

LA LETTRE PHILO

N°6

Juin 2013

Le sommaire

L'Edito

→ Le temps du scepticisme p. 2
Par E. Osier

→ Nietzsche et le sens de la vie :
Dionysos contre Bouddha p. 5
Par M. Muller

→ D'une réflexion sur la croyance à une
réflexion sur le vrai... et sur la vérité p. 20
Par Cl. Maury

→ Les Sûtras : cet étrange mode
d'expression doctrinale p. 25
Par A. Giulieri-Ciaudo

Quelques mois ont passé depuis notre dernière lettre. Nous avons mis à profit tout ce temps pour lancer notre cycle de conférences-débats. Nous avons eu ainsi le plaisir d'accueillir : Paul Clavier (« La re-légitimation de la métaphysique »), Alain Stahl (« Pour une philosophie générale des sciences, de la biologie à la physique », Cl. Maury (« La vérité n'est-elle qu'une croyance comme les autres ? ») et enfin Sh. Trigano (« Le post-modernisme socio-politique, nouvelle idéologie dominante »).

Nos conférences-débats reprennent en septembre prochain avec une soirée sur la philosophie du développement durable.

Les articles de la présente lettre sont, comme d'habitude, ouverts à la discussion et aux commentaires sur notre site (www.x-philo.com)

Bel été et bonne lecture à tous !

J.-P. Bessis (X 80)

Le temps du scepticisme

Se poser des questions ne signifie pas refuser la vérité ni la réalité, et pourtant c'est cette direction pour le moins radicale que l'on risque de prendre lorsqu'on se trouve en une position sceptique : qu'on le garde pour soi ou qu'on le dise, le scepticisme a du mal à se fixer une limite, comme si l'expérience de la réalité, celle des choses et des hommes, était toujours brisée, dans l'effort que nous faisons pour la connaître et la reconnaître, par un obstacle, un problème, une interruption dans le processus, ou, d'un mot plus technique et propre à la philosophie, une « aporie » (a-poreuô en grec, « ne pas pouvoir avancer »). D'où la tentation de ne plus faire cet effort, de ne plus « tenter de vivre » (P. Valéry, *Le cimetière marin*).

Je regarde le ciel, j'écoute mon interlocuteur, je m'informe sur un événement passé, actuel, et voici que mon enquête achoppe sur une réalité qui n'est pas telle qu'elle m'apparaissait, telle que je pensais m'imaginer la connaître : le Soleil ne tourne pas autour de la Terre, cette personne a produit une fausse déclaration, les faits ne sont pas conformes aux récits laissés par leurs témoins, j'ai des doutes, etc.

On le voit, le scepticisme guette l'esprit malgré son attention louable à ce qui l'entoure, à ce qu'il veut connaître, d'où la question posée ici d'une obligation de scepticisme. Il ne s'agit pas de pouvoir être sceptique, la raison nous dotant d'une arme souple et adaptable, qu'on peut activer ou mettre en veille selon les circonstances, mais d'un devoir presque conscient de scepticisme : le scepticisme peut être un moyen ou une fin, une position provisoire ou définitive, et ce qui est en jeu ici n'est pas tant notre capacité que notre volonté de trouver la vérité.

Les Grecs n'avaient ni le calcul des probabilités, ni la physique moderne, mais ils avaient les mathématiques et la physique...et le scepticisme se joue dès leurs siècles –bien sûr la facilité voudrait que l'on rappelât le mot grec, pour en dérouler ensuite toutes les occurrences et les écoles, les interprétations et les réfutations. Leurs cadres mentaux ne les orientaient pas vers un scepticisme généralisé. Le monde existant de toute éternité, avec ses dieux organisateurs du leur et de celui des hommes, les Grecs s'interrogeaient sur la valeur de la vérité comme objectif de recherche et sur les

« chemins »¹ que les hommes mettaient en œuvre pour y parvenir, sur la « méthode », bien avant Descartes et son Discours du même nom. Le scepticisme est donc une question de gnoséologie au départ, c'est-à-dire de réflexion sur les conditions de possibilité de la connaissance à travers les conditions de possibilité des objets de la connaissance, pour paraphraser le Kant de la *Critique de la raison pure* (1781). Kant avait le sens de la formule, au détour ou à la clause d'une phrase plus cicéronienne que proustienne (Proust avait lu Kant, et connu directement un certain Bergson, son cousin). Elle nous permet de souligner la permanence de la lutte contre le scepticisme à travers l'histoire de la philosophie occidentale, et de fonder plus précisément le contexte de la philosophie de la connaissance où il prend sa source contradictoire. De la connaissance à l'action, de l'ignorance à l'inaction, les chemins s'enchevêtrent jusqu'au ridicule, voire à l'absurde, comme ce Candide qui ne sait plus où donner de la tête parce que son créateur, pourtant classé philosophe parmi d'autres brillantes –et moins ineptes !- étiquettes choisies dans la galerie de Lumières, avait oublié que Leibniz/Pangloss ne théorisait pas sur le meilleur des mondes, mais sur le meilleur des mondes possibles.

Ainsi, la réalité nous échappe, nous déplaît, parce que nous ne pouvons pas tout connaître ni tout faire (objets de la connaissance et de l'action possibles), donc nous ne pourrions rien connaître ni rien faire, et, finalement, la possibilité même de la connaissance et de l'action

¹ *odos*, qu'on retrouve dans le français « méthode ».

nous échappe. Il se pourrait que le scepticisme soit à la philosophie ce que le cauchemar ou la tentation sont au rêveur ou à l'ermite. Pis, le scepticisme serait dans la nature des hommes au même niveau de philosophie que...la philosophie : la sagesse jamais atteinte porte en elle ce calvaire, ou plutôt, mais minérale toujours, cette montagne de doutes que Sisyphe gravit en poussant vainement son rocher. L'ennemi intérieur est de toutes les époques, et on ne saurait dire à quel point il est solidaire des domaines d'investigation de la philosophie. Problème ancien, aux limites définies, mais élargi à tant d'autres et dans toutes les langues, et c'est bien le legs comme la preuve de sa pérennité que la philosophie apporte. Les hommes doutent parce qu'ils se posent des questions, s'étonnent, posent des problèmes précisément. Un problème est « jeté devant » soi ou nous, en soi ou à l'extérieur (du verbe grec pro-ballô), problème scientifique au départ, problème humain de morale, d'histoire, de justice ou de politique qui s'élargit au fur et à mesure que la philosophie élargit son territoire et son audience. Et il faut être sceptique au moins pour comprendre son danger pour la pensée et l'action humaines, puisque le scepticisme a une consanguinité philosophique plus retorse que la rhétorique des Sophistes, ces simulateurs de sagesse redoutés et combattus par Platon et Aristote (rappelons que le « sophistès » est bien le « sage », et non le « philo-sophe, l'amoureux de la sagesse »).

Le scepticisme ne devrait pour ces raisons n'avoir qu'un temps, n'être qu'un commencement et non une fin en soi. Descartes a donné tort à Montaigne, qui

préférerait sa « librairie » et son moi tout à lui-même pour mieux « se peindre » (Pascal) aux forêts mal famées où le voyageur peut s'égarer, et décider ensuite d'aller de l'avant et se libérer ainsi de l'inaction et peut-être d'une issue fatale. L'allégorie forestière, exposée dans la partie morale du *Discours de la méthode* (1637) se double d'un raisonnement totalement abstrait et rigoureusement rationnel dans les *Méditations métaphysiques* (1641), qualifié par la tradition de « doute méthodique ». Audacieux raccourci et contradiction, qui ont le mérite d'insister sur la mise entre parenthèse du monde extérieur comme condition de toute connaissance : la question n'est plus « que puis-je connaître ? », somme toute assez évidente et alourdie par l'expérience de la perception (Kant construit sur elle sa première *Critique*), mais « puis-je connaître ? », c'est-à-dire, plus fondamentalement, sur quoi fonder l'acte de la connaissance. De même, l'action ne se définit pas seulement par ses objets

(« que puis-je faire ? »), mais par sa possibilité même (« puis-je agir ? »).

Manière métaphysique, -philosophique aurait dit Pascal qui, avant Nietzsche, soupçonnait Descartes de travestir la religion chrétienne- de synthétiser en même temps que de poser toutes les questions d'une vie, entre la connaissance que l'on acquiert et l'action que, fort de celle-ci, l'on accomplit. Le contraire de la connaissance n'est pas l'ignorance, mais l'effort qui se fourvoie, qui achoppe précisément, et qui connaît des doutes, le contraire de l'action n'est pas l'inaction mais l'espoir, l'inquiétude, la tentative. Le contraire de du péché n'est pas le bien, mais la foi, disait aussi Saint Paul, que Descartes avait forcément lu comme Pascal, mais la foi du philosophe était seulement, et officiellement, rationnelle. Autant de mouvements d'exorcisation rationnels du scepticisme, affectés de sentiments très humains.

Etienne Osier, philosophe²

² Ancien élève de l'ENS-Ulm, Etienne Osier est spécialiste de la pensée de Schopenhauer. Il a notamment traduit et présenté les œuvres : « *Sur la liberté de la volonté* » de Schopenhauer (éd. Hermann) et « *Sur la religion* » de Schopenhauer (éd. Garnier-Flammarion). Il a également beaucoup travaillé sur les traditions philosophiques orientales (indienne).

Nietzsche et le sens de la vie :

Dionysos contre Bouddha

Introduction

Nous avons eu l'occasion au travers de deux précédents articles publiés dans la Lettre X-Philo³ d'aborder la fameuse question du « sens de la vie ». Nous avons ainsi parcouru les différentes réponses qui y ont été apportées au cours de l'histoire de la pensée occidentale, des présocratiques aux intellectuels contemporains, et approfondi sa convergence avec les problématiques du nihilisme et du totalitarisme. L'objet de cet article est d'aborder plus particulièrement le cas de Friedrich Nietzsche. Celui-ci occupe en effet une place particulière parmi les philosophes qui se sont penchés sur cette question existentielle. D'une part, parce qu'il est tout simplement le premier à avoir utilisé cette expression de « sens de la vie »⁴, et à l'avoir considérée comme l'interrogation centrale de la philosophie (aussi est-il, littéralement, le premier « philosophe existentiel »). D'autre part, en raison du caractère charnière de sa pensée, qui conduisit d'aussi éminents philosophes que Martin Heidegger et Gilles Deleuze à y

voir respectivement l'achèvement ou au contraire le dépassement du nihilisme⁵ ; pensée ambivalente dans laquelle d'aucuns trouveront les germes du totalitarisme nazi, si ce n'est d'un néo-satanisme contemporain, quand d'autres y verront au contraire un sain retour à la sagesse présocratique. Mais, plus encore que la *réponse* qu'il y donnera, c'est surtout par la façon d'interpréter la *question* elle-même que Nietzsche se montre aussi puissamment original. Pour comprendre de quel point de vue Nietzsche va aborder cette question, il nous faudra donc faire un long détour pour présenter les éléments fondamentaux de sa pensée. Nous traiterons dans un premier temps de sa représentation du monde, de l'application de cette représentation au domaine de la psychologie, et des conséquences qu'il en tire en matière de critique philosophique. Seulement alors pourrons-nous tenter de répondre à la question du sens de la vie chez Nietzsche, au-travers de l'examen de son œuvre de déconstruction philosophique et psychologique et de refondation d'une sagesse pratique⁶.

³ *Droit naturel et sens de la vie*, in Lettre X-Philo n°3 ; *Droit naturel et totalitarisme*, in Lettre X-Philo n°5.

⁴ Cité par Jean Grondin, *Le sens de la vie : une question assez récente, mais pleine de saveur*, in *Théologiques* Vol. 9.

⁵ Martin Heidegger, *Nietzsche, 1936-1946* ; Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, 1962. Dans la suite de l'article, les références à ces deux auteurs renvoient aux ouvrages indiqués.

⁶ Dans la suite de l'article, les abréviations canoniques suivantes seront utilisées : **A** = *Aurore*

Toutes ces considérations, bien entendu, ne prétendent pas donner une explication exhaustive et définitive de la pensée de Nietzsche. Celle-ci fut en effet en perpétuelle évolution, se refusant à toute systématisation⁷ ; Nietzsche en revendiquait d'ailleurs lui-même le caractère volontairement cryptique, pour l'essentiel aphoristique et symbolique⁸, la destinant davantage à une lente « ruminantion » intérieure (*GM*) qu'à la clarté rationnelle de l'intellect. Néanmoins, Nietzsche était le premier à dire que toute philosophie n'est qu'une interprétation personnelle, et que ce qui compte finalement n'est pas tant la stricte véridicité de celle-ci que la vision sur le monde qui la sous-tend. Aussi cet article n'ambitionne-t-il pas de livrer à ses lecteurs « la » pensée de Nietzsche, mais se présente-il comme une ruminantion et une interprétation toute personnelle de celle-ci, exprimant de ce fait autant si ce n'est davantage la propre vision du monde de son auteur que celle du Philosophe de l'Eternel Retour...

(1881) ; **AC** = *L'Antéchrist* (1888) ; **CI** = *Le Crépuscule des idoles* (1888) ; **CW** = *Le Cas Wagner* (1888) ; **DD** = *Dithyrambes de Dionysos* (1888) ; **EH** = *Ecce homo* (1888) ; **FP** = *Fragments Posthumes* (1854-1889) ; **GM** = *La Généalogie de la morale* (1887) ; **GS** = *Le gai Savoir* (1882-1887) ; **HH** = *Humain, trop humain* (1878-1880) ; **Inact** = *Considérations inactuelles* (1873-1876) ; **NT** = *La Naissance de la tragédie* (1871) ; **NW** = *Nietzsche contre Wagner* (pub. 1889) ; **PBM** = *Par-delà bien et mal* (1886) ; **Za** = *Ainsi parlait Zarathoustra* (1885).

⁷ Le seul ouvrage de Nietzsche visant à rassembler sa pensée en un véritable « système » cohérent, *La Volonté de Puissance*, étant en réalité une vulgaire falsification de sa propre œuvre à partir de fragments posthumes...

⁸ « Je fais tout, n'est-ce pas, pour qu'on ait peine à m'entendre » (*PBM*).

La philosophie de la nature de Nietzsche

Nietzsche affirmait que la philosophie ne devait être qu'un prolongement des sciences naturelles. Aussi sa pensée se fonde-t-elle en premier lieu sur une philosophie de la nature, c'est-à-dire un modèle de représentation du monde sensible. A la base de ce modèle, il y a ce qu'il désignera sous le terme de « Volonté de puissance » (*Wille zur Macht*). Par cette expression, Nietzsche ne désigne pas une « volonté » qui émanerait d'un sujet pensant cartésien, ni une « puissance » qui serait l'objet extérieur de cette volonté, mais un dynamisme immanent à la matière, une tension interne qui pousserait toute chose à l'expansion permanente. Il ne s'agit donc pas d'un concept métaphysique, mais d'une loi physique déterministe, analogue par exemple au principe général d'évolution vers un état de plus grand équilibre, que Nietzsche pose explicitement comme une hypothèse (*PBM*), un modèle d'interprétation de la nature ayant valeur de théorie scientifique, c'est-à-dire dont la validité ne dépend pas de sa stricte conformité au réel mais de sa capacité d'explication et de prédiction. Selon ce modèle, le monde est ainsi constitué par une multitude de « volontés infinitésimales » tendue chacune dans la recherche de sa propre expansion, et se trouvant de ce fait en perpétuelle confrontation avec les autres (ce qu'il nomme le *pathos fondamental* de l'existence). De ce chaos primordial émergent les forces, que l'on peut se représenter comme une intégration locale du champ de volontés de puissances

infinitésimales⁹. A leur tour, les forces forment ce que nous nommons la matière, qui n'est pas composée d'atomes solides et éternels mais d'énergies en mouvement. Tout ce qui existe et tout ce qui se passe dans la nature émerge ainsi de ce dynamisme fondamental de la Volonté de puissance, constitutive de la texture même du monde, « essence la plus intime » de la nature (*FP*).

Or, comme en mécanique ondulatoire, l'intégration du champ de volontés peut être « constructive » ou « destructive ». Dans le premier cas, une direction dominante émerge des volontés élémentaires, formant ce que Nietzsche nomme une « force active » ; dans le deuxième cas, les volontés élémentaires se neutralisent mutuellement, formant ce qu'il nomme une « force réactive ». Les forces actives sont agissantes, dynamiques, tendues impérieusement dans une direction propre, tandis que les forces réactives sont passives, inertes, ne se manifestant que sous la stimulation d'une force active. En fonction de la topologie locale du champ de volontés, la Volonté de puissance peut donc se manifester dans la nature sous 2 formes contradictoires : l'affirmation, associée au caractère actif, directif, de la force, et la négation ou nihilisme, associée au caractère réactif, inerte, de la force. Là encore, *affirmation* et *négation* ne sont pas des concepts abstraits, mais des propriétés en quelque sorte physiques, dynamiques, du réel, émergeant du champ de Volonté de puissance comme l'attraction ou la répulsion peuvent émerger d'une topologie

⁹ La Volonté de puissance étant précisément, selon les termes de Deleuze, l'« élément différentiel » des forces.

de charges électriques. Par ailleurs, dans ce modèle, le nihilisme n'est pas une qualité négative de la Volonté de puissance, ou encore une absence de Volonté de puissance, mais le résultat paradoxal à l'échelle macroscopique de l'intégration de volontés de puissance microscopiques par essence purement affirmatives¹⁰ : aussi Nietzsche ne le désigne-t-il pas comme une volonté qui « ne veut rien », mais comme une « volonté de néant », une volonté qui veut le « rien ».

Au-delà de sa formalisation physique sous-jacente, la philosophie de la nature de Nietzsche n'est pas en soi fondamentalement originale : elle s'inscrit au contraire dans une longue tradition qui remonte aux présocratiques (en particulier Héraclite et les Sophistes) en passant par Lucrèce et Spinoza. La Volonté de puissance elle-même n'est que l'actualisation, à l'aune du transformisme lamarckien et de l'évolutionnisme darwinien, de l'idée stoïcienne selon laquelle tout être vivant cherche à se conserver et à se développer, intuition déjà reprise et étendue à l'ensemble de la matière par Spinoza¹¹ et Schopenhauer¹² (qu'il appelait respectivement son « précurseur » et son « maître »). De façon générale, cette famille philosophique peut être caractérisée de la façon suivante. En

¹⁰ Deleuze distingue ainsi ce qu'est la Volonté de puissance (*ratio essendi*), qui est pure affirmation, de la manière dont elle peut nous apparaître, c'est-à-dire dont nous la *connaissons* (*ratio cognoscendi*), et qui peut être négation.

¹¹ Le *conatus*, principe selon lequel « Chaque chose [...] s'efforce de persévérer dans son être » (*Ethique*, 1677).

¹² Le *Wille zur Macht* renvoyant de façon polémique au *Wille zum Leben* (Vouloir-vivre) schopenhauerien (*Le Monde comme volonté et comme représentation*, 1818).

premier lieu, il s'agit d'une philosophie moniste, non-dualiste, qui nie l'existence d'une réalité immatérielle, transcendante, derrière le monde sensible (Idées platoniciennes, Noumènes kantien, Volonté schopenhauerienne, Esprit hégélien...). C'est donc aussi, nécessairement, une philosophie panpsychique, selon laquelle il n'existe pas de discontinuité entre l'homme, le vivant et la matière¹³. C'est également, par conséquence, une philosophie non-téléologique : les êtres ne sont pas modelés ou attirés de l'extérieur par une Forme platonicienne ou une Cause finale aristotélicienne, mais impulsés de l'intérieur par la Volonté de puissance selon une direction sans but. En deuxième lieu, il s'agit d'une philosophie du devenir, selon laquelle tout est mouvement et transformation de la Volonté de puissance : Nietzsche s'oppose en cela à tous les philosophes de l'ontologie, de Parménide à Heidegger, qui voient un Être éternel et immuable derrière les apparences du monde sensible. C'est, de même, un penseur du pluralisme et de la différence : de la même façon qu'il n'existe pas d'Être, n'existe-il pas d'Un ou de Tout, mais seulement l'irréductible multiplicité des volontés de puissance infinitésimales¹⁴. En

¹³ Sur le panpsychisme de Nietzsche, voir Pierre Montebello, *Nietzsche : La volonté de puissance*, 2001.

¹⁴ On voit bien ici en quoi la pensée de Nietzsche, à l'opposé de ce fantasme de fusion dans une totalité uniforme qui sous-tend le totalitarisme, est d'abord celle de la différence et de l'individualité. Aussi est-il en définitive plus proche de la pensée libérale d'un Tocqueville ou plus récemment d'un Camus, voire d'une libertarienne comme Ayn Rand, que d'un Hegel, d'un Marx ou un Sartre (il était en revanche vigoureusement antidémocrate ; mais nous avons vu dans notre précédent article qu'autoritarisme et libéralisme n'étaient pas incompatibles : d'ailleurs, il admirait Napoléon

dernier lieu, cette philosophie de la nature est amoral : il n'existe en effet pas de principe métaphysique du « bien-en-soi » ou du « juste-en-soi » ; le seul ordre naturel est celui, hiérarchique, selon lequel l'affirmation est supérieure à la négation, et le seul droit naturel que l'on peut en déduire est celui selon lequel ce qui est actif doit dominer ce qui est réactif (non pas pour des raisons morales, mais par la nécessité finalement tautologique selon laquelle ce qui est plus fort s'étend mécaniquement au détriment de ce qui est plus faible¹⁵).

La psychologie de Nietzsche

La psychologie nietzschéenne est l'application à l'esprit humain du modèle de la Volonté de puissance¹⁶. Nietzsche considérait de ce fait la psychologie comme la « science souveraine », et lui-même se présentait volontiers comme le « premier psychologue » (A), c'est-à-dire le premier à dissiper les illusions de la psychologie classique pour ausculter le véritable fonctionnement de la pensée. Conformément à son modèle, Nietzsche voit dans ce qui nous apparaît comme notre volonté autonome l'émergence à la conscience du résultat de l'intégration infra-consciente d'une multitude de volontés infinitésimales¹⁷. Le « moi » en

qu'il rangeait dans le très petit nombre des « surhumains »).

¹⁵ De même que la loi darwinienne de la sélection des plus adaptés n'est rien d'autre que le principe tautologique selon lequel ce qui est plus stable... dure plus et mieux que ce qui est moins stable.

¹⁶ Voir principalement *PBM*, auquel fait référence cette section sauf mention contraire.

¹⁷ On peut voir une similitude frappante entre cette représentation de la volonté individuelle comme intégration des volontés infinitésimales infra-conscientes, et la représentation de la « volonté

tant que sujet pensant ou *cogito* cartésien n'est donc qu'une construction mentale, une « notion synthétique » engendrée par l'illusion d'une continuité spatio-temporelle de notre conscience individuelle (processus qu'il appelle, reprenant un terme utilisé notamment par Aristote et Schopenhauer, l'«individuation»); et l'objet de la psychologie est justement de disséquer ce « moi » composite pour faire apparaître la « morphologie de la volonté de puissance » sous-jacente. Nietzsche va tirer trois conclusions essentielles de cette découverte. La première conclusion est que le libre-arbitre est lui-même nécessairement une illusion : nous avons l'impression de « décider » ce que nous faisons ou pensons, alors que ces décisions émergent de « phénomènes physiologiques » dont nous ne faisons qu'enregistrer le résultat dans notre conscience (de sorte qu'« une pensée vient quand elle veut, et non quand “je” veux »¹⁸). La deuxième conclusion est que l'individuation, le fait même d'exister comme *ego* conscient, implique la conscience d'une souffrance, celle du *pathos* fondamental de la lutte souterraine des volontés de puissances dont notre

générale » comme intégration mathématique des volontés individuelles des citoyens chez Rousseau (*Du Contrat social*, 1762 ; pour une représentation graphique éclairante de cette construction de la volonté générale, voir Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, 2002).

¹⁸ Nous avons discuté plus en détail dans une précédente Lettre X-Philo cette hypothèse de l'illusion du libre-arbitre, qui semble aujourd'hui confirmée par les progrès des neurosciences (*Conscience et libre-arbitre*, in Lettre X-Philo n°5). Trouver cette idée chez Nietzsche ne doit pas nous étonner, dès lors que nous avons vu que c'était la conséquence logique d'une philosophie de la nature moniste ou panpsychique.

« moi » n'est qu'une intégration locale. Cette souffrance vient originellement de la résistance que notre *ego* trouve dans son impulsion interne à l'expansion, résistance qui découle de l'existence en dehors de lui de *quelque chose d'autre* qui s'oppose à cette expansion. L'origine de la souffrance est donc originellement liée à l'opposition entre notre « moi » et tout ce qui n'est pas notre « moi » ; c'est-à-dire qu'elle est de l'ordre de la *différence*. La souffrance naît donc de l'expérience fondamentale de notre différence, non seulement d'avec les autres êtres (expérience du *multiple*), mais aussi d'avec l'être que l'on a été soi-même dans le passé et que l'on sera dans le futur (expérience du *devenir*), et encore d'avec l'être que l'on pourrait avoir été mais que l'on n'est pas (expérience du *hasard*).

La troisième conclusion est qu'il est possible d'établir une typologie psychologique selon le résultat, constructif ou destructif, de l'intégration infra-consciente des volontés infinitésimales à l'origine de notre volonté individuée. Le premier type est celui de l'homme en qui cette intégration fait émerger une direction, une « volonté générale » intérieure, suffisamment affirmative pour supporter la souffrance constitutive de la vie. Nietzsche le désigne dans un premier temps comme l'« homme tragique » (*NT*), selon le sens originel de la tragédie qui, comme nous le verrons ci-dessous, renvoie à une exaltation de la vie. Le deuxième type est celui de l'homme chez qui aucune direction de la volonté n'émerge de l'infra-conscient. Nietzsche le désigne comme l'

« homme du ressentiment »¹⁹, c'est-à-dire à la fois un homme passif, qui se contente de « ressentir » sans agir de lui-même, et un homme qui, privé de direction de la volonté, ne parvient pas à dépasser la souffrance de l'individuation, et n'en éprouve qu'aigreur et frustration envers la vie elle-même. De même que l'homme tragique était le type psychologique de l'affirmation, l'homme du ressentiment est le type psychologique d'un nihilisme négatif, qui nie non pas la vie elle-même, mais la souffrance du multiple, du devenir et du hasard : chez lui, la volonté est donc encore une volonté qui veut quelque chose, quand bien même le néant. Cette volonté de néant peut toutefois en arriver à nier la volonté elle-même, à devenir néant de la volonté ; le refus de la souffrance est alors tel qu'il conduit à vouloir échapper à l'origine de cette souffrance, l'individuation, le processus de formation du « moi ». Cet « homme du renoncement », type psychologique du nihilisme passif, est ainsi celui qui veut disparaître en tant que sujet individuel, qui a la nostalgie d'un retour au Tout, à l'Unité (GS) : c'est le « dernier homme » (Z), celui qui veut cesser d'exister.

La méthode critique de Nietzsche

Si la philosophie naturelle de Nietzsche restait relativement classique, son application à la psychologie fait de lui le précurseur de la « psychologie des profondeurs » de Jung, qui saluait dans son approche typologique une avancée décisive dans le champ de la psychologie

¹⁹ Cette psychologie est analysée tout particulièrement dans *GM*, auquel fait référence cette section, sauf mention contraire.

analytique²⁰. De même Nietzsche fait-il partie, avec Marx et Freud, de ces « maîtres du soupçon » pour lesquels ce que nous croyons être une pensée libre et autonome n'est en fait que le produit déterminé d'un mécanisme matérialiste (respectivement travail de la Volonté de puissance, de l'inconscient ou des rapports de production). Mais ce qui fera la véritable originalité de Nietzsche, c'est l'application de cette approche psychologique au domaine de la philosophie. Nous avons vu en effet que, refusant toute autonomie dualiste de l'esprit, Nietzsche faisait de la pensée le produit d'un processus déterministe et infra-conscient. Ceci s'applique en particulier à la production de la pensée philosophique, de telle sorte que celle-ci, « comme toute pensée conscience, doit aussi être rangée parmi les activités de l'instinct » (*Inact.*). L'œuvre d'un philosophe ne doit donc pas être critiquée comme pensée pure, abstraite, indépendante de celui qui la pense, mais comme le symptôme du type psychologique de son auteur, c'est-à-dire d'une volonté qui affirme ou qui nie. Telle est la « méthode généalogique » de Nietzsche qui, dépassant les limites de la méthode critique kantienne²¹, se propose de mettre à jour sous la pensée philosophique cet « élément différentiel ou généalogique » qu'est pour Deleuze la

²⁰ Cité par Gilles Deleuze.

²¹ Dans sa *Critique de la raison pure* (1781), Kant démontrait l'impossibilité de toute science métaphysique, c'est-à-dire de toute connaissance de la réalité idéale (les *noumènes*) derrière les apparences du monde sensible (*phénomènes*), sans remettre toutefois en question l'existence de cette réalité. Nietzsche, quant à lui, nie purement et simplement l'existence d'une telle réalité métaphysique : seul existe le monde phénoménal dans lequel nous vivons.

Volonté de puissance. Le philosophe qui utilisera cette méthode généalogique sera donc ainsi à la fois le « philosophe-médecin » (interprétation des symptômes), le « philosophe-artiste » (détermination du type psychologique) et le « philosophe-législateur » (évaluation du rang hiérarchique, du caractère supérieur ou inférieur, de la volonté sous-jacente) (*FP*). Appliquant cette méthode critique à ses prédécesseurs, c'est une véritable histoire de la pensée humaine que va dès lors pouvoir établir Nietzsche. Celui-ci voit ainsi²² dans la philosophie présocratique, et en particulier celle d'Héraclite ou des sophistes comme Calliclès, puis plus tard dans l'épicurisme de Lucrèce, l'expression d'une psychologie tragique affirmant la vie et la différence. L'homme tragique est symbolisé dans la mythologie grecque par le couple fondateur Dionysos / Apollon²³, célébré par les Mystères orphiques. Dionysos symbolise la diversité, le multiple, le devenir, mais aussi le *pathos* fondamental du cosmos (il est le dieu écartelé, comme par autant de volontés de puissances contradictoires) ; il est associé à la danse et à l'ivresse, et de son culte vient justement la *tragôidia* antique, qui signifie étymologiquement le « chant du bouc ». Apollon symbolise quant à lui l'individu émergeant du multiple, dépassant la souffrance de l'individuation dans l'affirmation de soi. Ce dieu solaire est associé à la beauté plastique de la statue, symbole de la mise en forme des forces

naturelles²⁴ ; en lui, le sculpteur remplace le musicien dionysiaque, la raison s'affirme contre la pulsion, l'art sublime la souffrance. Le tragique antique renvoie ainsi à l'affirmation apollinienne de l'individu émergeant du tourbillon dionysiaque et transfigurant la souffrance de l'individuation par l'esthétique, « chœur dionysiaque qui se détend en projetant hors de lui un monde d'image apollinienne ».

Mais la pensée tragique d'Héraclite est insupportable à certains philosophes qui, comme Anaximandre, ne peuvent accepter l'« injustice » que constituent le multiple, le devenir et le hasard²⁵. Apparaît alors une pensée philosophique symptomatique de la psychologie du ressentiment²⁶, la Métaphysique, qui, pour donner un sens à la souffrance et rendre la vie supportable, postule l'existence d'une autre réalité, une et immuable, derrière l'absurdité angoissante du monde sensible. Socrate signe ainsi la « mort de la tragédie » en substituant à la lucidité réaliste de la sagesse présocratique un « optimisme théorique », tandis que Platon, ce « lâche devant la réalité », se « réfugie dans l'idéalisme » (*CI*)²⁷... De même l'homme

²² Dès *NT*, dont sont tirés les développements qui suivent sauf mention contraire.

²³ On peut voir dans le couple Dionysos / Apollon la version grecque du couple primordial des religions indoeuropéennes dont l'équivalent « indien » serait le couple Shiva (création-destruction) / Vishnu (conservation).

²⁴ Statue qui déjà, chez Aristote, illustre le processus d'individuation défini comme l'« engagement de la forme dans la matière » (*Métaphysique*, vers 440 av. JC).

²⁵ *Fragments et témoignages*, texte grec, traduction, introduction et commentaire par Marcel Conche, 1991.

²⁶ Analysée en particulier dans *GM*, dont sont tirés les développements qui suivent sauf mention contraire.

²⁷ Karl Popper, dans *La société ouverte et ses ennemis* (1945), reprend à son compte cette méthode critique pour diagnostiquer derrière la Métaphysique platonicienne le ressentiment d'un homme frustré dans ses ambitions politiques (pour un résumé de cette thèse, voir notre article *Platon et le totalitarisme* in *Lettre X-Philo* n°2).

du ressentiment, nourrissant de la rancœur contre la vie dans ce qu'elle a de plus affirmative et active, s'invente des Dieux supraterrrestres pour condamner la démesure des Titans et de Prométhée, élever le Serviteur souffrant à une plus grande dignité que les Rois, les Pharaons et les Césars²⁸. « Homme de la mauvaise conscience », il s'invente même un libre-arbitre pour se rendre lui-même responsable de sa souffrance, et le Pêché originel dont cette souffrance serait le juste châtement ; et la figure du Christ, crucifié et ressuscité pour racheter et justifier une souffrance qui condamne la vie, s'oppose à celle de Dionysos, écartelé et ressuscité pour affirmer cette même souffrance et la justifier au nom de la vie. Avec les Lumières, l'homme va certes proclamer la « mort de Dieu » (*GS*), mais c'est pour mieux remplacer les valeurs sacrées par leurs équivalents profanes, la théologie par une dialectique kantienne et hégélienne qui n'est encore que du « christianisme sans Dieu » (*AC*)²⁹, et la morale chrétienne par cet humanisme des Droits de l'homme qui valorise la démocratie et l'égalitarisme, autant de valeurs consolatrices du « troupeau » des faibles contre l'aristocratie des forts. Métaphysique,

²⁸ Isaïe 52,13-53,12 ; voir aussi Mathieu 20,16 (« Ainsi les derniers seront les premiers, et les premiers seront les derniers »).

²⁹ Pour Nietzsche, la dialectique, méthode philosophique fondée par Socrate et Platon et reprise par la théologie chrétienne (ce « platonisme pour le peuple », *PBM*) puis Kant (un « chrétien perfide », *CI*) et Hegel, n'est que l'expression nihiliste du refus de la différence et de la contradiction qu'elle implique, « résolue », c'est-à-dire niée, par un élément de synthèse fictionnel produit par le « travail du négatif ». L'Essence socratique (ou l'Idée platonicienne) du Beau-en-soi n'est ainsi que cet élément imaginaire qui permet de surmonter la contradiction entre les différentes notions du « beau ».

morale ou religion ne sont que des fictions consolatrices au travers desquelles l'homme du ressentiment projette une échelle idéologique du « bien-en-soi » et du « mal-en-soi » permettant de juger et de condamner les valeurs de l'homme affirmatif, d'élever au rang de supérieur ce qui est faible et bas en dévalorisant ce qui est fort et noble. Telle est la « généalogie de la morale » nietzschéenne, qui conduit à diagnostiquer, dans cette « inversion des valeurs », une psychologie du ressentiment qui voit comme le mal même l'affirmation de la vie, un « idéal ascétique » contre-nature qui restreint le libre déploiement de la Volonté de puissance. Cette pensée du ressentiment est symbolisée par l'opposition entre Dionysos, Dieu de l'ivresse et de la fécondité, et Socrate, ce « premier Métaphysicien » que la tradition dépeint comme stérile et incapable de s'enivrer ; mais, plus encore, entre Dionysos et le Crucifié³⁰, ce Dieu de la mauvaise conscience qui s'incarne en homme pour racheter le péché originel et donner un sens réconfortant mais imaginaire à la souffrance. Nietzsche n'aura ainsi pas de mots assez durs contre le christianisme³¹, cet « auto-apitoiement des faibles pour eux-mêmes » symptomatique d'un homme « malade de lui-même », véritable « névrose » au sens de comportement contraire à la nature, à la vie et finalement à la Volonté de puissance (*PBM*).

³⁰ « Dionysos contre le Crucifié » : telle sera, comme une épitaphe, la dernière phrase de son dernier ouvrage (*EH*)...

³¹ Précisons que cette attaque porte sur le christianisme de Saint Paul et non la figure de Jésus lui-même, en qui Nietzsche voyait en fait un équivalent du Bouddha qui aurait été en quelque sorte en avance sur son temps (*AC*).

Enfin, Schopenhauer, quasi-contemporain de Nietzsche, incarne le dernier stade du nihilisme, celui de la psychologie du renoncement. Schopenhauer, en effet, enseigne que « toute vie est une souffrance » dont l'origine est dans cette « volonté de vie » à l'origine de l'illusion de notre *ego* ; souffrance à laquelle il n'est donc possible d'échapper que dans l'« idéal ascétique » de l'extinction de notre volonté de vivre individuelle, condition du retour au « Grand tout » impersonnel de la Volonté universelle³². Aussi Nietzsche voit-il en lui l'avènement d'un « bouddhisme européen » (*GM*), spiritualité du « dernier homme » qui, incapable d'assumer la souffrance de la vie, préfère renoncer à l'existence³³. Nietzsche diagnostique ainsi son époque comme celle d'une « fatigue de l'homme » (*GM*), dont la musique « narcotique » de Wagner (*NW*) et l'attiret envers le

³² *Ibid.*

³³ Schopenhauer revendiquait lui-même l'« admirable concordance » de sa philosophie avec les enseignements du Bouddhisme. Et, en effet, il semble retrouver presque à la lettre les Quatre Nobles Vérités du Bouddhisme : Vérité de la souffrance, Vérité de l'Origine de la souffrance, Vérité du But et Vérité du Sentier. Nietzsche, en disciple hérétique de Schopenhauer, partage avec lui le diagnostic psychologique du Bouddha, celui des deux premières Nobles Vérités sur la souffrance fondamentale de l'individuation (pour une remarquable introduction à la psychologie bouddhiste, on pourra lire le très éclairant *Pratique de la voie tibétaine – Au-delà du matérialisme spirituel* de Chögyam Trungpa, 1976). Mais, comme nous le verrons, il sera conduit après sa rupture avec Wagner à refuser viscéralement la solution du renoncement à l'existence individuelle pour y préférer un dépassement de la souffrance par l'affirmation dionysiaque de la vie. Relevons toutefois que, si Schopenhauer avait lu les principaux livres sacrés de l'hindouisme, en particulier les Upanishad, il n'avait pas encore été complètement familiarisé avec la pensée bouddhiste, de sorte que des doutes subsistent quant à sa véritable compréhension du bouddhisme (et donc quant à celle de Nietzsche...).

bouddhisme, « religion pour la fin et la lassitude de la civilisation » (*AC*), sont autant de symptômes. Le dernier couple symbolique de la généalogie nietzschéenne, manifestation de la psychologie du renoncement et du nihilisme passif, est ainsi finalement celui qui oppose Dionysos au Bouddha...

La déconstruction philosophique et psychologique de Nietzsche

Nous avons ainsi vu comment Nietzsche, d'une philosophie de la nature, déduisait une typologie psychologique et de cette typologie, une méthode d'analyse critique de la philosophie. Or, cette méthode généalogique conduit Nietzsche à discerner un mouvement général de déclin et de dégénérescence dans l'histoire, une corruption nihiliste qui mène de l'Homme tragique présocratique à l'Homme du renoncement schopenhauerien. Le nihilisme n'est donc pas un état d'esprit passager, une crise morale de l'homme moderne occidental, c'est un mouvement de fond de l'histoire universelle. La cause en est, analyse Nietzsche, que c'est l'homme lui-même qui, par nature, est un être psychologiquement réactif, incapable d'intégrer constructivement la multitude de volontés contradictoires qui forment son *ego*, et de ce fait structurellement programmé au ressentiment et au renoncement : aussi le nihilisme, loin d'apparaître comme une folie, prend-il toute les apparences de la plus stricte logique de la raison. La critique de Nietzsche ne s'attaque donc pas au nihilisme, qui n'est qu'un symptôme, mais à la pathologie sous-jacente qu'est l'homme lui-même, véritable « maladie de

peau sur la Terre » (Z). C'est ainsi l'homme qu'il faut détruire : c'est-à-dire la psychologie humaine, génératrice de ressentiment, qu'il faut déconstruire pour laisser place à une nouvelle psychologie affirmative. Tel sera pour Nietzsche le « Surhumain » (*übermensch*) : non pas un homme supérieur ou un « super-homme », mais bien un nouvel être actif et léger qui, tel le papillon émergeant de sa chrysalide (*HH*), aura « surmonté » la psychologie réactive et inerte de l'homme au terme d'une véritable « métamorphose de l'esprit » (Z).

L'accouchement du Surhumain nécessitera un douloureux travail psychologique et philosophique : il faut en effet briser « à coup de marteau » toutes ces « idoles » métaphysiques (*CI*) que l'homme du ressentiment s'est inventé depuis Socrate, et qui constituent autant de blocages mentaux qui entravent la libre affirmation de la Volonté de puissance. En premier lieu, il faut déconstruire la fiction du libre-arbitre et du cogito cartésien, ce « petit incubé imaginaire » (*GM*), qui fait de nous des coupables méritant la souffrance de notre existence. En deuxième lieu, la fiction d'une finalité à la vie, qui n'est que l'expression de l'« horreur du vide » de la volonté humaine (*GM*) incapable de surmonter cette souffrance dans un monde absurde. En dernier lieu, la fiction d'un « arrière-monde » rassurant (*GS*), « Etre », « Un » ou « Tout » dont le monde sensible ne constituerait qu'un reflet déformé ; et, avec elle, l'illusion qu'il puisse y avoir des valeurs universelles et immuables du « bien-en-soi » et du « juste-en-soi », source de « la plus grave, la plus tenace et la plus dangereuse de toutes les

erreurs » depuis Platon : la conviction dogmatique de détenir la vérité unique (*PBM*). Seule une telle déconstruction pourra faire place nette dans le psychisme de l'homme pour la pure affirmation de la Volonté de puissance, le guérissant de sa « maladie de la volonté » (*PBM*) pour lui faire retrouver la « grande santé » (*GS*) ; seule un tel processus de « décomposition » (*EH*) lui fera surmonter la logique raisonnable mais mortifère du nihilisme pour une folie joyeuse et dionysiaque qui n'a plus besoin d'être consolée de vivre ; seule la « transmutation » des valeurs établies permettra de rétablir la hiérarchie naturelle du supérieur et de l'inférieur³⁴ et de lui restituer son innocence et son amoralité naturelle. Cette entreprise de déconstruction systématique de la Morale, de la Métaphysique et de la Religion constitue donc le principal enjeu de la critique nietzschéenne : non pas une destruction stérile et rancunière de ce qui nous est différent, mais l'autodestruction joyeuse de l'homme par lui-même, travail d'un « nihilisme actif » (*FP*) qui se dépasse finalement dans une « affirmation de l'anéantissement » (*EH*). Cette figure du destructeur, tel est Zarathoustra, alter-ego symbolique de Nietzsche, disciple de Dionysos confondant l'origine « plébéienne » de Socrate (*PBM*), Antéchrist se dressant contre la mauvaise conscience chrétienne (*A*), Prophète annonçant la mort du dernier homme³⁵ et

³⁴ Nietzsche ne disait pas de ses contradictoires qu'ils pensaient « mal » mais « basement » (cité par Deleuze).

³⁵ On peut voir une certaine modestie dans ce rôle historique que s'attribue Nietzsche : il aurait pu se présenter lui-même comme un « Surhomme », il ne revendique que le rôle de destructeur du « dernier

l'enfantement du Surhumain, ce nouvel être qui aura réappris à rire (affirmer la vie, même dans la souffrance), à danser (affirmer le devenir, le multiple) et à jouer (affirmer le hasard et la nécessité de ce que nous sommes) (Z)...

La sagesse pratique de Nietzsche

Ce qui remplace l'homme à l'issue de cette métamorphose mentale, c'est donc le Surhumain, manifestation purement affirmative de la Volonté de puissance. La représentation symbolique de cette pure affirmation est l'Eternel retour, inspirée également par la pensée d'Héraclite et des stoïciens selon laquelle tout revient éternellement à l'identique. L'Eternel retour n'est cependant pas, comme chez les Grecs, une hypothèse cosmologique³⁶, ni même une croyance spirituelle comme peut l'être le Samsara bouddhiste : c'est tout simplement une méthode pratique de sélection, un critère de choix qui conduit à éliminer tout ce qui n'est pas purement affirmatif dans la morphologie de notre volonté, tout ce qu'on fait avec une arrière-pensée, une réserve, en se disant « c'est la dernière fois, j'arrête demain ». L'Eternel retour est un impératif de la volonté qui, remplaçant l'impératif éthique kantien³⁷,

homme », encore « humain, trop humain ». Son seul orgueil, alors que Socrate était le « premier décadent » (*GM*), est d'être lui-même le « dernier des décadents » (*CI*), le « premier nihiliste abouti » (c'est-à-dire nihiliste actif) (*FP*)...

³⁶ Même si Nietzsche essaye, sans y croire lui-même, de lui donner une plausibilité cosmologique (*CI*) qu'il pensait nécessaire pour favoriser l'adhésion à sa doctrine dans une époque qu'il savait positiviste.

³⁷ « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle » (*Critique de la raison pratique*, 1788).

peut se formuler de la sorte avec Deleuze : « ce que tu veux, veuille-le de telle manière que tu en veuilles aussi l'éternel retour ». C'est en quelque sorte un filtre mental qui élimine tout ce qu'il y a de destructif dans notre processus d'intégration des volontés de puissances infinitésimales, de façon à n'en faire sortir qu'une pure affirmation. La méthode de l'Eternel retour permet à notre mental de ne plus être ce système réactif qui transforme paradoxalement la Volonté de puissance en nihilisme, mais un système actif permettant à celle-ci de se manifester sous sa vraie nature, qui est pure affirmation. L'Eternel retour est cette autocritique généalogique de notre volonté qui permet de dépasser l'homme pour faire apparaître en nous le Surhumain.

La pensée de l'Eternel retour conduit à accepter « la réalité telle qu'elle est » (*EC*), de toutes ses forces, sans espérer un autre monde, une deuxième chance, une vie après la mort. C'est la pensée du Surhumain qui affirme la vie inconditionnellement, quand l'homme tragique a besoin de la sublimer, l'homme du ressentiment la désire telle qu'elle devrait ou aurait pu être, et l'homme du renoncement la rejette purement et simplement. C'est l'idéal de celui « qui veut revoir [la réalité] telle qu'elle fut et telle qu'elle est, pour toute l'éternité » (*PBM*), et peut proclamer : « A jamais je reviendrais pour cette même et identique vie, dans le plus grand et aussi bien le plus petit » (Z). Aussi la pensée de l'Eternel retour est-elle l'*Amor Fati*³⁸, cette adhésion

³⁸ « Amour du destin », expression de l'Empereur stoïcien Marc Aurèle (*Pensées pour moi-même*, v. 170-180).

joyeuse à ce qui est, cette « plus vieille noblesse du monde » (*Z*) qui consiste à approuver le hasard de ce que nous sommes. « Ma formule pour ce qu'il y a de grand dans l'homme est *amor fati* », écrit-il ainsi dans son dernier ouvrage (*EH*) : « ne rien vouloir d'autre que ce qui est [...] ne pas se contenter de supporter l'inéluctable [...] - mais l'aimer... ». C'est d'une certaine façon un retour à l'origine de la pensée présocratique, une renaissance de la sagesse tragique, que Nietzsche appelle de ses vœux ; mais un tragique libéré du pessimisme apollinien, désormais tout entier dionysiaque³⁹ : non plus « consolation métaphysique » visant à échapper à la souffrance en la transfigurant (*NT*), mais « art suprême de l'approbation de la vie » jusque dans la souffrance

³⁹ Nous avons là un bon exemple de la façon dont la pensée de Nietzsche a pu évoluer au cours de sa vie jusqu'à se contredire. En effet, dans *NT*, Nietzsche aspire encore à ce renoncement schopenhauerien à l'existence individuelle : l'art tragique y vise en effet à « imposer silence à tout vouloir et à tout désir individuel » (ou, comme le formulera Deleuze, au « retour d'Apollon dans Dionysos »). Ce n'est qu'après sa grave maladie que Nietzsche, rompant avec Wagner, abandonnera cette nostalgie romantique d'un retour à une « Totalité » impersonnelle pour la lucidité du Surhumain : « Il faut émietter l'univers, perdre le respect du tout », écrira-t-il ainsi vers la fin de sa vie (*FP*) comme en réponse au jeune Nietzsche de *NT*. De même rejettera-t-il le pessimisme qui transparaissait encore dans son analyse du tragique présocratique (ce que témoigne d'ailleurs le second titre de *NT*, « *Hellénisme et pessimisme* » ; ouvrage, écrira-t-il plus tard dans *EH*, dans lequel flotte ce « parfum de croque-mort particulier à Schopenhauer »). Même l'homme tragique présocratique, réalise-t-il alors, porte encore (ou déjà) en lui le germe du nihilisme, car il a besoin de la sublimation apollinienne de l'art, cette autre forme de « métaphysique de la consolation » (*NT*), pour rendre la souffrance acceptable : la véritable tragédie n'a pas besoin d'Apollon, elle est tout entière dans l'ivresse et la folie de Dionysos...

(*EH*)⁴⁰. Tel est le secret de la sagesse dionysiaque, telle que la résume Michel Onfray : « Connaître la nature du monde ; savoir qu'il n'existe que volonté de puissance ; que la liberté, le libre-arbitre sont des fictions ; que nous obéissons et subissons la loi du déterminisme ; mais que nous pouvons aussi consentir à la nécessité... »⁴¹. Voici ainsi le « joyeux message » qu'est venu proclamer Zarathoustra (*Z*) : il existe une sagesse qui libère du nihilisme et du pessimisme, une sagesse qui ne se résout pas à essayer d'échapper à la souffrance de la différence dans l'anéantissement de soi ou le refuge fictif de consolations métaphysiques totalisantes ; mais propose d'apprendre à vivre avec cette souffrance en y voyant la meilleure preuve de notre affirmation vitale⁴², de retrouver le « plaisir de se savoir différent » (*PBM*), de cultiver la « belle humeur » (*CI*) d'une vie débordante d'elle-même.

En définitive, nous dit Nietzsche, peu importe la direction de la volonté qui émergera du psychisme d'un être ainsi libéré de ses inhibitions psychologiques : ce qui importe, c'est de fixer une direction à sa volonté, quelle qu'elle soit, et de s'engager corps et âme dans cette direction⁴³ ; de telle sorte que seul compte finalement l'acte d'affirmation par lequel notre volonté se pose et définit ce qu'elle

⁴⁰ De même que pour Bataille l'« érotisme sera l'approbation de la vie jusque dans la mort » (*La littérature et le mal*, 1957).

⁴¹ *La Sagesse tragique*, 2006.

⁴² Tel est le sens de la fameuse formule : « tout ce qui ne nous tue pas nous rend plus fort » (*CI*).

⁴³ On peut penser ici à la sagesse du (soi-disant) sorcier yaqui Don Juan : « Peu importe le chemin : tous les chemins se valent. L'important est de suivre un chemin qui a du cœur » (Carlos Castaneda, *Voir*, 1971).

veut être. Aussi le mot d'ordre de la sagesse tragique, répété tout au long de l'œuvre de Nietzsche (*EH, HH, GS, FP...*), est-il : « tu dois devenir qui tu es », c'est-à-dire : « tu dois aller au bout de la direction que tu t'es choisie »⁴⁴. Nous arrivons ici à la dernière articulation de la pensée de Nietzsche, la clef de voute de son œuvre sur laquelle tout repose finalement. En effet, toute sa sagesse proclame, nous l'avons vu, la supériorité de ce qui est actif et affirmatif sur ce qui est réactif et négatif ou passif. Mais, en dernière analyse, il s'agit là d'un jugement de valeur arbitraire : il n'y a en réalité aucune raison objective pour préférer ainsi l'être au néant, pour choisir l'affirmation dionysiaque au renoncement bouddhiste. Considérer la vie comme supérieure à la mort, c'est en fait un acte de foi de la part de Nietzsche, de la même façon que, plus tard, Camus choisira la révolte au suicide⁴⁵. A l'origine de toute la pensée de Nietzsche, il y a ainsi, comme dira Deleuze, une « affirmation de l'affirmation », ou, pour Heidegger, une « volonté de volonté ». Ce choix originel, cette profession de foi d'un être qui veut s'affirmer contre la tentation du nihilisme, voilà l'interprétation qu'il convient de donner au dernier couple symbolique de l'œuvre de Nietzsche, le plus mystérieux, à peine esquissé et auquel pourtant, ironie du sort, seront dédiées les dernières lignes que le philosophe rédigea avant de sombrer

dans la folie⁴⁶ : Dionysos / Ariane. Dans la mythologie grecque, Ariane renonce à Thésée pour épouser Dionysos, premier mariage d'amour célébré par Eros lui-même. Or, tandis qu'Ariane incarne l'humanité (*PBM*), Thésée est la figure de l'esprit moraliste, dualiste et rationaliste, c'est-à-dire du nihilisme⁴⁷. Aussi cette union symbolise-t-elle le consentement joyeux de l'être humain au caractère dionysiaque de la vie et de la souffrance, de même que pour Deleuze l'Eternel Retour est symbolisé par l'anneau nuptial de cette union dont sera enfanté le Surhumain... Tandis que Dionysos représente la volonté et l'affirmation, Ariane représente la volonté qui veut la volonté, l'affirmation de l'affirmation : elle est la porte-parole de l'acte de foi nietzschéen, l'affirmation que l'affirmation est supérieure à la négation, que la volonté est supérieure à l'absence de volonté, que la vie est supérieure au renoncement à la vie.

Nous pouvons maintenant comprendre la fameuse parabole de la « métamorphose de l'esprit » par laquelle Zarathoustra ouvrait sa prophétie du Surhumain : « comment l'esprit devient chameau, comment le chameau devient lion, et comment enfin le lion devient enfant ». Le chameau, c'est l'esprit qui prend conscience du fardeau que représentent pour lui toutes les fictions métaphysique dont il est chargé. Le lion,

⁴⁴ De même qu'Aristote définissait le bonheur comme le fait de réaliser ce qu'on est « en puissance » (*Ethique à Nicomaque*, v. 340 av. JC) ; la puissance étant toutefois pour Nietzsche non pas une fin extérieure à laquelle aspirerait la volonté, mais une décision interne de la volonté.

⁴⁵ *Le Mythe de Sisyphe*, 1942.

⁴⁶ Le poème « Les lamentations d'Ariane » dans *DD*.

⁴⁷ Interprétation proposée notamment par André Stanguennec (*Le questionnement moral de Nietzsche*, 2005). Cette interprétation est confortée par l'association que fit Nietzsche de ce mythe avec sa propre vie, lorsque lui, le « disciple de Dionysos », soupirait secrètement après Cosima, la femme du « nihiliste » Wagner.

c'est l'esprit qui détruit ce fardeau, brise les idoles ; c'est le nihilisme autodestructeur de Zarathoustra / Nietzsche qui se transmue en affirmation. L'enfant, c'est le Surhumain, ce nouveau-né fondamentalement innocent qui peut

affirmer sa foi en la vie dans la pensée de l'Eternel retour : « innocence et oubli, un renouveau et un jeu, une roue qui roule sur elle-même, un premier mouvement, une sainte affirmation » (Z)...

Conclusion : Nietzsche et le sens de la vie

Philosophie de la nature	Volonté de puissance affirmative				
	Intégration constructive (affirmation)		Intégration destructive (négation / nihilisme)		
Psychologie	Affirmation joyeuse	Affirmation pessimiste	Nihilisme négatif	Nihilisme passif	Nihilisme actif
	Surhumain	Homme tragique	Homme du ressentiment Homme de la mauvaise conscience	Homme du renoncement Dernier homme	
Philosophie	<i>Amor Fati</i>	Héraclite, Sophistes Stoïciens, Lucrèce	Métaphysique (Socrate, Platon) Dialectique (Kant, Hegel) Humanisme	Schopenhauer (Wagner)	Nietzsche
Religion / Mythe	Eternel Retour	Paganisme	Monothéisme biblique	Bouddhisme	
Couple Symbole	Dionysos / Ariane	Dionysos / Apollon	Dionysos / Socrate Dionysos / Crucifié	Dionysos / Bouddha	Dionysos / Zarathoustra

Pour Nietzsche, depuis Socrate et l'origine de la métaphysique, la question du sens de la vie se pose comme si la vie était un problème en soi, une injustice fondamentale, qui nécessiterait une justification extérieure : c'est ainsi qu'« une immense lacune environnait

l'homme, - il ne savait pas se justifier soi-même, s'interpréter, s'affirmer, il souffrait devant le problème du sens de la vie » (GM). Aussi les réponses traditionnelles à la question du sens de la vie reposent-elles sur la fiction d'une transcendance, d'un Dieu, d'une Métaphysique. Mais, à la

lumière de sa méthode généalogique, Nietzsche nous montre que le fait même de se poser cette question et d'éprouver le besoin d'y apporter une réponse fictionnelle est le symptôme d'une volonté déficiente incapable d'accepter la vie telle qu'elle est, de l'homme nihiliste considérant son existence comme « ne valant pas la peine d'être vécue » (*GM*). L'homme affirmatif, le Surhumain, n'a quant à lui pas besoin de se poser une telle question : le sens de sa vie, littéralement, c'est la direction qu'il s'est choisie lui-même, et selon laquelle toute sa volonté est désormais tendue. Donner un sens à sa vie, c'est finalement *faire un choix*, dont le résultat importe peu du moment qu'il engage entièrement notre volonté, sans arrière-pensée, de telle sorte que nous puissions en concevoir l'éternelle répétition à l'identique dans la pensée de l'Eternel retour. Et ce choix est avant tout celui entre l'approbation sans réserve ou le rejet de la vie telle qu'elle est : car comme l'écrira ce disciple existentiel de Nietzsche que sera Albert Camus, « juger que la vie

vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie ».

C'est ainsi que le salut Nietzscheen, son « joyeux message », ne consiste pas à donner une nouvelle réponse consolatrice à cette question existentielle, mais à nous exhorter à cesser tout simplement de nous la poser ! Mais si cette joie dionysiaque peut être libératrice, elle peut aussi être impitoyablement cruelle : car au lieu de nous conforter dans nos consolations imaginaires, Nietzsche nous oblige à faire notre autocritique généalogique, à mesurer notre volonté à l'aune de la sagesse pratique de l'Eternel retour, à nous placer sur l'échelle hiérarchique qui mène de l'homme du renoncement au Surhumain. Telle est la « joyeuse méchanceté » de Nietzsche (*Z*), qui provoque sans doute chez bon nombre de philosophes son rejet scandalisé dans le camp du nihilisme : car justement le Métaphysicien, ce chercheur de sens, n'occupe-t-il pas trop souvent - le bas de son échelle ?

Marc Muller (X 97)⁴⁸

⁴⁸ Marc Muller est associé de NODALIS CONSEIL, société de conseil en matière de développement et gestion d'infrastructures de service public dans les pays émergents et en voie de développement. Il s'intéresse à l'histoire des idées, et en particulier au contexte historique, social et mental de l'origine et de l'évolution des systèmes philosophiques.

D'une réflexion sur la croyance à une réflexion sur le vrai...et sur la vérité

Ce texte vise à sensibiliser aux débats ouverts autour du relativisme et des thèses dites "post-modernes", dont l'impact sociétal peut difficilement être sous-estimé, puisqu'il met en cause toute idée d'absolu comme les règles ou normes héritées de la tradition.

Comment aborder la question de la vérité?

Le choix le plus raisonnable est de ramener tout débat sur la vérité, à une interrogation sur nos représentations du Monde, précisément sur la manière dont nous les construisons, sur les raisons que nous nous donnons de les élaborer, et enfin sur les conditions dans lesquelles nous nous appliquons à leur donner un statut de vérité, ou, pour le moins, un certain niveau de vraisemblance.

La question de la vérité devient alors celle d'une confrontation entre des représentations multiples, complémentaires ou contradictoires, où l'enjeu est de comprendre ce qui nous amène à juger une représentation meilleure qu'une autre, pour reconnaître in fine, sans même lui donner une valeur définitive et absolue, l'une d'entre elles comme supérieure à toutes les autres.

Il ne faut pas pour autant oublier que notre désir de vérité va au bien au-delà de cette

vision pragmatique, et qu'il met en jeu deux attentes, qui complètent et éclairent l'approche précédente:

- celle du souhait d'un accès direct à la réalité des choses en soi, qui dérive il est vrai sur des interrogations ontologiques
- celle d'une avancée vers des valeurs supérieures, qui met en avant un choix personnel profond de privilégier la recherche de sens, et fait de la vérité devient alors une exigence en soi.

Un premier cadrage

1- L'idée de vérité bénéficie d'un statut particulier dans les sociétés humaines, dans leurs cultures comme dans leur histoire. On évoque la vérité sous de nombreux plans, que ce soit pour qualifier la connaissance, pour mettre de l'ordre dans les débats moraux, pour décrire l'expression supérieure d'une foi religieuse, ou pour analyser une activité comme celle de la justice.

La vérité nous apparaît spontanément, parfois comme un absolu en tant que traduction réputée parfaite de la réalité (ayant vocation à s'imposer à toute la communauté humaine), mais aussi comme un idéal, destiné à prendre le pas en dernier ressort sur toute autre considération, et inspiration perçue comme juste de ce que nous devons faire.

Une dernière donnée importante est que nous voyons désormais l'esprit humain fonctionner, non comme une plaque photographique, mais en développant une capacité propre d'appréciation et de jugement, reposant sur des aptitudes totalement innées, sur des acquis culturels (et naturellement sur des capacités de raisonnement). L'acceptation de cette approche dite "constructiviste", qui rend relatif tout le processus de conceptualisation, car dépendant de l'observateur.

2- Au-delà de ces premières impressions, il n'est pas aisé de bien cerner le concept de vérité et sa portée, pour plusieurs raisons

- Il s'applique avec des sens variables à des situations peu homogènes (connaissance, morale, justice, histoire,...).
- Il prend souvent la dimension d'un idéal lointain, qui l'éloigne des réalités concrètes et lui confère une dimension abstraite difficile à bien saisir.
- Il renvoie également à une aspiration dont on peine souvent à bien cerner l'aboutissement.

3- Le terme de vérité garde malgré tout un statut éminent, au point d'être régulièrement présenté comme la finalité ultime de toute réflexion philosophique (et d'être alors régulièrement orthographié avec une majuscule).

L'opposition vive vérité-croyance

4- Il y eu à la fin du 19ème siècle et au début du 20ème, dans la dynamique du développement des sciences, un vif débat d'idées opposant :

- d'un côté le sérieux et la solidité des "vérités" produites par un travail scientifique reposant sur des méthodes expérimentales développées avec rigueur,
- de l'autre les positions défendues au seul nom de la foi religieuse, présentées comme des croyances, jugées d'une contingence insupportable par les intellectuels rationalistes.

De nombreux philosophes se sont ainsi impliqués dans un combat mené au nom de la raison, s'opposant vigoureusement à toutes les formes de croyance pure, rapportées à des vérités "révélées", supportant mal la confrontation avec des thèses établies sur des bases scientifiques.

5- Cette opposition frontale s'est fortement atténuée au fil des années du fait :

- d'une perception différente de la croyance, comprise désormais comme signe de conviction dans l'expression de toutes les formes de jugements, même lors de l'affirmation des résultats scientifiques,
- d'une moindre assurance des scientifiques, à la fois sur le caractère absolu de leurs conclusions et sur l'intelligibilité de leurs modèles (avec en parallèle un recul progressif des thèses scientistes).

Entre vérité "absolue" et vérité relative

6- Les débats autour de la vérité ont pris au cours des 20 à 30 dernières années une autre forme, opposant avec vigueur les tenants

- d'une vérité gardant un caractère absolu, en rapport avec une réalité objective,

- d'une approche dite relativiste mettant l'accent sur la capacité de tout sujet de construire sa vérité propre, en acceptant par la même un pluralisme négateur de toute idée d'absolu.

Ce débat, devenu lui aussi passionné, oppose les penseurs rationalistes (soucieux de défendre l'existence centrale de la Raison, au sens du respect de principes posés depuis Aristote comme fondamentaux de notre réflexion) et des philosophes dits "post-modernes", souvent inspirés par des approches pragmatiques (primauté donnée à l'utile), insistant sur l'autonomie du travail de l'esprit, et considérant que la validité d'une position, que ce soit sur des savoirs ou sur des valeurs, doit toujours se consolider au travers d'un consensus social. Dès que celui-ci est acquis, il ne peut être hiérarchisé vis à vis d'un autre consensus (d'où une équivalence des pratiques culturelles).

7- Si l'on cherche, au delà de ces premiers constats, à mieux appréhender le sens et la portée du concept de vérité, on s'aperçoit rapidement qu'il faut nettement séparer

- ce qui relève du vrai, au sens d'un attribut accordé à un jugement supportant une procédure de vérification,
- une idée de vérité, qui tout en se constituant chaque fois que possible comme intégratrice de vrai, prend la stature d'une représentation plus ambitieuse, qui induit des conséquences plus larges de nature prédictive, ne relevant pas directement d'une procédure simple de validation.

Un relativisme qui se révèle quelque peu encombrant...

8- Voir toute représentation comme relative est en soi un point de vue assez défendable, mais renvoie tout de même à des questions dont il est difficile de faire l'économie:

- Comment passer de la représentation personnelle d'un individu à une représentation intersubjective reconnue au sein d'un groupe social?
- Comment apprécier la valeur relative des représentations produites?
- Faut-il abandonner toute idée d'absolu?

Il faut, pour répondre à ces préoccupations, attacher aux représentations proposées, une "valeur de vérité", (de fait un processus susceptible de créer une relation d'ordre entre les différentes représentations proposées et d'établir leur "niveau de vérité").

Ce classement, dans la mesure où il est possible (il ne l'est pas toujours), s'inscrit dans l'idée d'une convergence des positions ("les vérités") prises par toutes les observateurs intéressés, avec l'idée de dégager une représentation supérieure aux autres. Le processus d'établissement d'une telle valeur de vérité, même assorti d'arguments reposera toujours sur une forme de consensus social, ce qui n'est pas une mince contingence.

9- Lier la reconnaissance d'une thèse au consensus d'un groupe ou d'une communauté, peut étonner ou même choquer. Ce choix donne d'ailleurs la mesure des reproches récurrents adressés au relativisme (pensons à l'absurdité d'un vote sur une proposition de vérité scientifique ou au rejet de toute hiérarchisation des systèmes culturels).

L'idée d'un consensus social reste malgré tout pertinente, quand on se donne la peine d'observer comment les choses se passent, et qu'il s'agit moins au fond de démontrer une vérité définitive, que d'acter la prééminence d'une thèse:

- La valeur de vérité de la mécanique quantique s'est clairement établie historiquement autour d'un consensus, lent et laborieux il est vrai, des grands physiciens du début du 20^{ème} siècle (outre les éléments de vrai qu'elle incorpore).
- les vérités morales, au sens des droits ou des valeurs retenues à un moment donné par une société, apparaissent clairement liées à un consensus collectif, lentement variable dans le temps, avec l'évolution des civilisations humaines,
- Tout jugement d'un tribunal, même s'il s'applique à rester cohérent avec le vrai, reste in fine un acte social, protégé d'ailleurs par des principes fixés par la législation votée.

10- Il faut ainsi admettre qu'aujourd'hui le débat d'idées n'est plus entre la vérité rationnelle et la croyance pure, mais entre le principe d'une vérité absolue (image d'une unicité d'un réel posé comme accessible, référence à des valeurs universelles) et l'acceptation d'un relativisme des représentations, qui se résout au fond à l'acceptation d'un pluralisme relatif des vérités, conséquence directe du pluralisme des observateurs (position développée et amplifiée par le courant post-modernisme).

11- Même si cette pluralité des "vérités" exprimées perturbe les rationalistes que nous sommes, il faut admettre qu'elle traduit plutôt bien de nombreux processus observables, que ce soit dans le champ de la connaissance (en particulier pour les

sciences sociales) dans les domaines des valeurs morales et de l'esthétisme, ou de l'histoire (voir plus loin l'exemple de Galilée).

Une question délicate est celle de la valeur du consensus, dont on peut souhaiter, sans en être sûr, qu'il ne soit pas biaisé de différentes manières. Il serait à l'évidence gênant (et paradoxal) par exemple qu'une assemblée délibérative décide qu'une démonstration mathématique ne peut être retenue, parce qu'elle contredit les croyances ataviques du groupe (et pourtant...?).

A contrario on observe que les "vérités" scientifiques modernes sont désormais comprises et surtout vécues, comme l'expression de l'accord d'une communauté travaillant sur le même sujet (exemple: démonstration du théorème de Fermat) que nous acceptons tel quel, de confiance.

Il reste des questions de fond

12- La réflexion engagée sur la vérité soulève à l'évidence des questions de fond, qui seraient à approfondir :

- pourquoi avons-nous un si fort désir de vérité, au point d'ailleurs de déclarer qu'elle nous est accessible malgré des évidences contraires, et de la retenir comme valeur suprême? Pourquoi sommes-nous enclins dans cet esprit à suivre la vérité affirmée par les autres?
- Quelle place reste-il au "vrai" savoir, si l'on accepte de traiter de la question de la vérité sur un mode relativiste et de s'en remettre jusqu'à un certain point à un acte social (au niveau du groupe) pour établir de la valeur d'une thèse (par exemple la terre est ronde ou la terre est plate...)?

- Comment traiter d'un réel, que l'on ne peut nier, et qui reste pourtant directement inaccessible?
- Comment, et sur quelles bases (lien avec la culture?) établissons nous une hiérarchie des preuves (par exemple en privilégiant l'expérimental à la révélation mythique...).

Quelques remarques finales

a) Galilée

Si on analyse bien les choses, en oubliant nos convictions a priori, il est indiscutable, à la fois (ce qui est bien sûr contradictoire) :

- que le soleil tourne autour de la terre (observation directe journalière),
- que la terre tourne autour du soleil,
- que la terre est immobile (thèse de Husserl).

Pourquoi retenons-nous alors la thèse de Galilée? C'est parce que nous lui accordons une valeur de vérité supérieure...(aisance des calculs, simplification des équations,

vision ouverte de l'univers...) et parce qu'elle induit une réalité plus "acceptable", mais sur ce point les avis peuvent diverger.

b) La vérité scientifique

On définit communément la vérité scientifique comme le produit interprété d'observations ou d'expérimentations conduites avec rigueur et méthode, validées par la communauté des chercheurs concernés.

On ajoute souvent à ce stade la condition proposée par Popper, de réfutabilité, l'idée étant que toute proposition scientifique doit pouvoir être mise en cause par une simple observation non-vraie (dépendance par rapport au vrai).

Mais cette condition est loin d'être légitime, par exemple dans le champ des sciences médicales, où on estime qu'une théorie solide et bien établie peut supporter des mises en contradiction particulières.

On notera que l'arbitrage sera dans ce cas collectif (et donc social).

Claude Maury (X 61)⁴⁹

⁴⁹ Claude Maury est actuellement Délégué Général du CEFI (Comité d'études sur les formations d'ingénieurs) centre de ressources et de réflexion prospective placé auprès des associations d'ingénieurs (IESF), après une carrière totalement dédiée aux questions de formation supérieure (École des Mines de Nancy, École polytechnique, tutelle des Écoles des Mines au Conseil Général des Mines).

Les Sutras, cet étrange mode d'expression doctrinale

Recueil d'énoncés affirmatifs courts, les « sùtras » sont l'un des modes d'expression présents dans l'hindouisme, mais également dans le bouddhisme, dont l'enseignement se fait essentiellement par des « stances ». Est-il étrange que ce soient ces formulations brèves qui sous-tendent ces édifices doctrinaux, au détriment de longs développements théoriques ?

Il peut être éclairant de rapprocher, ou de tenter de rapprocher, ce mode d'expression oriental avec certaines formes du discours occidental, afin d'en mesurer les éventuels cousinages et surtout les différences. On serait tenté de comparer la « sùtra » avec l'aphorisme ou la maxime. Mais la phrase courte, l'énoncé laconique, évoqueront certainement à l'esprit occidental un plus vaste arrière-monde, et un immense concert de résonances.

Les sùtras pourront rappeler à l'esprit occidental la sévérité prescriptive d'un traité de morale. L'Occidental se souviendra des Tables de la Loi, où sont inscrits les Dix Commandements, autrement dit la racine du code moral judéo-chrétien. Il pensera également aux maximes des moralistes français, observateurs infatigables de la nature humaine et des mœurs, tels La Rochefoucauld ou Vauvenargues.

L'art de contenir, en un espace réduit, une vérité chargée d'un sens infini est également l'apanage de l'énoncé scientifique. C'est la fascinante concision de certaines formules qui fonde leur empire, leur magie oserait-on dire : la puissance d'un théorème, l'élégance d'une démonstration, tiennent à leur brièveté, qui révèle l'art de la synthèse, la qualité de contenir l'essentiel. C'est ainsi que des formules telle la célèbre « $E = mc^2$ » peuvent exercer un pouvoir intellectuel, voire spirituel. « Le livre de la nature est écrit en langage mathématique », disait Galilée : c'est cette faculté de condensation extrême, d'une abstraction dont la complexité même engendre paradoxalement la simplicité, qui a suscité l'admiration de générations de scientifiques, à commencer par les Pythagoriciens pour qui géométrie et mystique étaient inséparables.

La phrase courte semble être la marque de l'intelligence, qui, par sa puissance synthétique rassemble des éléments épars en une pensée unique qui les englobe et les met en perspective : « brevity is the soul of wit », écrivait Shakespeare dans Hamlet. Dans un certain contexte, elle peut être la « pointe » satirique, la flèche décochée par un esprit acéré qui entaille, par une brèche malicieuse ou sarcastique, le corpus admis des pensées banales. En tous les cas, elle

doit étonner, surprendre son auditeur. Dans ce cas, la brièveté est le mode d'expression d'un esprit fulgurant et mobile, apte à saisir habilement un paradoxe, un trait représentatif. Elle rejoint parfois, dans sa condensation parfois volontairement excessive, l'art de la caricature. C'est le « mot d'esprit », tant chéri par les courtisans français du XVIIIe siècle.

Enfin dans le domaine littéraire et artistique, il est remarquable que ce soit souvent le « petit fait » qui semble le plus chargé de vérité. On peut ainsi admirer le talent d'un Flaubert à saisir le détail juste, le petit rien qui ouvre, par sa minuscule brèche, un univers d'évocations et de résonances qu'un traité de sociologie ne saurait contenir : le célèbre incipit de Madame Bovary en est un exemple, dans lequel le personnage de Charles Bovary nous est introduit à travers l'anecdote risible d'une casquette encombrante, mais également d'une description précise dans laquelle chaque détail de l'habillement et de la posture est évocateur d'une vérité intérieure du personnage. L'excellence de l'art réside peut-être dans ce souci minutieux du détail inattendu et profond, comme le défendait Marcel Proust à travers la voix de Bergotte, admiratif devant un « petit pan de mur jaune », dans la Vue de Delft de Vermeer.

Peut-être l'esprit occidental se dissipe-t-il dans cette profusion de genres et d'évocations apparemment sans liens entre elles, à moins que celle-ci ne lui offre au contraire une féconde multiplicité de perspectives, prenant exemple sur la variété des « darshana » de la pensée indienne. La pratique de l'aphorisme n'est

d'ailleurs pas étrangère à cette volonté d'atteindre une pensée démultipliée : ainsi, Nietzsche, auteur de nombreux aphorismes dans Par-delà bien et mal notamment, professait-il de multiplier les points de vue et les perspectives à l'approche d'une réalité foisonnante et fugitive, héraclitéenne, insaisissable selon lui par le cadre conceptuel socratique. Ce n'est donc sans doute pas un hasard si la pensée indienne, qui s'exprime à travers les sûtras, fut rapprochée de la pensée présocratique. Un premier constat nous fait remarquer la variété des contextes dans lesquels il est fait usage des sûtras, dans l'hindouisme et le bouddhisme. Nous verrons quels éclairages ces différents points de vue sont susceptibles d'apporter sur les sûtras en tant que mode d'expression doctrinale.

A l'inverse d'un envoûtant mystère que l'on pourrait croire inhérent à l'évocation elliptique, les sûtras nous opposent, en apparence, une aride sècheresse formelle, à l'instar d'un traité de morale comme il a déjà été fait allusion. Ainsi, dans les textes sacrés hindouistes du Vêda, les sûtras constituent la forme sous laquelle sont détaillées les prescriptions liturgiques : y sont par exemple consignés les paroles et les gestes qui rythment le déroulement du rituel. L'enseignement ainsi dispensé dans les Shrauta-sûtras et les Grihya-sûtras semble purement technique : l'interprétation de ces rituels et leur justification métaphysique sont déplacées dans les Brâhmanas et les Âranyakas, ainsi que dans les Upanishads qui en constituent l'extension. Les sûtras se présentent alors comme l'ensemble des préceptes par lesquels le brahmane perpétue le rituel, et ainsi, entretient l'ordre fragile du monde.

Cependant, il y a quelque trahison à détacher ces sūtras du cœur spirituel du Veda que constituent les Samhitās. Les sūtras se joignent en effet à ces hymnes, récités ou chantés. C'est dans le chant que les sūtras acquièrent leur dimension rythmique, dans laquelle elles puisent leur force d'évocation spirituelle. En effet, il est nécessaire de reconsidérer à ce stade la place de la parole dans la conception hindouiste du monde. La parole, dans la pensée brahmanique, est confondue avec l'essence même du monde. On pourrait ainsi rapprocher cette conception du « logos » grec, qui est à la fois « parole » et « ordre cosmique ». Si le Verbe, dans la spiritualité judéo-chrétienne, a une puissance démiurgique (« au commencement était le Verbe », dit l'évangile selon Saint Jean), sa magie habite l'univers brahmanique tout entier. C'est ainsi que le sanskrit ne constitue pas une langue de communication – ce qui, à première vue, pourrait paraître antithétique – mais une voie d'accès à l'essence du monde : tout comme Galilée disait des mathématiques qu'elles sont la langue de l'univers, Panini nous offre-t-il la grammaire sanskrite comme une science qui nous fait accéder à l'éternel. Les sūtras entendent contenir de façon condensée, à l'instar du théorème ou de l'équation en Occident, la magie du monde, qu'elles convoquent par l'incantation.

N'oublions pas, à ce titre, que la poésie, est à l'origine chant. Mallarmé nous rappelait ainsi l'essence musicale de la poésie, par laquelle celle-ci devient une vibration spirituelle qui dépasse les cadres étroits d'un langage au sens strict : « Au contraire

d'une fonction de numéraire facile et représentatif, comme le traite d'abord la foule, le Dire, avant tout rêve et chant, retrouve chez le poète, par nécessité constitutive d'un art consacré aux fictions, sa virtualité. [...] je dis : une fleur ! et, [...] musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets. » Le monde devient âme, rêve et souffle : le glissement que Çankara opérera au VIIe siècle en réunissant le brahman et l'atman, l'essence et l'âme, semble un prolongement naturel de cette idée.

Il serait donc hâtif de qualifier les sūtras de mode d'expression purement prescriptif, quoique son caractère essentiellement affirmatif semble s'y prêter. Les sūtras du Vēda se nourrissent ainsi de psaumes, qui leur confèrent une authentique dimension spirituelle.

Mais depuis que Descartes institua le doute comme méthode systématique d'accès à la connaissance véritable, le ton affirmatif des sūtras peut paraître étrangement péremptoire pour recéler un véritable contenu philosophique. Certes, les livres du Nyāya nous fournissent un exemple d'articulation entre ce mode d'expression et un raisonnement dialectique. Il est à noter cependant que la résolution de cette contradiction passe par les Nyāya-bhāṣya, indissociables des Nyāya-sūtras, et qui fournissent un commentaire indispensable à l'intelligibilité complète du raisonnement dialectique.

Doit-on inférer de cette constatation une faiblesse essentielle des sūtras en tant que mode d'expression philosophique ?

En vérité, le bouddhisme constitue le cadre philosophique naturel des sūtras, au sein duquel celles-ci se déploient comme le seul mode d'expression capable d'unir la forme au fond.

Peut-on comparer ici certaines stances bouddhiques aux maximes des moralistes français ? Quoique la démarche qui anime les uns et les autres soit fort différente, il est surprenant d'observer de part et d'autre un identique constat de l'impermanence (*l'anitrya*) des passions humaines, ainsi que le choix d'une formulation laconique. Ainsi, La Rochefoucauld écrivait-il dans ses Maximes :

« *La durée de nos passions ne dépend pas plus de nous que la durée de notre vie.* »

« *Il y a dans le cœur humain une génération perpétuelle de passions, en sorte que la ruine de l'une est presque toujours l'établissement d'une autre.* »

Certes, La Rochefoucauld n'osa point en inférer l'absence du Soi (*l'anâtman*) – ou plutôt l'inexistence d'une âme éternelle, pour reformuler le problème dans les termes de son temps. Toutefois, n'y a-t-il pas quelque point commun entre la « génération perpétuelle de passions » qu'observe La Rochefoucauld, et la chaîne infinie des « réincarnations » (qui, pour le Bouddhiste, ne se réfèrent point à la métempsychose – qui présupposerait une âme éternelle – mais au glissement perpétuel vers de nouvelles visions du monde, toutes transitoires car illusoire) ? Et quelle meilleure forme, pour exprimer la fluidité protéiforme des « êtres », que l'énoncé bref et sans pesanteur des sūtras ou des maximes ?

Au-delà de cette simple constatation commune, il est à noter que le choix similaire de formulation sert également un objectif commun : celui de susciter un bouleversement chez le lecteur ou l'auditeur. Comme nous l'avons vu, la formulation brève a généralement pour visée, dans la rhétorique occidentale, de frapper les esprits. Ainsi peut-on avancer que la forme des sūtras touche tout particulièrement à son but dans le cadre de la *pédagogie* bouddhique. Le bouddhisme constitue une authentique *doctrine*, au sens étymologique du mot : cette philosophie n'a point pour vocation de constituer un corpus idéologique, mais un *enseignement* (rappelons que *docere* signifie en latin « enseigner »). Plus précisément, cet enseignement vise le *salut*, davantage que la connaissance, et indépendamment de cette dernière - point de gnose bouddhique. En effet, la seule connaissance du monde requise est celle de la vacuité des représentations conceptuelles, et en particulier, de leur captieuse impression de permanence. L'horizon de l'enseignement bouddhique est « l'éveil » de l'élève, c'est-à-dire sa prise de conscience, vécue comme un bouleversement intérieur, et auquel il aboutit par son propre cheminement, simplement guidé par l'enseignement du maître. Les sūtras, par leur brièveté parfois énigmatique, constituent l'un des aiguillons vers l'éveil, au même titre, par exemple, que le *koan* du bouddhisme zen.

Néanmoins, les sūtras n'ont pas qu'une simple vertu pédagogique. Elles expriment, par leur forme, une profonde originalité de la pensée bouddhique. Si nous avons jusqu'à présent insisté sur la manière dont

les catégories occidentales pouvaient ouvrir des voies d'interprétation pour accéder à cette forme d'expression extrême-orientale, nous sommes ici contraints de renoncer au cadre *a priori* qui est le nôtre et même, autant que cela nous est possible, de l'inverser.

La condensation du sens constitue le fil rouge de l'approche occidentale vis-à-vis de l'aphorisme et de ses variantes, comme nous l'avons évoqué plus tôt. La force de l'aphorisme, pour l'Occidental, réside dans sa faculté à contenir le plus de sens et le plus de poids possible à l'intérieur de son espace d'expression réduit. L'Occidental recherche une certaine plénitude conceptuelle. C'est ainsi, par exemple, que la casquette de Charles Bovary se gorgera de sens : il y a une disproportion absolue entre la chose et sa signification. L'Occidental recherche par le langage l'ouverture d'une brèche, permettant son déploiement dans un arrière-monde de résonances symboliques, l'apparition d'une nouvelle dimension d'espace-temps, celle d'une profondeur au-delà du réel.

A l'inverse, que nous dira un haïku ?

« La solitude

Le froid du printemps

Rien d'autre. »

(Uemura Sengyo)

Comme l'écrit Roland Barthes, dans L'Empire des signes : « il y a un moment où le langage cesse (moment obtenu à grand renfort d'exercices), et c'est cette coupure sans écho qui institue à la fois la vérité du Zen et la forme, brève et vide, du haïku. » L'enseignement bouddhique vise à ramener le réel à sa stricte surface mat. Il

nous met en garde contre l'illusion (la *maya*) du langage, qui, par le biais de la conceptualisation, nous fait croire à la réalité d'essences pérennes : l'impermanence du réel, selon les Bouddhistes, est la négation absolue du « monde des Idées » platonicien. Ainsi le Bouddha est-il le « sakhya muni », c'est-à-dire le muet : parler, c'est poser un cadre conceptuel sur une réalité irréductiblement étrangère au concept – à ce que Kant appelait les « formes a priori de l'esprit ». En Occident aussi, le langage se heurte à la difficulté de tout dire, de tout saisir dans les griffes du concept (« der Begriff », en allemand, rappelle la volonté de saisie, voire d'accaparement par l'intellect, qui accompagne toute conceptualisation), et un poète tel Rimbaud l'éprouva dans son art : « J'écrivais des silences, des nuits, je notais l'inexprimable. Je fixais des vertiges. » Toutefois, « la vraie vie est *absente* », conclut-il. Le haïku, quant à lui, comme le souligne Roland Barthes, dit : « Tel ! ». Le bouddhisme entend nous ramener à une totale *présence* au monde. Les stances, par leur expression elliptique, opèrent ainsi cette clôture du langage qui est la raison même du bouddhisme : il serait contraire à cette doctrine de s'exprimer par le détour de longs développements théoriques, plus encore de métaphores !

De plus, le caractère impersonnel de la stance épouse encore la pensée bouddhique. Quoique l'enseignement bouddhique s'intéresse au salut de son élève, et respecte donc la singularité de son cheminement spirituel, son horizon n'en est pas moins la dissolution du Soi, son évanouissement en tant que concept. Le discours bouddhique possède cette étrange particularité de se nier ainsi lui-même à

terme. Le haïku, mode d'expression poétique émanant du bouddhisme zen, est également marqué par ce retrait de l'individu : il est une énonciation sans sujet. La singularité est certes le lieu où le sens se déploie, et où les résonances sémantiques se tissent, mais c'est également celui où le sens s'abîme et s'éteint dans l'inaptitude à dire ce qui, en

définitive, échappe au concept. Le bouddhisme est un radeau qu'on emprunte et qu'on abandonne, un écho qui résonne puis s'évanouit, comme dans ce haïku de Bashô :

« La vieille mare :
Une grenouille saute dedans :
Oh ! le bruit de l'eau. »

Alexia Giulieri-Ciaudo (X 11)⁵⁰

⁵⁰ Alexia Giulieri-Ciaudo est élève à l'Ecole polytechnique. Cet article a été rédigé à l'occasion du séminaire de « Philosophies de l'Extrême-Orient », à l'Ecole polytechnique.