Philologie & esprit historien

Marc de Launay

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/430>

DOI : 10.4000/cps.430

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2016

Pagination : 37-53

ISBN : 978-2-86820-947-4

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Marc de Launay, « Philologie & esprit historien », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 40 | 2016, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 09 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/430> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.430>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Philologie & esprit historien

Marc de Launay

Si l'on veut porter un jugement sur l'activité professionnelle de Nietzsche lorsqu'il fut philologue, il est désormais possible de faire deux constats qui prêtent peu à discussion. Le premier ne fait qu'entériner des affirmations bien connues du jeune Nietzsche lui-même qui, à maintes reprises et sous diverses formulations, déclare la philosophie indispensable non seulement aux résultats de la recherche philologique, mais aussi à sa pratique : dans une lettre à son ami Gersdorf du 6 avril 1867, il écrit que « toute activité philologique doit être incluse dans une vision du monde philosophique et encadrée par elle ». Quatre ans plus tard, lorsqu'il rédige un cours qui se veut être une *Encyclopédie de la philologie classique* et qui prend effectivement l'allure d'un long article de dictionnaire ou d'un précis didactique, Nietzsche insiste :

« il faut que le philologue classique s'appuie constamment et fermement sur la philosophie afin que sa revendication en faveur du classicisme de l'Antiquité face au monde moderne n'ait pas l'air d'une prétention ridicule »¹.

Mais ses appréciations de la philologie elle-même sont par ailleurs ambiguës : « je m'imaginais que la philologie est à bout ou régresse, car l'enthousiasme esthétique pour l'Antiquité a cédé à une appréhension historienne »², mais quelques années plus tard, en mars 1875, lorsque Nietzsche jette quelques notes en vue d'une *Inactuelle* consacrée à la philologie, le verdict est contraire : « On croit que la philologie est à son terme – et moi je crois qu'elle n'a pas encore commencé »³. Si

1 *Encyclopaedie der klassischen Philologie*, KGW II/3, p. 370.

2 Liasse P I 13, 26, automne 1868-printemps 1869, Beck, V, p. 268.

3 *Fragments posthumes*, mars 1875, 3[70].

sa lettre à Rohde, le 20 novembre 1868, préfigure les anathèmes du *Zarathoustra* sur les «spécialistes du cerveau de la sangsue»: «je revois l'engeance grouillante de nos philologues, [...] leur travail de taupes, [je les vois] se réjouir du vermisseau qu'ils ont conquis et rester indifférents aux problèmes les plus pressants de la vie», on sait très bien que Nietzsche dénoncera à plusieurs reprises⁴ le «manque de philologie» des philosophes, ces «demi-prêtres»⁵ et la bêtise de «tous ces saints épileptiques et visionnaires qui ne possédaient pas un millième de cette probité dans l'autocritique avec laquelle un philologue, aujourd'hui, lit un texte et examine la vérité d'un événement»⁶. De quoi s'agit-il alors? De la philologie *stricto sensu*? C'est-à-dire de la discipline universitaire telle qu'elle était effectivement pratiquée depuis au moins la fondation de l'université de Berlin? Ce n'est pas lorsqu'il exerçait cette profession et en livrait de laborieux résultats que Nietzsche parle avec aisance et mordant de la philologie *lato sensu*, mais bien plus tard, comme en témoigne très clairement *Par-delà bien et mal*, § 22: «Qu'on le pardonne au vieux philologue que je suis et qui ne peut renoncer au malin plaisir de mettre le doigt sur les mauvaises interprétations», et Nietzsche fustige alors les physiciens, tenants d'une mauvaise «philologie», terme qu'il prend soin d'entourer de guillemets pour mieux faire comprendre en quel sens désormais il l'emploie: il s'agit d'interpréter les phénomènes, mais en fonction d'une herméneutique dont les méthodes sont susceptibles d'être examinées à l'aune de celles qui sont employées dans d'autres disciplines, nonobstant les différences d'objet. Ce que dans le cours de 1871 sur la philologie classique Nietzsche avait distingué – l'herméneutique et la critique, la première dévolue à l'interprétation des textes essentiellement, la seconde à l'appréciation des résultats selon un jugement embrassant l'histoire universelle de la culture –, se fondent désormais en une attitude polémique et imprécatrice où la critique est la pointe de la généalogie comprise comme étiologie des symptômes de tel ou tel développement historique; autrement dit, cette philologie-là porte des jugements de valeur sur des phénomènes qui ne sont plus seulement des textes, et sont même, principalement, autre chose que des textes.

4 *Par-delà bien et mal*, § 47 ; *L'Antéchrist*, § 52.

5 *Fragments posthumes*, printemps 1888, 15[71].

6 *Fragments posthumes*, printemps 1888, 14[57].

Le second constat touche aux activités professionnelles de Nietzsche, ses travaux proprement philologiques. Le bilan sévère, mais nuancé que dresse Francesco Fronterotta en conclusion de l'introduction à l'édition qu'avec Paolo D'Iorio il donne des textes de Nietzsche sur les philosophes préplatoniciens⁷ est tout à fait juste. D'une part, Nietzsche n'a pas laissé de traces notables dans l'histoire de la discipline ni d'édition qui fasse date ; ses travaux sur les sources de Diogène Laërce appartiennent à une veine de recherches assez répandues à l'époque, et il s'agit d'explorations bien menées plutôt que de découvertes réelles. De même Nietzsche n'a pas marqué les débats sur Homère par des conjectures audacieuses ou novatrices ni par aucune interprétation raisonnée et systématique de l'*Iliade*, par exemple. Mais, écrit F. Fronterotta, « si nous déplaçons notre attention sur les *Leçons sur les philosophes préplatoniciens* et sur *Les Diadochaï des philosophes* [...], la perspective change radicalement et il faut reconnaître à Nietzsche le mérite de certaines hypothèses fondamentales et novatrices »⁸. L'essentiel de l'apport nietzschéen concerne donc la critique de cette historiographie qui prétendait établir des relations de maître à disciple, au lieu qu'il propose de voir dans la constellation de ces penseurs « des figures indépendantes qui n'entretiennent pas entre elles des rapports personnels ou d'école, mais qui, tout au plus, reprennent chacune des éléments de la doctrine philosophique des prédécesseurs »⁹. Comme on le sait, l'originalité véritable de Nietzsche commence lorsqu'il prend ses distances avec le type de travaux qu'effectuaient ses collègues, qu'il privilégie le philosophe, et qu'il rédige *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, dans la perspective délibérément provocatrice où il s'agit de « faire le portrait d'un homme en trois anecdotes »¹⁰, donc dans le but de faire apparaître le « grand homme » – perspective critiquée pourtant et à peu près en même temps par le premier mouvement de la deuxième *Considération inactuelle*, sous l'expression d'histoire monumentale.

7 *Les philosophes préplatoniciens*, p. 71 sq.

8 Il faudrait aussi porter à son compte le travail sur le rôle du chœur dans la tragédie, encore que Nietzsche s'inspire finalement beaucoup de ce que Schiller a fait, en 1803, dans le même sens en cherchant lui aussi à faire entendre un écho du chœur grec dans *La fiancée de Messine*.

9 *Les philosophes préplatoniciens*, p. 72.

10 *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KGW III/2, p. 296 sq.

On remarquera aussi, tout au long des notes et des pages que Nietzsche consacre à Démocrite, que, si Nietzsche le loue pour avoir « pour la première fois dépassé la vision anthropomorphique du monde propre au mythe », il en fait résolument un matérialiste¹¹, et s'il va même jusqu'à avouer que « la théorie de Lucrèce et de ses prédécesseurs, Épicure, Leucippe et Démocrite [a] beaucoup de ressemblance avec la mienne », Nietzsche a déjà opté l'année suivante – bien qu'il continue à donner ce cours (prononcé d'abord en 1872, et, par la suite, en 1875 et en 1876) – pour une tout autre conception de l'atome¹² : il adopte, en effet, les thèses de Boscovich auquel il restera fidèle pour avoir « aboli la superstition de la matière »¹³. Deux fragments posthumes de l'été-automne 1884 le confirment : « pas de matière (Boscovich) / pas de volonté / pas de chose en soi / pas de finalité » (26[302]), et, plus nettement : « je ne crois pas à la “matière” » (26[432]), fragments qui sont à la base de l'aphorisme 12 de *Par-delà bien et mal* – vibrant hommage à Boscovich qui « nous a appris à abjurer notre croyance dans l'ultime réalité terrestre demeurée “immobile”, notre croyance aux “corps”, à la “matière”, à ce reste de terre, cette particularité infime l'atome » ; il fait partie de ces « esprits plus rigoureux qui nous ont enfin appris à nous passer de ce reliquat de matière »¹⁴.

Force est donc, à partir de ces deux constats, d'admettre que le sens du terme « philologie » prend une extension tout à fait particulière, et que l'intervention de la critique philosophique devient très vite et très tôt prédominante, traitant les matériaux philologiques comme des éléments destinés à d'autres fins que la seule connaissance érudite de l'Antiquité. À cet égard, l'aphorisme 83 du *Gai Savoir* qui traite de la traduction, l'un des aspects indispensables du travail philologique et herméneutique, dénonce clairement l'esprit historien dans des termes qui surenchérisent par rapport au verdict de la deuxième *Considération inactuelle*, en faisant de la manière dont on traduit un critère du « degré d'esprit historien que possède une époque », et il apparaît alors sans ambiguïté que la nôtre, pervertie par ses scrupules philologiques, est précisément en cela

11 *Les philosophes préplatoniciens*, p. 220. Pour un exposé de ce débat depuis Hegel, cf. H. WISMANN, *Les avatars du vide*.

12 *Fragments posthumes*, printemps 1873, 26[12] sur les « atomes de temps ».

13 *Fragments posthumes*, automne 1881, 15[21].

14 *Par-delà bien et mal*, § 17.

décadente puisqu'elle est incapable de s'approprier sans ambages les textes du passé – « En effet, autrefois c'était conquérir que de traduire », en toute bonne conscience, c'est-à-dire en effaçant le nom de l'auteur...

L'esprit philologique, *sive* l'esprit historien, est devenu ainsi symptôme d'une conception sous-jacente de l'histoire qui n'est plus celle décrite ou espérée dans la deuxième *Considération inactuelle* – entre-temps, l'intuition de la « volonté de puissance » devient le tournant décisif, en 1880, au terme d'une évolution dont la première grande étape est le premier aphorisme d'*Humain, trop humain* où Nietzsche substitue ce qu'il appelle la « critique historique » à l'histoire critique (et, surtout, le devoir-être à l'être¹⁵). Mais, tout aussitôt, cette critique historique adopte une désignation nouvelle, sous l'influence notable de Paul Rée : elle se nomme « psychologie »¹⁶, puis « psychologie des profondeurs »¹⁷ et « physiologie »¹⁸ ou « sémiotique » du corps¹⁹, bien que cette dernière ait été esquissée très tôt par Nietzsche, dès l'automne ou l'hiver 1870 :

« Toute extension de notre connaissance surgit du processus qui rend conscient ce qui est inconscient. Mais la question se pose de savoir de quelle sémiotique nous disposons pour ce faire »²⁰.

Si donc la « philosophie » prend le pas sur la « philologie », la tradition philosophique fait apparaître d'abord ce qui fait défaut aux philosophes et non ce qui rendrait la philologie indigente : « Qu'est-ce qui a manqué aux philosophes ? a) de l'esprit historien / b) une connaissance de la physiologie »²¹. Car « rien de bon ne s'est développé à partir de l'autoréflexion de l'esprit. C'est seulement lorsqu'on cherche à s'instruire sur tous les processus de l'esprit en suivant le fil conducteur du corps, par ex. sur la mémoire, qu'on commence à avancer »²². Et, bien entendu, le « corps » ne relève pas d'une approche mécaniste qui ne pense qu'en termes de quantité alors que la force réside dans la qualité, et que c'est cette dernière qui doit faire l'objet d'une « physiologie de la

15 *Humain, trop humain*, §§ 30-34.

16 *Humain, trop humain*, § 35.

17 *Par-delà bien et mal*, § 24.

18 *Humain, trop humain*, § 10.

19 *Par-delà bien et mal*, § 187.

20 *Fragments posthumes*, septembre 1870-janvier 1871, 5[89].

21 *Fragments posthumes*, été-automne 1884, 26[100].

22 *Fragments posthumes*, été-automne 1884, 26[374].

puissance»²³, ce que répète l’aphorisme 19 de *Par-delà bien et mal* de manière plus ésotérique : « notre corps n’est pas autre chose qu’un édifice d’âmes multiples ».

La philologie au sens métaphorique que Nietzsche lui donne lorsqu’il en dénonce le manque chez les philosophes va néanmoins conserver au moins une « qualité » ou une « vertu » traditionnellement associée à la déontologie des herméneutes.

À l’aphorisme 227 de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche évoque une vertu dont il serait à supposer que les esprits libres « ne puissent s’affranchir » – la probité : *die Redlichkeit*. Dans le chapitre d’*Ecce homo* consacré à *Par-delà bien et mal*, Nietzsche souligne à quel point ce dernier ouvrage « dit la même chose que Zarathoustra, mais différemment » ; mais *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, chap. 3 (« Les tenants de l’arrière-monde »), ne fait qu’ajouter à notre perplexité en parlant de la *Redlichkeit* : « Il y a toujours eu foule morbide parmi ceux qui poursuivent de leur haine furieuse [...] la plus récente des vertus qui s’appelle probité ». *Zarathoustra*, IV, chap. 13 (« Les hommes supérieurs »), surenchérit : « Rien n’est aujourd’hui à mes yeux plus précieux et plus rare que la probité ».

Quelle est donc cette vertu dionysiaque²⁴, cette vertu à laquelle se soumet jusqu’à la liberté des esprits libres ? Pourquoi est-elle la plus récente des vertus ?

On peut conjecturer que l’opposition entre « probité excessive » ou « probité débordante » et la probité comme hypocrisie morale, entre la vertu des esprits libres et la vertu inscrite dans une panoplie morale trompeuse, entre la vertu la plus récente et la vertu traditionnelle n’est pas livrée par hasard au lecteur attentif. La première occurrence du terme se trouve dans un fragment posthume de 1875 (5[45], printemps-été), écrit dans le contexte de la rédaction d’une cinquième (ou quatrième selon l’ordre chronologique de l’intention) *Inactuelle* sur la philologie ; le sens de « probité » est alors celui, traditionnel, de l’honnêteté scrupuleuse qui est censée aller de pair avec l’acribie du philologue. Ce n’est que cinq ans plus tard, à l’automne 1880, que Nietzsche utilise de nouveau cette notion, mais, cette fois, dans un contexte très différent. Le carnet NV 4 fait partie des matériaux qui seront utilisés pour la rédaction d’*Aurore*, ainsi que pour les premiers livres du *Gai savoir*. Dans cet ensemble de

23 *Fragments posthumes*, automne 1885-automne 1886, 2[76].

24 *Par-delà bien et mal*, § 295.

fragments, on trouve également un premier aboutissement des réflexions sur le « sentiment de puissance »²⁵. Or le contexte où se développent ces réflexions sur le sentiment de puissance est aussi celui où Nietzsche fait état de sa théorie des instincts : « Notre savoir est la forme la plus affaiblie de notre vie instinctive ; d'où son impuissance contre les instincts vigoureux »²⁶.

C'est dans ce contexte qu'on découvre la deuxième occurrence du terme de *Redlichkeit*, au fragment 6[65] :

« La probité, par ex., serait en quelque sorte curiosité, fierté, désir de domination, douceur, grandeur d'âme, bravoure, touchant des choses qui, pour la plupart des gens, demeurent parfaitement froides et abstraites... ».

Il est presque immédiatement suivi d'un autre fragment, 6[67], qu'on peut lire comme un programme :

« Ma tâche : sublimer tous les instincts de telle sorte que la perception des éléments étrangers aille très loin tout en s'accompagnant de jouissance : sublimer si fortement l'instinct de probité envers soi-même, de justice envers les choses, que la *joie* qu'il procure l'emporte en valeur sur les autres genres de plaisirs et que ceux-ci lui soient sacrifiés s'il le faut, en totalité ou en partie... ».

Deux autres fragments, 6[127] et 6[130], précisent la configuration dessinée par cette théorie des instincts : l'intellect est un espace au sein duquel se déroule une lutte entre instincts ; ce combat, c'est ce que nous appelons « moi », et la probité est définie comme étant elle-même un instinct. D'autre part, puisque l'intellect n'est que « l'instrument de nos instincts », il ne saurait être véritablement « libre ». Il se forme et s'affine au cours de cette lutte des instincts et grâce à elle – ce n'est donc pas l'intellect qui pourrait assumer la fonction de stabilisation de la critique, fonction qui nous offrirait un point fixe d'observation du combat des pulsions, et, partant, de la formuler abstraitement comme telle. Comment est-il simplement possible, si nous sommes les jouets de ce *polemos* perpétuel, de parvenir à en avoir une conscience stable ?

25 *Fragments posthumes*, automne 1880, 6[61] ; l'expression *Wille nach Macht* – « volonté aspirant à la puissance » – à laquelle se substituera la forme définitive de *Wille zur Macht*, « volonté de puissance », se rencontre pour la première fois au fragment 6[130] du même cahier.

26 *Fragments posthumes*, automne 1880, 6[64] ; cf. aussi 6[63].

« Dans nos plus grands moments de justice et de probité, il y a volonté aspirant à la puissance, visant l'infailibilité de notre personne : [...] nous ne voulons pas être dupes, pas même de *nos instincts* ! Mais qu'est-ce donc qui ne le *veut* pas ? Un instinct, assurément. » La probité est donc cet instinct – témoignant d'une volonté de puissance – grâce auquel un retour critique sur la lutte des pulsions devient possible. L'instinct de probité a pour origine la peur, celle d'être trompé ; il obéit donc à la même formation que tout instinct, à savoir être résultante provisoire d'un conflit entre pulsions opposées ou concurrentes.

Au regard de Nietzsche, nous sommes, du point de vue de l'histoire, dans ce qu'il appelle un « interrègne moral », entre la critique des préjugés moraux et la législation future des philosophes de l'avenir : « Nous vivons ainsi une existence préliminaire ou retardataire selon nos goûts et nos dons [...]. Nous sommes des expériences... »²⁷. Et c'est parce que nous sommes ainsi tournés vers ce que sera la configuration des pulsions une fois achevée la critique de la morale et, surtout, de la morale chrétienne, que Nietzsche peut parler d'une « vertu en devenir » à propos de la probité :

« Remarquons bien que la probité ne fait partie ni des vertus socratiques ni des vertus chrétiennes : c'est l'une des plus récentes vertus, encore peu mûre, encore souvent confondue et méconnue, encore à peine consciente d'elle-même – une chose en devenir que nous pourrions encourager ou entraver, selon notre sentiment »²⁸.

À l'aphorisme 482, « Choisir ses fréquentations », Nietzsche associe la « passion de probité » à celle de la connaissance telles qu'elles se rencontrent chez « ceux que nous appellerions philosophes » – le philologue s'efface, léguant une métaphore de sa pratique.

Les « esprits libres », c'est-à-dire « les philosophes de l'avenir », sont à venir précisément parce qu'ils ne peuvent s'affranchir de la probité qui est elle-même « vertu en devenir » puisqu'elle est « *passio nova* » (le carnet N V 4 s'achève sur trois fragments, 6[457], 6[459], 6[461], où Nietzsche projette même d'écrire une « histoire de la probité »). La probité est grosse de la promesse d'un affranchissement des préjugés moraux, et plus encore de ce qui est à l'œuvre dans ces préjugés, l'« ombre de Dieu » dont les effets sont dénoncés au livre III du *Gai savoir* (§§ 108,

27 *Aurore*, § 453.

28 *Aurore*, § 456.

109, 125): «Quand toutes les ombres de Dieu cesseront-elles de nous obscurcir? Quand aurons-nous totalement dédivinisé la nature? Quand nous sera-t-il permis de nous naturaliser [...]?»²⁹. (Le fragment 11[211], printemps-automne 1881, avait dit de manière plus nette: «Ma tâche: déshumaniser la nature, puis naturaliser l'homme, après qu'il aura acquis une conception pure de la "nature"».) Les termes de cette question sont soigneusement choisis par Nietzsche pour faire écho à la dernière des trois questions posées par Kant à la fin de la *Critique de la Raison pure*: «Que nous est-il permis d'espérer?». La synthèse individuelle de l'opposition entre nécessité et liberté ne saurait plus être envisagée dans la perspective du royaume des fins, pas plus que ne saurait être maintenue l'opposition entre deux genres de causalité (causalité par nécessité et causalité par liberté): Nietzsche entend «naturaliser l'homme», et la réalisation de cette tâche ne peut pas s'appuyer sur une liberté qui demeurerait pour nous un «mystère». Il faut que «de nouveaux êtres se forment»³⁰, ce qui n'est possible que dans la mesure où l'homme est une espèce dont les caractéristiques n'ont pas encore été arrêtées³¹; et cette nouveauté a pour facteur la probité:

«Ce qu'il y a de nouveau: la probité nie *l'homme*, elle ne veut d'aucune pratique morale universelle, elle nie les buts communs. L'humanité est une masse de puissance pour l'exploitation et l'orientation de laquelle les individus sont en concurrence...»³².

Nous savons par ailleurs que «volonté de puissance» est une expression d'ordre exotérique qui désigne le régime des instincts ou des pulsions: «Exotérique – tout est volonté contre volonté/Ésotérique – il n'y a aucune volonté»³³. Il n'est donc pas surprenant que la probité soit désignée comme une «vertu» alors qu'elle est une passion, donc un instinct. Mais cet instinct a un statut tout de même exceptionnel dans la mesure où il peut se diriger contre lui-même: «probité à l'égard de la passion, même à l'égard de la probité»³⁴. Comme il s'agit d'un instinct, il ne saurait déboucher sur autre chose, dans l'ordre de la connaissance,

29 *Le gai savoir*, § 109.

30 *Fragments posthumes*, printemps-automne 1881, 11[65].

31 *Par-delà bien et mal*, § 62.

32 *Fragments posthumes*, printemps-automne 1881, 11[63].

33 *Fragments posthumes*, 1886-automne 1887, 5[9].

34 *Fragments posthumes*, juillet-août 1882, 1[42].

qu'une interprétation³⁵. Ce qui n'empêche nullement d'affirmer une « thèse »³⁶ sans qu'elle repose sur un fondement métaphysique, sur ce qui aurait alors été dégagé comme un « étant suprême ». Il est nécessaire, malgré tout, que Nietzsche parvienne à une sorte de point archimédien d'où il puisse proposer une « interprétation » de la lutte des instincts, c'est-à-dire qu'il parvienne à pouvoir être « plus indépendant de l'inspiration des instincts »³⁷. Or seule la probité résulte véritablement « d'un travail intellectuel, surtout lorsque deux instincts opposés mettent l'intellect en mouvement »³⁸. La mémoire a pour condition la possibilité qu'un instinct se retourne contre le jeu des pulsions et offre alors la possibilité de comparer les diverses représentations suscitées par une affection nouvelle déclenchée par une chose ou une personne. La probité est ce qui nous permet « d'accorder concurremment à chaque représentation la valeur qui lui revient », faute de quoi nous risquerions de « nous laisser entraîner trop loin par notre haine... »³⁹. C'est le statut particulier de cette *passio nova* qui explique pourquoi les esprits libres ne sauraient s'affranchir de la probité ; car cette « vertu » pourrait « en venir à se lasser [...] et si elle réclame l'existence confortable et douillette d'un vice aimable, restons *durs*... » ; il faut en effet éviter que cette vertu ne devienne « notre vanité, notre parure, notre parade, notre limite, notre sottise »⁴⁰. La dureté dont les esprits libres doivent faire preuve à l'égard de la vertu dont ils dépendent n'a d'autre caution que ce fait : la vertu dont il s'agit est une passion qui d'abord s'exerce à l'égard d'elle-même – non qu'elle puisse infailliblement éviter le pire, puisque « toute vertu tend à la sottise, toute sottise à la vertu », mais elle peut correctement s'exercer chez ceux qui ont compris...

« qu'il faut retrouver sous les flatteuses couleurs du camouflage le texte primitif, le texte effrayant de l'homme naturel. Replonger l'homme dans la nature ; faire justice des nombreuses interprétations vaniteuses, aberrantes et sentimentales qu'on a griffonnées sur cet éternel texte primitif de l'homme naturel »⁴¹.

35 *Par-delà bien et mal*, § 22, *in fine*.

36 *Par-delà bien et mal*, § 36.

37 *Fragments posthumes*, juillet-août 1882, 1[42].

38 *Ibidem*.

39 *Ibidem*.

40 *Par-delà bien et mal*, § 227.

41 *Par-delà bien et mal*, § 230.

En effet, jamais une passion – un instinct, une pulsion – ne reste strictement identique à soi (« L'esprit c'est la vie qui tranche dans la vie même »⁴²) : elle peut croître en intensité, s'affiner, se sublimer davantage, mais aussi ne pas être cultivée, décroître, etc. C'est pourquoi l'éducation – le dressage – la formation et la culture d'une passion sont autant de tâches qui incombent aux esprits libres dont Nietzsche rappelle que les quatre « vertus »⁴³ – qui ont toutes quelque chose en commun avec la probité – sont la lucidité, la perspicacité, l'empathie et la solitude (cette dernière permet d'éviter la pente de toute « communauté » qui est de « rendre commun » et donc indistinct, c'est-à-dire privé de distinction au sens de la *Vornehmheit*, l'ennemie de ce qu'il appelle « misarchisme »⁴⁴).

Durant la rédaction du *Zarathoustra*, de 1883 à 1885, Nietzsche va s'efforcer de faire entendre « la voix du corps sain » puisque « c'est une voix plus probe », et suivre donc le « fil conducteur du corps ». On comprend que ce travail avait pour condition préalable une réflexion sur la nature des passions pour mettre au jour – selon une autre version de l'activité « philologique », mais bien dans un « texte », préalablement établi par le philosophe-physiologue comme « texte primitif » – une singularité qui permettait son interprétation et tout à la fois lui donnait sens sans la rendre aucunement pérenne, ce qui eût été alors succomber à l'un des « préjugés propres aux philosophes ». On comprend aussi le choix du terme emprunté au vocabulaire de la philologie : s'il s'agit de correctement déchiffrer le « texte primitif », c'est-à-dire la seule forme sous laquelle quelque chose comme la réalité supposée de la nature se présente à nous, s'il s'agit donc de correctement interpréter un texte, la probité est bien la vertu requise ; à ceci près que cette vertu est, comme on l'a dit, une passion, un instinct qui participe à la fois de ce qui se manifeste comme « texte effrayant » et de sa possible interprétation dans la perspective, passionnelle encore, mais sublimée, de la conversion imminente des valeurs appelée par Nietzsche. La probité devient même la condition de possibilité d'une conversion spéciale des valeurs : celle dont Nietzsche se veut le promoteur, car si la probité est une vertu récente, cela implique qu'elle n'ait pas été à l'œuvre dans les précédentes conversions, autrement dit, que Nietzsche peut, grâce à elle, se targuer

42 *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, chap. 4.

43 *Par-delà bien et mal*, § 284.

44 *La généalogie de la morale*, II, § 12.

de casser l'histoire en deux sans porter atteinte à sa conception d'un éternel retour.

Or il existe également une autre voie d'exploration de la position adoptée par Nietzsche à l'égard de la philologie, cette fois sous l'angle de la formation de ce qui va s'appeler herméneutique et qui entre immédiatement en rapport, non seulement avec la conception du langage, mais aussi avec celle de la philosophie de la culture ou de la théorie de l'histoire.

Parmi les philologues contemporains que cite Nietzsche dans son cours de 1871, figure August Boeckh, dont le maître, Schleiermacher, sous l'expression d'«herméneutique générale», fut l'instigateur de l'installation de la discipline à l'université de Berlin fondée par Humboldt. Les travaux de ce dernier sur l'*Agamemnon*, notamment, lui permettaient de se compter lui aussi parmi les philologues. Mais, il appert immédiatement que Nietzsche porte sur Schleiermacher un jugement constamment sévère. Bien entendu, la philologie n'était pas du tout imperméable aux puissantes influences philosophiques qui en côtoyaient les premiers développements en Allemagne, et Nietzsche rappelle non sans ironie l'influence conjointe exercée depuis Berlin par Hegel et Schleiermacher, aussi distincts qu'ils aient pu être : « Qui un jour a souffert d'hégélianisme et de schleiermacherie n'en sera jamais tout à fait guéri »⁴⁵. Le verdict général sur l'idéalisme allemand considéré comme «tendre» et fort éloigné de la réalité «froide» ou «sèche», formulé par *Aurore*, § 190, semble inspiré par *Les Nuées* d'Aristophane – toutes ces figures idéalistes «restent dans les nuages»; y fait écho le fragment 38[5] de juin-juillet 1885 – où Renan est qualifié de «Schleiermacher catholique, doux, bonbon» –, et prépare la condamnation finale d'*Ecce Homo* où Schleiermacher, avec Fichte, Schelling, Schopenhauer lui aussi, Hegel, Kant et Leibniz sont tous réputés être des «faussaires inconscients», Nietzsche jouant sur le nom même de Schleiermacher, «prestidigitateur» ou «escamoteur»⁴⁶. Même si Nietzsche vante les vertus de la philologie contre l'exégèse chrétienne⁴⁷, Schleiermacher et tous ses contemporains philosophes restent à ses yeux autant de «théologiens».

45 *Considérations inactuelles*, I: David Strauss, l'apôtre et l'écrivain, § 6.

46 *Ecce Homo*, «Le cas Wagner», § 3, KGW VI, p. 358.

47 *Aurore*, § 84 et *L'Antéchrist*, § 47.

Mais le verdict est-il justifié ne serait-ce que du point de vue de la philologie même? Et Nietzsche n'est-il pas aveugle aux conflits qui n'ont pas manqué de se faire jour dès la fondation de la discipline?

Pour Schleiermacher, l'herméneutique était dite «générale» précisément parce qu'une même méthode restait valide pour saisir ce qui est *individuel* dans les textes. Lorsqu'il parle de «grammaire», c'est précisément pour y opposer la manière dont les auteurs s'en écartent (c'est l'approche dite «psychologique» ou «technique») en y introduisant les innovations de leur «style»; bref, l'objet de l'interprétation est ce qui s'est constitué à partir d'une originalité du matériau telle qu'elle est bien un phénomène, mais singulier, une fusion efficace – et reçue comme telle par les contemporains – de matière et de forme.

Dès lors, la philologie ainsi élargie devient la connaissance de l'ensemble d'une culture dans toutes ses orientations, elle s'attache donc à d'autres objets que les productions des seuls arts littéraires, et elle ne peut que se placer sous la dépendance d'une philosophie de l'histoire qui finit par arbitrer par avance les jugements portés sur toutes les productions d'une culture dont elle situe la place et le rôle au sein d'un continuum universalisant, d'une totalité dont elles deviennent organiquement et, surtout, harmonieusement, les parties.

Chez Boeckh, la philologie est d'emblée promue au rang de science identifiée à l'histoire puisqu'elle est aussitôt science de l'Esprit; et comme l'histoire est comprise à son tour comme la manifestation et l'accomplissement de l'Esprit dans le monde sensible, cette philologie est *ipso facto* universelle⁴⁸. La connaissance du connu est ainsi la reconnaissance d'un même rapport d'*expression* de l'être à l'œuvre dans toute réalité culturelle, de quelque ordre qu'elle soit – ce qui a été «connu», c'est-à-dire ce dont on a un jour compris la «ressemblance»

48 Il n'est pas excessif d'établir un lien de continuité entre Boeckh et Gadamer: ce dernier s'oppose effectivement à Schleiermacher en parlant d'«herméneutique universelle» dont la fonction est l'exégèse permanente de la précompréhension, c'est-à-dire de la langue qui nous parle en nous dictant son sens dont le dernier mot nous échappe indéfiniment en même temps qu'il se dérobe à toute saisie méthodologique (cf. H. WISMANN, «Herméneutique générale, herméneutique universelle...», p. 84 *sq.*). En outre la «tradition» cesse d'être un processus dont on interroge à chaque époque les conditions de possibilité, mais devient un objet dont on analyse la nature en scrutant l'essence qui se dévoile ou se voile elle-même.

mondaine avec l'être, sera de nouveau reconnu, c'est-à-dire compris comme tel à un autre moment de la chaîne historique ainsi reconstruite. L'opposition à Schleiermacher ne peut pas être plus flagrante : ce dernier installait, en réagissant contre l'universalisme trop hâtif des Lumières et son ivresse rationaliste, l'herméneutique comme science de l'individuel – Boeckh répète l'idée traditionnelle qu'il n'y a de science que du général. L'objet de l'interprétation cesse d'être la singularité des œuvres puisque c'est l'Esprit dans sa manifestation, grecque par exemple, qui est érigé *a posteriori* en monument de sens, en « nature seconde ».

De ce point de vue, et contrairement à la position de Schleiermacher, Boeckh envisage la démarche savante comme une progression que l'inintelligibilité n'entrave guère, dans la mesure où, dès le départ, la ressemblance entre l'être et le langage est assurée. On voit bien le lien nécessaire qui s'établit alors entre cette conception du langage et celle de l'histoire qui en est corrélatrice (ce lien peut d'ailleurs admettre l'inversion de la corrélation : l'histoire comme progression logique, « conceptuelle », implique une vision du langage qui en fait un organon de l'expression ou de la manifestation). Prendre au sérieux la mécompréhension, comme le fait Schleiermacher, n'est pas simplement la prise en compte d'un aspect psychologique de la démarche interprétative ni une concession théologique faite au nom de la finitude de la raison humaine. Il s'agit plus profondément d'une conception toute différente de la connaissance qui admet, en son principe, de l'alogique, et tout aussi bien du langage. Si ce dernier est d'emblée « figure », s'il est premièrement métaphorique, l'herméneute se confronte d'abord à une obscurité ; le sens n'est ni transparent ni toujours donné pour ainsi dire en amont de son déchiffrement : la « grammaire », le lexique ne sont pas plus stables ou pérennes que ne sont prévisibles les variations ou les innovations du « style ». Schleiermacher se situe, lui, dans le sillage de Vico pour qui le langage est à l'origine dit « poétique », c'est-à-dire ne présuppose aucun « accord » entre l'être et le medium de l'expression ou de la manifestation, car cet accord aurait pour condition de possibilité de n'être pas historiquement forgé, d'être donc d'ordre transcendant et d'échapper ainsi à la maxime du *verum factum* dont l'implication immédiate range le langage dans l'ordre de ce qui a été créé par les hommes (au contraire de la nature). Dans son « Appendice sur les tropes »⁴⁹, Vico constate que

49 G. Vico, *La science nouvelle*, II, chap. 7.

parmi ces figures, celle de la métaphore est largement prévalente et prédominante; il avance donc que les premières dénominations sont des métaphores, et qu'elles sont en quelque sorte des mythes en réduction. Il en déduit que les concepts abstraits sont issus de métaphores « locales ». La fiction est celle du discours ordinaire, la signification tropique est, au contraire, la réalité même. Pour le dire en termes plus contemporains, la connotation est première, la dénotation, elle, résulte d'un effort second, d'un processus de démythologisation ou de désubstantialisation des connotations, ce qui ne leur confère pas, néanmoins, le même statut qu'aux concepts formels des mathématiques qui ont cette particularité d'être leur propre référent. Les conséquences de cette prise de position à l'égard du langage se révéleront considérables lorsque les « sciences morales » ou les sciences de l'esprit, ce qu'on appelle désormais sciences de l'homme et de la société, se verront sans cesse confrontées à la critique philologique des textes sur lesquels, pour la plupart, elles fondent leurs certitudes: le recours à une « tradition » mystérieusement caution d'un « sens » préalable ne suffit pas à les assurer d'une justesse de leur démarche puisqu'elles sont forcées d'admettre une historicité du sens qui n'est pas celle du relativisme ordinaire, mais celle qui innervé les textes, or ce sont eux qui produisent du sens, ce sont eux qui sont les événements d'une histoire non pas spéciale mais partie prenante de l'histoire générale⁵⁰, au même titre que d'autres activités humaines. Présupposer un « accord » ou un « sens » préalable réduit la philologie à un discours de simple érudition: « [...] l'érudition spécialisée rebondit constamment et ne connaît d'autre dénouement que l'éphémère consensus *virorum doctorum* »⁵¹.

Loin de partir d'une mécompréhension initiale, motrice du travail philologique, Boeckh part d'une conviction intellectuelle – la permanence d'un *logos* immuable dont les seules modifications « extérieures » sont les variations historiques contingentes – et la théorie s'adosse ainsi à une histoire universelle qui prime par rapport à celle que produisent les institutions et les œuvres, les auteurs eux-mêmes et les individus comme agents de leur propre histoire même si les conditions

50 H. WISMANN, « Le métier de philologue », p. 777. Admettre la conception du langage à laquelle souscrit Boeckh revient à priver la parole poétique et philosophique « de la liberté même qui la constitue. Par définition, elle crée ses propres structures linguistiques, qui lui permettent d'exprimer le sens grâce à l'écart intentionnel de l'usage établi ».

51 *Ibidem*.

de chaque élaboration sont bien évidemment déterminées. Or la présence de ces conditions qui peut jouer le rôle de nature seconde ne se mue pas en destin où les individus ne seraient plus, comme le réclame Nietzsche, que des « fragments de *fatum* » en n'étant jamais qu'une « loi de plus, une nécessité de plus »⁵². Qui plus est, la conception décisive connue et formulée sous l'expression « volonté de puissance » doit être comprise dans ses applications à ce que Nietzsche appelle « l'histoire universelle », c'est-à-dire l'histoire à ses yeux apparente qu'il oppose à « l'histoire essentielle »⁵³, celle qui précède et détermine la première en dépit de toutes nos illusions – dont la moins facile à éradiquer voudrait, précisément, que l'individu ne soit pas réduit à n'être qu'un « fragment de *fatum* ». Tout le dispositif métaphoriquement philologique élaboré par Nietzsche consiste donc à fournir les instruments qui permettent de déchiffrer ce « texte primitif » que nous livre l'histoire essentielle; mais c'est alors au prix d'une contradiction *in methodo*.

Bibliographie

Les références des éditions principales des œuvres de Nietzsche et les abréviations figurent dans la bibliographie liminaire du volume.

BOECKH August, « Ueber das Verhältnis der Wissenschaft zum Leben », *Gesammelte kleine Schriften*, vol. 2, Leipzig: Teubner, 1868.

BOECKH August, *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig, 1877.

NIETZSCHE Friedrich, *Les philosophes préplatoniciens*, suivi de *Les διαδοχαι des philosophes*, textes établis d'après les manuscrits par P. D'Iorio, traduits de l'allemand par N. Ferrand, présentés et annotés par P. D'Iorio & F. Fronterotta, Combas: L'Éclat, 1994.

SCHLEIERMACHER Friedrich, éd. par Ch. Berner, *Herméneutique*, Paris: Le Cerf, 1987.

SZONDI Peter, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, (1975), trad. M. Bollack, Paris: Éd. de Minuit, 1989.

VICO Giambattista, éd. par Alain Pons, *La science nouvelle*, Paris: Fayard, 2001.

WISMANN Heinz, « Le métier de philologue », *Critique*, n° 279-280, 1970.

WISMANN Heinz, « Herméneutique générale, herméneutique universelle: la place des formes symboliques de Cassirer », in: SALANSKIS

52 *Crépuscule des idoles*, « La morale, une anti-nature », § 5 et § 6.

53 *La généalogie de la morale*, III, § 9.

J.-M., RASTIER F., SCHOEPS R. (dir.), *Herméneutique: textes, sciences*, Paris: PUF, 1997, p. 75-91.
WISMANN Heinz, *Les avatars du vide*, Paris: Hermann, 2010.