à Sorrente, il consulte un professeur de médecine à l'université de Naples, visite les ruines de Pompéi et de Capri.
- 1878 Publication de *Humain, trop humain. Un livre pour les esprits libres*. Rédaction de la plupart des aphorismes de *Humain, trop humain II*. Derniers cours sur Hésiode, Platon (*l'Apologie de Socrate*), Thucydide. Lecture de H. Taine : *Histoire de la littérature anglaise*, de Renan : *Dialogues et Fragments philosophiques*, mais aussi de Leopardi : *Poèmes et Écrits en prose*, traduits par P. Heyse. Nietzsche songe, de plus en plus, à mettre fin à son enseignement, pour raison de santé. La

rupture avec Wagner se confirme. Signe de son ampleur, Nietzsche offre, au début de cette année, la partition des *Maîtres chanteurs de Nuremberg* que lui avait dédicacée Wagner à son ami Widemann, et celle de *Tristan* à Köselitz. Commence une vie rythmée par les voyages, et les retours à Bâle ou en Allemagne, à Naumbourg. Ses lieux de prédilection deviennent Sils-Maria, Gênes, Nice.

- 1879 *Humain, trop humain II : opinions et sentences mêlées*. Lecture, plus que jamais, de Leopardi, auquel Nietzsche se sent lié par son état maladif. Mais aussi de Stifter, Gogol, Lermontov, Twain, Poe. Enthousiasme pour la musique de Chopin. De violents maux de tête rendent toute leçon impossible. L'abandon de l'enseignement devient urgent. Elisabeth Nietzsche accourt à Bâle, à la demande d'Overbeck. Le 14 juin, l'autorisation en est enfin donnée par les autorités. Voyage en Haute Engadine, à Saint-Moritz. Nietzsche a le sentiment d'avoir trouvé le seul lieu dont le climat lui convienne. Mais dès le mois d'août, son état empire à nouveau. De retour à Naumbourg, il est contraint de s'aliter à de nombreuses reprises.
- 1880 Publication du *Voyageur et son ombre*. Nietzsche commence la rédaction d'*Aurore*, alors que son état de santé s'aggrave considérablement. Tout ce que Nietzsche écrit, il est obligé de le dicter à ses amis – qui lui font aussi la lecture. C'est ainsi qu'il lit Spencer, Byron, Stendhal, Mérimée, la traduction allemande des *Causeries du lundi* de Sainte-Beuve, mais aussi des essais philosophiques, comme *La Philosophie de la tragédie de*

Schopenhauer de A. Siebenlist, ou les essais de son ami Overbeck et d'autres livres de théologie. Seule la musique de Chopin lui est supportable. Il passe sa vie entre Naumbourg et l'Italie : Gênes, le lac de Garde, Venise, mais aussi Marienbad. Les maux de tête ne le quittent guère, qu'apaisent seulement de longues promenades à l'ombre des arbres, pour le repos des yeux.

- 1881 Publication d'*Aurore*. Séjours à Gênes, Vicence, Recoaro avec Köselitz qui prend alors le pseudonyme plus connu de Peter Gast. Projet de voyage à Tunis avec Gersdorff. Rédaction au mois d'août des premiers fragments, où apparaît l'idée d'éternel retour. Nietzsche séjourne alors, pour plusieurs mois, à Sils-Maria (découvert le 4 juillet), et ses pensées lui viennent, chaque jour, au cours de longues promenades qui le mènent au lac de Silvaplana, à travers bois. Intenses souffrances à l'automne : maux de tête, douleurs oculaires qui le contraignent souvent à rester alité. Nietzsche se rend à Gênes qu'il ne quittera pas avant le printemps suivant. Préparation du *Gai Savoir*. Lecture de Bruno Bauer, Dühring, mais aussi Stendhal (*Vie de Rossini*) ou Gottfried Keller (*Henri le Vert*), et toujours de nombreux livres de physique, d'astronomie, de météorologie même, dont il adresse la demande à Overbeck.
- 1882 Le *Gai Savoir* (livres I à IV), les *Idylles de Messine*. Dès la fin de l'année, Nietzsche travaille à la première partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Découvre avec enthousiasme *Carmen* de Bizet, avec dégoût *Parsifal* de Wagner. Lecture de Boscovich, à nouveau, et toujours de Leopardi, mais aussi des *Poèmes du peuple allemand*, édités par

Mise en page par Meta-systems
59100 Roubaix

N° d'édition : L.01EHQN000788.N001
Dépôt légal : octobre 2014