

L'éternel retour. Genèse et interprétation

par

Paolo D'Iorio

1. Retour du même ?

Gilles Deleuze soutient que « dans l'expression "éternel retour", nous faisons un contresens quand nous comprenons : retour du même », qu'il faut surtout éviter de « croire qu'il s'agit d'un cycle, ou d'un retour du Même, d'un retour au même », et encore : « *Ce n'est pas le même qui revient, ce n'est pas le semblable qui revient, mais le Même est le revenir de ce qui revient, c'est-à-dire du Différent, le semblable est le revenir de ce qui revient, c'est-à-dire du Dissimilaire.* La répétition dans l'éternel retour est le même, mais en tant qu'il se dit uniquement de la différence et du différent ».¹ Cette interprétation, depuis la fin des années soixante largement répandue en France et à l'étranger, s'appuie en fait sur un – et un seul – fragment de Nietzsche qui avait été publié comme "aphorisme" 334 du second livre de cette fausse œuvre qu'est *La Volonté de puissance*.²

Or, ce prétendu aphorisme a été composé par les éditeurs de *La Volonté de puissance* à partir de la réunion de deux fragments posthumes de 1881, dans lesquels Nietzsche comparait sa propre conception de l'éternel retour du même en tant que cycle dans le temps, à la conception mécaniste de Johannes Gustav Vogt qui impliquait à côté de l'éternel retour dans le temps, l'éternelle *coexistence* du même dans l'espace. Ce dialogue entre Nietzsche et Vogt est bien visible dans le manuscrit, car non seulement le philosophe renvoie expressément à l'œuvre principale de Vogt (*La force. Une vision du monde réaliste et moniste*) peu avant et au milieu de ces deux fragments posthumes, mais aussi parce que dans le texte même de ces deux fragments il cite des concepts et utilise, en les mettant entre guillemets, des termes techniques tirés du livre de Vogt, comme celui d'« énergie de contraction ».³ Vogt affirmait que le monde

¹ Deleuze, 1962, p. 55 et Deleuze, 1965, p. 41, Deleuze, 1968, p. 384.

² Parmi les cinq (au moins) différentes versions disponibles de *La Volonté de puissance*, Deleuze utilisait la compilation de Friedrich Würzbach traduite en français par Geneviève Bianquis et publiée par Gallimard en 1935. En 1962, après la parution de la traduction française de l'édition critique de Nietzsche éditée chez Gallimard par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, l'éditeur avait, à juste titre, arrêté la réimpression de la *La Volonté de puissance* pour laisser la place à des textes bien plus fiables. D'autant plus surprenante nous a semblé la réédition en 1995, chez Gallimard même, de l'édition de poche de ce texte discuté et discuté. Pour l'histoire de ce faux, voir Montinari, 1996.

³ Cf. les fragments posthumes 11 [308, 311, 312, 313] de 1881, qui se trouvent aux pages 126, 128, 130 du cahier M III 1. Je cite d'après l'édition critique établie par Colli et Montinari (Nietzsche, 1967 sq.) utilisant les traductions françaises publiées chez Gallimard, Laffont, la Librairie Générale Française et chez Flammarion (Nietzsche, 1968, 1993, 1983, 1997) et modifiant ces traductions d'après les originaux allemands lorsque je le juge nécessaire. Contrairement à l'usage français qui renvoie à la tomasion de la traduction Gallimard, j'utilise pour signaler les fragments posthumes de Nietzsche le sigle FP suivi du

est composé d'une substance unique, absolument homogène, spatialement et temporellement infinie, immatérielle et indestructible qu'il appelle « force » (*Kraft*) dont « la forme d'action mécanique fondamentale, unitaire et éternellement immuable est la *contraction* ». ⁴ C'est après avoir lu ce passage du livre de Vogt, et l'avoir souligné en marge dans son exemplaire, que Nietzsche écrit dans son cahier M III 1 le fragment cité par Deleuze :

En supposant qu'il y ait une « énergie de contraction » égale dans tous les centres de forces de l'univers, il reste à savoir d'où pourrait seulement naître la moindre différence ? Il faudrait alors que le tout se dissolût en une infinité d'anneaux et de sphères de l'existence *parfaitement identiques* et ainsi nous verrions d'innombrables *mondes parfaitement identiques* COEXISTER [souligné deux fois par Nietzsche] les uns à côté des autres. Est-il nécessaire pour moi d'admettre cela ? D'ajouter à l'éternelle succession de mondes identiques une éternelle coexistence ? ⁵

Dans la version française de *La Volonté de puissance* utilisée par Deleuze, « *Contraktionsenergie* » est traduit par « énergie de concentration » au lieu de « énergie de contraction », et « *Ist dies nöthig für mich, anzunehmen ?* » par « Est-il nécessaire d'admettre cela ? » au lieu de « Est-il nécessaire *pour moi* d'admettre cela ? » ce qui fait perdre tout le sens de la comparaison.

Par l'action combinée des découpages arbitraires des fragments, de la perversion de l'ordre chronologique, des omissions et des imprécisions de la traduction française, dans *La Volonté de puissance* le dialogue entre Nietzsche et Vogt s'efface et il semble que Nietzsche, dans cette annotation griffonnée sur un cahier, soit en train de critiquer *sa propre* idée de l'éternel retour comme un cycle – ce qui représenterait un *unicum* dans toute sa production écrite – alors que, comme nous l'avons vu, en réalité il est en train de discuter l'hypothèse de Vogt. Deleuze, qui appuie toute son interprétation sur ce seul fragment posthume en ignorant tous les autres, commente : « Ainsi se forme l'hypothèse cyclique tant critiquée par Nietzsche », ⁶ alors que Nietzsche ne critiquait pas l'hypothèse cyclique, mais la forme particulière que cette hypothèse avait prise dans l'œuvre de Vogt, tous les autres textes sans

numéro du groupe, du numéro de fragment mis entre crochets et de son année de rédaction (ex. FP 11[125] 1881). Ce qui permet de repérer le fragment de manière simple et sans ambiguïté, aussi bien dans l'original allemand que dans toute traduction.

⁴ Johannes Gustav Vogt, *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung. Erstes Buch. Die Contraktionsenergie, die letztursächliche einheitliche mechanische Wirkungsform des Weltsubstrates*, Leipzig, Haupt & Tischler, 1878, 655 p., la citation se trouve à la page 20, l'hypothèse de l'existence d'une *Contraktionsenergie* est détaillée aux pages 21, 26 et 27 ; l'exemplaire de Nietzsche est conservé à la *Herzogin Anna Amalia Bibliothek* de Weimar (cote C 411). Le fait que Nietzsche disposait de ce livre à Sils-Maria pendant l'été 1881, au moment où il a son idée de l'éternel retour, est attesté également par la lettre à Franz Overbeck du 20-21 août, où le philosophe demande à son ami de lui envoyer un certain nombre de livres parmi lesquels celui de Vogt. Nietzsche poursuit son dialogue avec Vogt dans les FP 2[3] de 1882 et 24[36] de 1883-1884.

⁵ Nietzsche, FP 11 [311] de 1881.

⁶ Deleuze, 1962, p. 55, Voir aussi Deleuze, 1967, p. 284: « plus précisément encore les notes de 1881-1882 s'opposent explicitement à l'hypothèse cyclique » et Deleuze, 1968, p. 16 et p. 382 : « Comment croire qu'il conçût l'éternel retour comme un cycle, lui qui oppose “son” hypothèse à toute hypothèse cyclique ? ».

exception, édités par Nietzsche ou bien posthumes, parlant de l'éternel retour comme de la répétition des mêmes événements à l'intérieur d'un cycle qui se répète éternellement.⁷

Mais si l'éternel retour dans l'interprétation de Deleuze n'est pas un cercle, de quoi s'agit-il ? D'une roue à mouvement centrifuge qui opère une « sélection créatrice », « Le secret de Nietzsche, c'est que l'éternel Retour est sélectif » nous dit Deleuze :

L'éternel retour produit le devenir-actif. Il suffit de rapporter la volonté de néant à l'éternel retour pour s'apercevoir que les forces réactives ne reviennent pas. Si loin qu'elles aillent et si profond que soit le devenir-réactif des forces, les forces réactives ne reviendront pas. L'homme petit, mesquin, réactif ne reviendra pas.

Seule revient l'affirmation, seul revient ce qui peut être affirmé, seule la joie retourne. Tout ce qui peut être nié, tout ce qui est négation, est expulsé par le mouvement même de l'éternel Retour. Nous pouvions craindre que les combinaisons du nihilisme et de la réaction ne reviennent éternellement. L'éternel Retour doit être comparé à une roue ; mais le mouvement de la roue est doué d'un pouvoir centrifuge, qui chasse tout le négatif. Parce que l'Être s'affirme du devenir, il expulse de soi tout ce qui contredit l'affirmation, toutes les formes du nihilisme et de la réaction : mauvaise conscience, ressentiment..., on ne les verra qu'une fois. [...] L'éternel Retour est la Répétition ; mais c'est la Répétition qui sélectionne, la Répétition qui sauve. Prodigieux secret d'une répétition libératrice et sélectionnante.⁸

Il est inutile de rappeler que l'image d'une roue à mouvement centrifuge et le concept d'une répétition qui expulse le négatif ne se trouve nulle part dans les textes de Nietzsche, et

⁷ Ces observations devraient mettre en garde les philosophes qui ont l'intention de fonder leur propre interprétation de Nietzsche sur *La Volonté de puissance*, comme l'a fait, jusqu'à une époque très récente, la plupart des interprètes français. Dans ma postface à Montinari, 1996, j'avais également signalé que même l'interprétation deleuzienne du concept de volonté de puissance, qui s'appuie totalement sur un autre fragment posthume de Nietzsche contenant une grave faute de déchiffrement, est d'après la transcription correcte des manuscrits désormais insoutenable, notamment pour ce qui concerne le concept clé de "vouloir interne". Dans son *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze explique : « Un des textes les plus importants que Nietzsche écrivit pour expliquer ce qu'il entendait par volonté de puissance est le suivant : "Ce concept victorieux de la force, grâce auquel nos physiciens ont créé Dieu et l'univers, a besoin d'un complément ; il faut lui attribuer un *vouloir interne* [souligné par Deleuze] que j'appellerai la volonté de puissance". La volonté de puissance est donc attribuée à la force, mais d'une manière très particulière : elle est à la fois un complément de la force *et* quelque chose d'interne. [...] La volonté de puissance s'ajoute donc à la force, mais comme l'élément différentiel et génétique, comme l'élément interne de sa production » (Deleuze, 1962, pp. 56-57). Dans le manuscrit de Nietzsche, par contre, on ne lit pas *innere Wille* (vouloir interne), mais *innere Welt* (monde interne). On ne peut donc nullement affirmer que la volonté de puissance est « à la fois un complément de la force *et* quelque chose d'interne », également parce que cela reproduirait un dualisme que la philosophie moniste de Nietzsche s'efforce à tout prix d'éliminer. Et, en effet, d'un point de vue philosophique, Wolfgang Müller-Lauter avait déjà montré que le passage sur lequel Deleuze s'était appuyé semblait suspect dans la mesure où il contredisait bon nombre d'autres textes de Nietzsche (cf. Müller-Lauter, 1974, p. 35 s., tr. fr. in Müller-Lauter, 1998, p. 76 s.). La relecture des manuscrits à l'occasion de l'édition critique Colli-Montinari a confirmé cette analyse du point de vue philologique (Deleuze cite la compilation de Würzbach, livre II, § 309, ce qui a été publié comme fragment posthume 36[31] de juin-juillet 1885 dans l'édition critique Colli-Montinari ; selon Wolfgang Müller-Lauter ce fragment ne présente aucun problème de déchiffrement et il ne s'agirait donc pas d'une erreur de ce type, mais d'une correction consciente de Peter Gast, cf. Müller-Lauter, 1995, p. 258). Et pour compléter le cadre, Deleuze explique sa conception (malheureusement erronée) de l'éternel retour à l'aide de sa conception (également fautive) de la volonté de puissance : « C'est pourquoi nous ne pouvons comprendre l'éternel retour lui-même que comme l'expression d'un principe qui est la raison du divers et de sa reproduction, de la différence et de sa répétition. Un tel principe, Nietzsche le présente comme une des découvertes les plus importantes de sa philosophie. Il lui donne un nom : *volonté de puissance* » (Deleuze, 1962, p. 55).

⁸ Deleuze, 1967, p. 285 ; Deleuze, 1965, pp. 37 ; Deleuze, 1962, p. 80 ; Deleuze, 1965, pp. 38 et 40.

Deleuze, en effet, ne cite aucun texte de Nietzsche à l'appui de cette interprétation. On pourrait encore faire remarquer qu'également toute l'opposition entre forces actives et forces réactives qui est plus généralement à la base de l'interprétation de Deleuze n'est jamais formulée par Nietzsche. Depuis quelques années, Marco Brusotti a attiré l'attention sur le fait que Deleuze a introduit un dualisme qui n'existe pas dans les textes de Nietzsche. Le philosophe allemand décrit bien sûr un certain nombre de phénomènes de « réactivité » (par exemple dans la deuxième dissertation de la *Généalogie de la morale*, paragraphe 11, il parle d'« affects réactifs », *reaktive Affekte*, « sentiments réactifs », *reaktive Gefühlen*, « hommes réactifs », *reaktive Menschen*) qui sont toutefois le résultat d'un ensemble complexe de configurations de centres de forces en soi *actifs*. Ni le mot, ni le concept de centre de « forces réactives » n'apparaît jamais dans la philosophie de Nietzsche.⁹

Mais nous voudrions nous arrêter un instant pour poser un regard philosophique sur cette interprétation de Deleuze dans son ensemble.¹⁰ À travers son Nietzsche, Deleuze parvient à une extraordinaire philosophie de l'affirmation et de la joie, qui efface tous les éléments réactifs, négatifs et mesquins de l'existence. Dans l'éternel retour, il croit repérer un mécanisme qui, contre la négation de la négation propre à la dialectique hégélienne (et marxiste), produit « l'affirmation de l'affirmation » :

L'éternel retour est cette plus haute puissance, synthèse de l'affirmation qui trouve son principe dans la Volonté. La légèreté de ce qui affirme, contre le poids du négatif ; les jeux de la volonté de puissance, contre le travail de la dialectique ; l'affirmation de l'affirmation, contre cette fameuse négation de la négation.¹¹

Au parcours de l'idée hégélienne à travers l'histoire, qui se confronte, lutte et finalement dialectise le négatif dans une téléologie consolatrice qui conduit au triomphe de l'idée ou à la libération des masses, Deleuze oppose le mouvement centrifuge de la roue qui simplement expulse le négatif. Il s'agit encore d'une téléologie optimiste et consolatrice, qui au lieu de se confronter avec le poids de l'histoire, avec la douleur, avec le négatif, le fait disparaître d'un coup de baguette magique à mouvement centrifuge. Je crains qu'il ne s'agisse que d'un mouvement de refoulement, qui n'ayant pas la force de dialectiser ou d'accepter le négatif, essaye simplement de l'exorciser en un geste de « sélection créatrice ». Mais l'exorcisme est un acte de magie et non de philosophie : il ne suffit malheureusement pas à faire disparaître le négatif, qui normalement se venge et revient plus fort qu'auparavant.

⁹ Cf. Brusotti, 1992, pp. 83, 102, 103 ; Deleuze, 1992, pp. 46-47 et *passim*.

¹⁰ On pourrait constater d'abord que Deleuze a eu une bonne intuition en intitulant son livre *Nietzsche et la philosophie*. Il ne s'agit pas, en effet, de « La philosophie de Nietzsche » : c'est plutôt de « Nietzsche et la philosophie de Deleuze » ou de « Deleuze et la philosophie de Nietzsche » dont il est question dans cet essai. Pour un regard sociologique sur l'interprétation de Deleuze dans le contexte de la philosophie française des années soixante nous renvoyons à cette page de Louis Pinto : « L'invention d'une voie nouvelle, résultat d'une improvisation plus que d'un calcul, n'était ni évidente ni facile. Pour qui s'était spécialisé surtout dans le commentaire de la tradition savante, le détour par les auteurs était quelque peu inévitable, mais seuls certains d'entre eux étaient propices à l'innovation. Faute d'oser se présenter d'emblée en créateur, il fallait plutôt repérer l'auteur à travers lequel l'innovation pourrait être le mieux assurée. La découverte d'un penseur nouveau étant une entreprise hasardeuse qui requiert un crédit suffisant, l'interprétation originale, créatrice ou re-créatrice sur un philosophe consacré apparaissait initialement plus accessible à un jeune auteur » (Pinto, 1995, p. 161).

¹¹ Deleuze, 1962, p. 225.

À la différence de l'« affirmation de l'affirmation » deleuzienne, qui n'affirme que l'affirmation, l'éternel retour comme Nietzsche le concevait, à partir d'une perspective rigoureusement non téléologique, est l'accomplissement d'une philosophie qui a la force d'accepter tous les aspects de l'existence, même les plus négatifs, sans avoir besoin de les dialectiser, sans avoir besoin de les exclure par un quelconque mouvement centrifuge de refoulement. Elle ne nie rien, et s'incarne dans une figure comme celle que Nietzsche, dans *Le Crépuscule des idoles*, dessine pour Goethe :

Un tel esprit *affranchi* se dresse au centre de l'univers avec un fatalisme joyeux et confiant, avec la *foi* qu'il n'y a de condamnable que ce qui existe isolément, et que, dans la totalité, tout se résout et s'affirme – *Il ne nie plus...* Mais une telle foi est la plus haute de toutes les fois possibles. Je l'ai baptisée du nom de *Dionysos*.¹²

¹² Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, « Flâneries d'un inactuel », § 49.

2. Zarathoustra, le maître de l'éternel retour

L'éternel retour doit être considéré comme une « pensée posthume ». Nulle part, dans les œuvres publiées par Nietzsche, elle ne se trouve exposée d'un point de vue théorique, alors que, dans ses papiers manuscrits, et en particulier dans un cahier écrit à Sils-Maria pendant l'été 1881, Nietzsche a noté l'ensemble des arguments nécessaires à une explication de cette doctrine, ce qui permet en même temps de la situer dans le contexte des théories philosophiques et scientifiques de l'époque. Cela fera l'objet de la troisième partie de cette étude. Toutefois je voudrais d'abord analyser quelques-uns des lieux textuels où Nietzsche, ou mieux Zarathoustra, expose publiquement sa pensée de l'éternel retour, pour montrer qu'entre les textes publiés et les fragments posthumes le contenu de la doctrine est inchangé, même si elle est soumise à une stratégie textuelle et à une forme d'argumentation philosophique très différentes.

Dans la structure dramatique et dialogique d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, il faudra retenir d'une part la progression rhétorique qui s'instaure entre les moments de l'énonciation de l'éternel retour, et surtout prêter attention aux personnages qui prononcent la doctrine ou auxquels elle est annoncée. En effet, Nietzsche entend mettre en scène à la fois le processus de maturation de Zarathoustra dans l'assimilation de l'éternel retour et les effets que cette doctrine produit sur les différents types humains auxquels elle est destinée. Et cela fait l'originalité (et la force) du style de Zarathoustra par rapport au traité ou à l'essai philosophique traditionnel. Comme à la lecture des ouvrages aphoristiques et plus encore pendant l'étude des manuscrits il faut toujours détecter le dialogue que Nietzsche, moyennant ses lectures, tisse avec ses interlocuteurs philosophiques, ainsi dans le *Zarathoustra* il faut toujours prêter attention au contexte narratif, au rôle joué par certains personnages et aux nuances dont se colore le même mot prononcé *par* des personnages différents ou proféré à des personnages différents. La double question qui nous accompagnera dans l'analyse de la place de l'éternel retour dans *Zarathoustra* sera donc : qui parle ? qui écoute ?

2.1 Parler bossu aux bossus

Zarathoustra étant « le maître de l'éternel retour », cette doctrine est latente dans les quatre parties de l'œuvre. Mais dans certains passages elle est évoquée de façon plus explicite. J'en ai choisi cinq que je voudrais commenter rapidement.¹³

Le premier passage où il est question de l'éternel retour, sans que Zarathoustra toutefois puisse l'évoquer, est le chapitre « De la rédemption » de la deuxième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Ici sont confrontées deux conceptions de la temporalité et de la rédemption : la rédemption qui délivre *du* temps, qui voit dans le caractère transitoire du devenir la démonstration de sa faute originelle et du manque de valeur de l'existence et songe à se libérer

¹³ La reconstruction la plus détaillée et la plus intéressante de la présence de l'éternel retour dans *Zarathoustra* se trouve dans le beau livre de Marco Brusotti (Brusotti, 1997). L'espace de ce travail ne me permet pas de m'engager dans un dialogue avec cette interprétation érudite, passionnante et dans son ensemble convaincante.

du temps pour rejoindre l'essence immuable, et la rédemption *dans* le temps que Zarathoustra commence à esquisser en parlant de la volonté qui « veut en arrière » (le *Zurückwollen*). Plusieurs clés intertextuelles nous indiquent en Schopenhauer le représentant de cette première rédemption nihiliste empreinte d'un esprit de vengeance contre le temps. Schopenhauer écrivait que :

Chaque instant de la durée n'existe qu'à la condition de détruire le précédent qui l'a engendré, pour être aussi vite anéanti à son tour ; le passé et l'avenir, abstraction faite des suites possibles de ce qu'ils contiennent, sont choses aussi vaines que le plus vain des songes, et il en est de même du présent, limite sans étendue et sans durée entre les deux.

Zarathoustra traite de démente cette idée d'une temporalité "œdipienne" :

« Tout passe, c'est pourquoi tout mérite de passer ! Et c'est la justice même, cette loi du temps qui l'oblige à dévorer ses propres enfants » : ainsi prêchait la démente.

Schopenhauer parlait de l'existence d'une justice éternelle et de la nécessité de nier la volonté de vivre :

Le tribunal de l'univers, c'est l'univers même. S'il était possible de mettre dans une balance, sur l'un des plateaux toutes les souffrances du monde, et sur l'autre toutes les fautes du monde, l'aiguille de la balance resterait perpendiculaire, fixement.

Une fois amenés, par nos spéculations, à voir la sainteté parfaite dans la négation et le sacrifice de tout vouloir, une fois affranchis, grâce à cette conviction, d'un monde dont toute l'essence se réduit pour nous à la douleur, le dernier mot de la sagesse ne consiste désormais, pour nous, qu'à nous abîmer dans le néant.¹⁴

Zarathoustra réplique :

« Il n'est pas d'action qui puisse être anéantie : comment, par le châtement, pourrait-elle être annulée ? ceci, oui, ceci est ce qu'il y a d'éternel dans l'"existence", ce châtement, que l'existence doit redevenir éternellement action et châtement ! A moins que la volonté ne finisse par se délivrer elle-même, et que le vouloir devienne non-vouloir » – ô mes frères, mais vous connaissez ces chansons de la démente.

Mais il n'est pas seulement question de Schopenhauer dans ce chapitre : cela implique toute une tradition philosophique qui remonte au moins jusqu'à Anaximandre¹⁵ et qui troublait encore les premières pages de la deuxième Considération Inactuelle, quand le jeune Nietzsche parlait du poids du « *Es war* », le « ce fut » que Zarathoustra veut maintenant rédimier à travers l'acceptation active du passé. Mais quand son discours semble désormais l'amener à énoncer sa doctrine de l'éternel retour, Zarathoustra soudainement s'arrête :

« La volonté est-elle déjà devenue, pour elle-même, rédemptrice et messagère de joie ? A-t-elle désappris l'esprit de vengeance et tous les grincements de dents ? Et qui donc lui a enseigné la réconciliation avec le temps et quelque chose de plus haut que ce qui est réconciliation ?

¹⁴ Cfr. Schopenhauer, 1818, § 3, § 63, § 71.

¹⁵ Dans ses cours sur *Les philosophes préplatoniciens* et dans l'écrit posthume *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* (§ 4), Nietzsche avait souligné justement cet aspect de la philosophie d'Anaximandre en le rapprochant de Schopenhauer (cf. Nietzsche, 1994, pp. 22, 118, 123 et la note 44 de la p. 300).

Il faut que la volonté, qui est la volonté de puissance, veuille quelque chose de plus haut que la réconciliation : mais comment ? Qui lui enseignera encore à vouloir en arrière ?

– Mais en cet endroit de son discours, Zarathoustra s'arrêta soudain, semblable à quelqu'un qui s'effraie extrêmement.

Zarathoustra ne parvient pas à exposer, et pas même à nommer l'éternel retour. Et le bossu (masque de l'érudit alourdi par le poids de l'histoire et de son érudition) qui l'écoutait en se couvrant le visage des mains parce qu'il savait déjà où Zarathoustra voulait en venir, lui réplique : mais pourquoi ne nous l'as-tu pas dit ? « Mais pourquoi Zarathoustra nous parle-t-il autrement qu'à ses disciples ? ». Et Zarathoustra qui, après un instant d'hésitation, a retrouvé sa bonne humeur lui répond : « Qu'y a-t-il là d'étonnant ? Avec les bossus on peut quand même bien parler bossu ! ». Mais le bossu se rend bien compte que Zarathoustra non seulement n'a pas encore la force d'annoncer aux autres sa doctrine, mais qu'il ne réussit même pas à se la confier à lui-même :

– Bien, dit le bossu ; et avec les écoliers on peut bavarder comme à l'école.
Mais pourquoi Zarathoustra parle-t-il autrement à ses élèves qu'à lui-même ?

2.2 *Le berger du nihilisme*

Après le chapitre « De la rédemption » où Zarathoustra n'ose pas exposer sa doctrine, dans la troisième partie de l'œuvre l'éternel retour commence à être dit. Il est énoncé une première fois par le nain, dans le chapitre « De la vision et de l'énigme ». Face au « portail de l'instant » qui symbolise les deux infinités qui partent vers le passé et vers l'avenir, le nain murmure : « Toute vérité est courbée, le temps lui-même est un cercle ». Le nain représente l'esprit de pesanteur, et il incarne la morale grégaire, « La vertu qui rend petit » comme s'intitule un autre chapitre de cette troisième partie. Le nain peut supporter sans grandes difficultés l'éternel retour parce qu'il n'a pas d'aspirations, ne veut pas escalader de montagnes, symbole d'élévation et de solitude, comme le fait Zarathoustra. Dans deux fragments posthumes, de l'été et de l'automne 1883, on lit :

La doctrine d'abord prisee par la CANAILLE, pour finir par les hommes supérieurs.

La doctrine du retour sourira d'abord au bas peuple, qui est froid et sans fort besoin intérieur. C'est l'instinct de vie le plus ordinaire qui donne en premier son accord.¹⁶

Donc le contenu de la doctrine est le même, mais tandis que le nain peut la supporter, car il l'interprète selon la tradition pessimiste du « rien de nouveau sous le soleil », Zarathoustra, qui est l'« avocat de la vie » trouve dans l'éternel retour l'objection la plus forte contre l'existence et n'arrive pas encore à l'accepter,¹⁷ comme l'explique la suite du rêve. Après la

¹⁶ Nietzsche, FP 10[44] et 16[3] 1883.

¹⁷ La différence entre l'éternel retour de Nietzsche et les théories cycliques du temps établies depuis l'Antiquité se trouve justement dans le sens nouveau que prend cette doctrine chez Nietzsche en tant qu'instrument au service non pas d'une dévalorisation nihiliste de l'existence, mais d'une plus forte affirmation. Même s'il connaissait déjà auparavant cette doctrine, au cours de l'été 1881 à Sils-Maria Nietzsche a compris pour la première fois qu'elle ne s'accompagnait pas nécessairement d'une dévalorisation et d'un rejet de ce qui est transitoire, et que le retour pouvait même restituer la valeur à ce

vision du portail de l'instant, le chapitre se termine sur l'énigme du berger. Sous le clair de lune le plus désolé, au milieu des falaises sauvages, Zarathoustra aperçoit un berger auquel un serpent noir pendait de la bouche. Le serpent représente bien le nihilisme qui accompagne la pensée de l'éternel retour, le fait d'avoir le gosier rempli de tout ce qu'il y a de plus difficile à accepter, de plus noir. Et Zarathoustra, ne pouvant pas arracher le serpent de la gorge du berger, lui crie : « Mords, mords donc ! ». Le berger mord, crache loin la tête du serpent et, comme métamorphosé, commence à rire.

C'est-là la préfiguration et le rêve prémonitoire de ce que Zarathoustra même devra affronter. Mais il aura encore besoin d'année et d'année, et seulement vers la fin de la troisième partie de *Zarathoustra*, nous apprendrons dans le chapitre « Le convalescent », qu'il y est arrivé, même si cela l'a rendu malade huit jour durant. Et dans ce chapitre, l'éternel retour est dit à nouveau, cette fois-ci par les animaux de Zarathoustra, alors que Zarathoustra n'a pas encore la force de parler.

Deleuze a bien perçu la progression rhétorique qui s'instaure dans *Ainsi parlait Zarathoustra* entre les différentes énonciations de l'éternel retour. Sauf qu'il les interprète comme l'expression d'un changement du contenu de la doctrine : comme si peu à peu Zarathoustra se rendait compte que l'éternel retour, en réalité, n'est pas un cercle qui répète le même, mais un mouvement sélectif qui se débarrasse du négatif.

Si Zarathoustra guérit, c'est parce qu'il comprend que l'éternel retour n'est pas cela. Il comprend enfin l'inégal et la sélection dans l'éternel retour. En effet l'inégal, le différent est la véritable raison de l'éternel retour. C'est parce que rien n'est égal, ni le même, que « cela » revient (Deleuze, 1967, p. 284).

En réalité, si ce n'est pas Zarathoustra qui énonce sa doctrine, c'est parce que – tout en ayant réussi à évoquer la pensée de l'éternel retour, à combattre avec elle et finalement à l'accepter en coupant à son tour la tête du serpent –, il n'a pas encore la force de l'enseigner. Et les animaux se chargent aimablement de lui rappeler qu'elle est *sa* doctrine, celle que *lui* doit enseigner :

Car tes animaux le savent bien, ô Zarathoustra, qui tu es et qui tu dois devenir : *vois, tu es celui qui enseigne l'éternel retour, cela est désormais ton destin ! [...]*

Vois, nous savons ce que tu enseignes : que toutes les choses reviennent éternellement et nous-mêmes avec elles et que nous avons déjà été là une éternité de fois, et toutes choses avec nous.

Tu enseignes qu'il existe une grande année du devenir, une année démesurée : tel un sablier, il lui faut sans cesse se retourner pour s'écouler et se vider à nouveau :

– de telle sorte que toutes ces années soient identiques à elles-mêmes, dans ce qu'il y a de très grand, comme dans ce qu'il y a de très petit, de telle sorte qu'au cours de chaque grande année nous soyons identiques à nous-mêmes dans ce qu'il y a de plus grand comme dans ce qu'il y a de plus petit. [...]

qui semblait éphémère. Après la révélation de ce sens nouveau du retour, Nietzsche écrivait dans un de ses carnets, se référant au « rien de nouveau sous le soleil » de *l'Ecclésiaste* dans la version de Marc Aurèle : « Cet empereur se remontre constamment le caractère transitoire de toutes choses pour ne pas leur attacher trop d'importance et demeurer *calme*. Sur moi le transitoire agit tout différemment – il me semble que toutes choses aient beaucoup trop de valeur pour qu'elles puissent être jugées aussi fugitives – c'est pour moi comme si l'on versait à la mer les vins et les onguents les plus précieux » (FP 12[145] 1881). Et quelques années plus tard, transcrivant ce fragment dans un cahier, il ajouta une phrase révélatrice : « et ma consolation est que tout ce qui fut est éternel : – la mer le ramène à la surface » (FP 11[94] 1887-1888).

Je reviens avec ce soleil, avec cette terre, avec cet aigle, avec ce serpent, – *non pas* à une vie nouvelle, à une vie meilleure ou à une vie semblable :
– je reviens éternellement à cette même vie identique, dans ce qu'il y a de plus grand et dans ce qu'il y a de plus petit, pour que j'enseigne de nouveau l'éternel retour de toute chose.

Comme et encore moins que le nain, les animaux n'ont pas peur de cette doctrine pour une raison simple, parce qu'ils sont complètement dépourvus de sens historique. Déjà au début de sa deuxième Considération Inactuelle, *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, Nietzsche avait mis face à face l'homme et l'animal. L'animal, attaché au piquet de l'instant. L'homme, au contraire, prisonnier de la chaîne du passé et du poids de l'histoire. Dans les brouillons de ce premier chapitre de la deuxième Inactuelle, se trouvait explicitée la référence littéraire que Nietzsche cache par la suite dans le texte définitif : le *Chant nocturne d'un berger errant de l'Asie* de Giacomo Leopardi.¹⁸ Poète pessimiste, très apprécié par Schopenhauer et par Nietzsche, Leopardi avait représenté la vie de l'homme comme celle d'un berger qui au cours d'une nuit dans le désert, parle à la lune du manque de valeur de toute chose humaine.

Ô mon troupeau qui maintenant reposes, oh ! bienheureux toi qui, je crois, ne sais pas ta misère !
Comme je t'envie ! Non pas seulement parce que tu vas presque exempt de peine, oubliant aussitôt tes fatigues, tes maux et tes plus grandes craintes, mais surtout parce que tu n'éprouves jamais l'ennui.

Voilà les vers que Nietzsche avait cités dans son brouillon et qu'il paraphrase dans le texte définitif. C'est le même berger que nous retrouvons dans le rêve de Zarathoustra, le berger du pessimisme et du nihilisme (le poème se terminant : « peut-être, en toute forme, en toute condition, dans la tanière et le berceau, le jour natal est-il, pour tout être qui naît, un jour funeste »), le berger auquel le nihilisme s'est glissé dans la bouche et qui doit trouver la force de le cracher loin de lui.¹⁹

Mais Zarathoustra, qui est l'avocat de la vie, a compris qu'en ayant la force d'accepter l'éternel retour il est possible de lutter contre le pessimisme. La progression rhétorique dans l'évocation de l'éternel retour ne nous indique pas que Zarathoustra se confronte avec différentes doctrines, mais nous met face à différentes manières de percevoir la doctrine de l'éternel retour qui correspondent à différents degrés de sens historique. Tout cela devient plus clair dans la suite des formulations de l'éternel retour. Suite, soit dit en passant, que Deleuze comme beaucoup d'interprètes ne prennent même pas en compte.²⁰

¹⁸ Cf. les FP 29[97], 29[98], 30[2] de 1873-1874.

¹⁹ Maurice Weyembergh, en commentant ce passage de *Zarathoustra*, écrit même que « Toute la doctrine de l'éternel retour est une machine de guerre, un antidote contre l'idée qu'exprime l'admirable dernier vers du poème [de Leopardi] : « è funesto a chi nasce il dì natale » (Weyembergh, 1977, p. 102).

²⁰ Deleuze parle toujours de *deux* exposés de l'éternel retour dans *Zarathoustra*, cf. Deleuze, 1965, pp. 38, 39 ; 1967, pp. 276, 283 ; 1968, p. 380 : « L'état des textes de *Zarathoustra* nous apprend qu'il est deux fois question de l'éternel retour, mais toujours comme d'une vérité non encore atteinte et non exprimée : une fois quand le nain, le bouffon parle (III, « De la vision et de l'énigme ») ; une seconde fois quand les animaux parlent (III, « Le convalescent ») ».

2.3 Le jeu du « qui à qui »

Peu après le chapitre consacré au « Convalescent », nous trouvons « L'autre chant de danse ». C'est un jeu de parodie qui se déclenche à partir d'un petit clin d'œil intertextuel. La vie dit à Zarathoustra :

« Ô Zarathoustra ! Ne claques donc pas si épouvantablement de ton fouet ! Tu le sais bien : le bruit assassine les pensées, – et à l'instant me viennent de si tendres pensées. »

Cela suffit à évoquer la figure de Schopenhauer, ennemi juré du bruit, qui dans un passage de *Parerga et Paralipomena*, avait représenté l'épouvantable condition du philosophe au milieu du tapage de la ville :

Je me dois de dénoncer le claquement vraiment infernal des fouets dans les rues bruyantes de la ville comme le bruit le plus impardonnable et infâme, qui ôte à la vie tout calme et tout recueillement. [...] Avec tout mon respect pour la sacro-sainte utilité, je ne comprends pas pourquoi n'importe quel rustre qui emporte une charrette de sable ou de fumier doit avoir pour cette seule raison le privilège d'étouffer, l'un après l'autre, tout germe de pensée qui jaillit dans l'esprit de dix mille têtes (pendant un parcours d'une demi-heure à travers la ville). Les coups de marteau, aboiements de chien et cris d'enfants sont horribles ; mais le seul véritable assassin des pensées est le claquement des fouets.²¹

À propos de la possibilité de recommencer à nouveau la propre vie, Schopenhauer écrivait : « On ne trouverait peut-être pas un homme, parvenu à la fin de sa vie, à la fois réfléchi et sincère, pour souhaiter de la recommencer, et pour ne pas préférer de beaucoup un absolu néant », et conseillait : « allez frapper aux portes des tombeaux et demandez aux morts s'ils veulent revenir au jour : ils secoueront la tête d'un mouvement de refus ». ²² Eduard von

²¹ Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, II, chap. XXX : *Ueber Lärm und Geräusch*. Voir aussi parmi les brouillons de Nietzsche pour ce chapitre de *Zarathoustra* : « contre le bruit – il frappe à mort les pensées » (FP 22[5] de 1883). Cet indice textuel avait déjà été utilisé par Nietzsche dans la première des conférences *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* : « Le plus jeune se tourna vers nous : "Il faut que vous sachiez que dans le cas présent vos divertissements explosifs sont un véritable attentat contre la philosophie », et, en sens inversé, nous la retrouverons dans la troisième partie de *Zarathoustra*, « De la vertu qui rend petit » : « Voilà le nouveau silence que j'ai appris : leur bruit autour de moi étend un manteau sur mes pensées ».

²² Schopenhauer, 1842, § 59, p. 339 et chap. XLI, p. 275. Cette image est souvent utilisée comme dernier sceau du pessimisme et du nihilisme. Nous la retrouvons par exemple chez Leopardi, dans la petite œuvre morale *Dialogue d'un passant et d'un marchand d'almanachs* : « LE PASSANT. – Vous ne voudriez pas revivre ces vingt années, et même tout le temps écoulé depuis votre naissance ? LE MARCHAND. – Eh ! cher monsieur, plutôt à Dieu que ce fût possible ! LE PASSANT. – Même si vous aviez à revivre cette vie telle que vous l'avez déjà vécue, sans la moindre différence, avec exactement les mêmes joies et les mêmes peines ? LE MARCHAND. – Cela ? Pas question ! LE PASSANT. – Mais quelle autre vie voudriez-vous revivre ? La mienne, celle du prince, celle de qui d'autre encore ? Ne croyez-vous pas que le prince, moi ou quiconque, nous ne répondrions comme vous à cette question, et qu'ayant à vivre la même vie, personne ne voudrait revenir en arrière ? LE MARCHAND. – Je le crois bien. LE PASSANT. – Vous non plus, vous ne retourneriez pas en arrière si vous ne pouviez le faire qu'à cette condition ? LE MARCHAND. – Certes non, monsieur » (cf. Leopardi, 1993, pp. 228 sq., tr. modifiée). D'un siècle à l'autre, du pessimisme du XVIII^e siècle à la littérature de la décadence du XIX^e siècle, Nietzsche retrouvera ce type de raisonnement chez d'autres auteurs, et, par exemple, dans son exemplaire du *Journal des Goncourt* soulignera ce passage qui se trouve à la date du premier mai 1864 : « On ne trouve pas un homme qui voudrait revivre sa vie. À peine trouve-t-on une femme qui voudrait revivre ses dix-huit ans. Cela juge la vie » (cf. Goncourt, 1887, p. 193 ;

Hartmann, le singe de Schopenhauer, avait tiré de ce passage une image bien caractéristique de sa philosophie, où la mort demandait à un homme de la moyenne bourgeoisie de l'époque s'il accepterait de revivre sa vie.

Imaginons un homme qui n'est pas un génie, et n'a reçu que la culture générale de tout homme moderne ; qui possède tous les avantages d'une position enviable, et se trouve dans la force de l'âge ; qui a pleinement conscience des avantages dont il jouit, quand il se compare aux membres inférieurs de la société, aux nations sauvages et aux hommes des siècles barbares ; qui ne porte pas envie à ceux qui sont au-dessus de lui, et sait que leur vie est assaillie d'incommodités qui lui sont épargnées ; un homme enfin qui n'est ni épuisé, ni blasé par la jouissance, non plus qu'opprimé par des infortunes exceptionnelles ; supposons que la mort vienne trouver cet homme et lui parle en ces termes : « La durée de ta vie est épuisée ; l'heure est venue où tu dois devenir la proie du néant. Il dépend de toi pourtant de décider si tu veux recommencer, dans les mêmes conditions avec l'oubli complet du passé, ta vie qui est maintenant achevée : choisis ! ».

Je doute que notre homme préfère recommencer le jeu précédent de la vie que d'entrer dans le néant (Hartmann, 1877, pp. 354-355).

Nietzsche à son tour avait repris cette image, dans la première formulation publique de la doctrine de l'éternel retour, le célèbre aphorisme 341 du *Gai Savoir*. Cette fois c'est un démon qui, se glissant un jour jusque dans sa solitude la plus reculée, demandait à l'homme s'il veut revivre la vie telle qu'il l'a vécue. Dans « L'autre chant de danse », Nietzsche s'amuse à faire la parodie de Schopenhauer, d'Hartmann et de soi-même, car cette fois-ci ce n'est pas la vie, ou la mort, ou un démon qui agitent l'éternel retour comme un terrible épouvantail devant l'homme qui vit bien, mais c'est Zarathoustra, désespéré et proche du suicide, qui annonce à la vie la doctrine de l'éternel retour. Et il la lui souffle doucement à l'oreille, parmi ses belles boucles de cheveux blonds :

Alors, pensivement, la vie regarda derrière elle et autour d'elle et dit doucement : « Ô Zarathoustra, tu ne m'es pas assez fidèle !

Tu es loin de m'aimer autant que tu le dis ; je sais que tu penses à me quitter bientôt.

Il y a un vieux bourdon, lourd, très lourd : la nuit, quand il sonne, son grondement monte jusqu'à ta caverne :

– quand tu entends cette cloche sonner les heures à minuit, tu y penses entre le premier et le douzième coup...

... tu y penses, ô Zarathoustra, je le sais que tu veux bientôt me quitter !

« Oui répondis-je en hésitant, mais tu sais aussi... » et je lui dis quelque chose à l'oreille, juste au milieu, entre les mèches blondes, folles et emmêlées de ses cheveux.

« Tu sais cela, Zarathoustra ? Mais personne ne le sait... »

La première fois que Zarathoustra annonce sa doctrine, c'est à la vie elle-même qu'il s'adresse et à cet instant commence à retentir la cloche de minuit accompagnée par la ronde de Zarathoustra :

Un !

Ô homme ! Prends garde !

Deux !

Que dit le profond minuit ?

Trois !
« Je dormais, je dormais,

Quatre !
D'un rêve profond je me suis éveillé :

Cinq !
Le monde est profond

Six !
Et plus profond que ne pensait le jour.

Sept !
Profonde est sa douleur

Huit !
Le plaisir – plus profond que l'affliction :

Neuf !
La douleur dit : péris !

Dix !
Mais tout plaisir veut l'éternité,

Onze !
veut une profonde, profonde éternité

Douze !

Mais que signifie ce chant circulaire suspendu à minuit, entre le suicide et le dialogue avec la vie ? C'est ce que nous explique la dernière évocation de l'éternel retour, confiée aux derniers chapitres du quatrième *Zarathoustra*.

2.4 L'homme le plus laid et l'instant le plus beau

L'homme le plus laid, l'un des hommes supérieurs auxquels est consacrée la quatrième partie de *Zarathoustra*, est la personnification du sens historique. Par conséquent, il est l'assassin de Dieu, par conséquent il sait combien l'histoire est horrible et comme la répétition de cet ensemble insensé de massacres et d'espoirs échoués est lourd à supporter.²³ Le plus haut degré du sens historique s'accompagne de la plus grande difficulté à accepter l'éternel retour. Mais c'est exactement celle-là, la tâche que Nietzsche confiait, déjà dans le magnifique aphorisme 337 du *Gai Savoir*, au « sentiment d'humanité » de l'avenir :

Le « sentiment d'humanité » de l'avenir. [...] quiconque est capable d'éprouver l'histoire des hommes dans son ensemble comme sa propre histoire, éprouve dans une sorte d'immense généralisation l'amertume du malade qui pense à la santé, du vieillard qui pense aux rêves de la jeunesse, de l'amant à qui l'aimée est arrachée, du martyr qui voit s'effondrer son idéal, du héros

²³ Le fait que l'homme le plus laid représente le sens historique (et l'assassin de Dieu) est attesté par les brouillons du quatrième *Zarathoustra* : « l'homme le plus laid, qui a besoin de se donner un décor (sens historique) et cherche sans cesse un nouveau vêtement : il veut rendre son aspect supportable et va finalement dans l'isolement pour ne pas être vu – *il a honte* » (FP 31[10] 1884-1885), voir aussi les FP 25[101] 1884 et 32[4] 1884-1885).

au soir de la bataille indécise qui lui a valu cependant des blessures et la perte de l'ami ; – mais supporter cette somme énorme d'amertumes de toutes sortes, les pouvoir supporter et tout de même être le héros qui, au lever du second jour de bataille, salue l'aurore et sa chance, pour autant qu'il a devant et derrière soi un horizon de millénaires, en tant que l'héritier de toute noblesse d'esprit du passé, mais héritier chargé d'obligations, en tant que le plus noble de tous les anciens nobles, mais le premier-né d'une aristocratie nouvelle, comme nulle époque n'en vit ni n'en rêva jamais de semblable : assumer tout ceci en son âme, assumer ce qu'il y a de plus ancien, de plus nouveau ; les pertes, les espérances, les conquêtes, les victoires de l'humanité : avoir enfin tout cela en une seule âme, le condenser en un seul sentiment : – voilà qui devrait pourtant constituer une félicité que l'homme n'avait point connue jusqu'alors, – une félicité d'un dieu, pleine de puissance et d'amour, pleine de larmes et de rires, félicité qui, tel le soleil au soir, dispense continûment son inépuisable richesse et en déverse dans la mer, qui, tel le soleil, ne se sent le plus riche que lorsque aussi le plus pauvre pêcheur rame avec des avirons dorés ! Ce serait alors que ce divin sentiment se nommerait – humanité !²⁴

Surhumanité dira Zarathoustra, « Je suis tous les noms de l'histoire » dira Nietzsche de lui-même à la fin de sa vie consciente, dans l'optique désormais exaltée de la folie. Or, dans l'avant-dernier chapitre du quatrième *Zarathoustra*, l'homme le plus laid annonce aux hommes supérieurs – cette fois c'est son tour d'annoncer la doctrine – qu'il « vaut la peine de

²⁴ *Le Gai Savoir*, aphorisme 337. Bien qu'un grand nombre d'interprètes, (pour la plupart en suivant Martin Heidegger) considèrent *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie* comme un texte fondamental pour comprendre la conception nietzschéenne du temps, il n'est pas inutile de répéter ici qu'il s'agit d'un texte qui appartient à la première phase de la philosophie de Nietzsche (selon la subdivision tracée par Mazzino Montinari au début de son article « Nietzsche *contra* Wagner : été 1878 », contenu dans ce même *Cahier*). En tant que telle, la deuxième Inactuelle, contient des conceptions que Nietzsche a successivement abandonnées et auxquelles, même à l'époque où il les avait conçues, il ne croyait pas. En ce sens, dans un regard rétrospectif de l'année 1883, Nietzsche écrivait que « Derrière ma *première période*, c'est le visage du *jésuitisme* qui grimace : je veux dire, persister consciemment dans l'illusion, et l'intégrer de manière contraignante comme *base de la culture* » (FP 16[23] de 1883), c'est-à-dire affirmer ce à quoi on ne croit pas pour préparer l'avènement d'une nouvelle culture fondée à son tour sur l'illusion et le beau mensonge de l'art de Wagner. *La Naissance de la Tragédie* et les Considérations Inactuelles sont imprégnées de thèmes wagnériens et, par exemple, le concept d'« histoire monumentale » est le pendant du concept d'œuvre d'art absolue ou monumentale tel que Richard Wagner l'avait exprimé dans l'écrit *Une communication à mes amis* (« L'œuvre d'art absolue, c'est : l'œuvre d'art qui, ne dépendant ni du lieu ni du temps, n'a pas besoin d'être représentée par des hommes donnés, dans des conditions données et devant des hommes donnés pour en être comprise, – c'est un monstre parfait, une ombre chinoise de la folle imagination esthétique », Wagner, 1910, pp. 7-8. Contre l'œuvre d'art monumentale, qui est une création des érudits alexandrins postérieure à la mort de l'art grec, et contre la mode, qui ne satisfait pas le « vrai besoin humain », Wagner recherchait un art vivant, « qui s'oppose justement, par son caractère, à l'œuvre d'art monumentale imaginée par nous, de même que l'homme vivant s'oppose à la statue de marbre », Wagner, 1910, p. 11). Cela n'empêche pas que même dans ces œuvres de la phase wagnérienne se trouvent disséminées ici ou là, souvent de manière tout à fait incohérente par rapport au fil argumentatif dominant, certaines anticipations de thèmes et de concepts qui seront développés et mûris par la suite, à l'intérieur de la véritable philosophie de Nietzsche, celle qui commence à partir d'*Humain, trop humain*. Le philosophe, qui était bien conscient d'avoir dans sa jeunesse « engendrés des Centaures », écrivait dans un fragment de 1876 : « Dans les Considérations Inactuelles je me suis laissé, ici ou là, encore des *portes de sortie* » (FP 17[36] de 1876), ce que je comprends comme une allusion à certaines pensées qui se plaçaient déjà à l'extérieur du dangereux cercle d'idées de sa phase wagnérienne et ouvraient déjà vers l'avenir de la véritable philosophie nietzschéenne. Une de ces portes de sortie est ce passage du premier paragraphe de la deuxième Inactuelle où Nietzsche, avant de construire l'agencement argumentatif dominant orienté vers le non historique et le supra-historique, écrit : « Plus la nature profonde d'un individu possède des racines vigoureuses, plus grande sera la part de passé qu'il pourra assimiler ou accaparer, et la nature la plus puissante, la plus formidable se reconnaîtrait à ce qu'il n'y aurait pour elle pas de limite où le sens historique deviendrait envahissant et nuisible ; toute chose passée, proche ou lointaine, elle saurait l'attirer, l'intégrer à soi et pour ainsi dire la transformer en son propre sang » (sur la « génération de Centaures » dans la première phase de la philosophie de Nietzsche voir Borsche, 1994).

vivre sur la terre : « *Un jour, une fête en compagnie de Zarathoustra a suffi pour m'apprendre à aimer la terre. "Est-ce là – la vie !" dirai-je à la mort. "Eh bien ! Encore une fois !" »*. En cet instant, le vieux bourdon recommence à sonner les heures à minuit. Le vieux bourdon de minuit « qui a compté les battements du cœur, les battements de souffrance de vos pères » est une autre image qui, aux yeux de Nietzsche, condense le nihilisme et tous les malheurs de l'existence, face à laquelle Zarathoustra oppose ce raisonnement qui reprend et transforme le sens faustien de l'instant :

Avez-vous jamais dit oui à un plaisir ? O mes amis, alors vous avez en même temps dit oui à toute douleur. Toutes les choses sont enchaînées, enchevêtrées, amoureuses les unes des autres, – si vous avez jamais voulu une fois, deux fois, si vous avez jamais dit : « Tu me plais, bonheur ! moment ! instant ! » alors vous vouliez tout retrouver ! – Tout de nouveau, tout éternellement, tout enchaîné, tout enchevêtré, amoureux, oh ! ainsi vous aimiez le monde, – vous les éternels, aimez-le éternellement et tout le temps : et à la douleur aussi dites : « Péris, mais reviens ! » Car toute joie veut – l'éternité.

L'éternel retour est la réponse la plus radicale qu'on puisse opposer aux téléologies philosophiques ou scientifiques, ainsi qu'à la temporalité linéaire de la tradition chrétienne : dans le cosmos de l'éternel retour il n'y a plus de place pour la création, la providence ou la rédemption. Il n'est plus possible d'arrêter ou d'orienter le temps : chaque instant fuit mais il est destiné à revenir, identique – pour notre plus grand bonheur ou plus grand malheur. Mais alors, *qui* pourrait avoir désiré revivre à nouveau la même existence ? Qui pourrait se réjouir de retirer la flèche de la main du dieu Chronos pour passer l'anneau au doigt de l'éternité ? Goethe cherchait un instant auquel pouvoir dire : « arrête-toi, tu es beau ». Nietzsche, lui, attend un homme qui puisse dire à *chaque* instant : « passe et reviens identique, pour toute l'éternité ». Cet homme est le surhomme, qui n'est pas un esthète, ou un athlète, ou un produit d'une eugénique arienne un peu nazie, mais est celui qui peut dire oui à l'éternel retour de l'identique sur cette terre, tout en prenant sur soi le poids de l'histoire, tout en gardant la force pour construire l'avenir.

Les brouillons nous révèlent que ce même mécanisme valait aussi pour l'homme Nietzsche, qui, au milieu des fragments zarathoustriens, avait griffonné dans un de ses carnets :

« Je ne veux pas que ma vie recommence. Comment l'ai-je supportée ? En créant. Qu'est-ce qui me permet d'en supporter la vue ? Le regard posé sur le surhomme qui affirme la vie. J'ai tenté moi-même de l'affirmer – Hélas ! ».

Et peu après, sur une autre page, il s'était répondu à soi-même en ces termes :

*Immortel est l'instant où je créai le retour. C'est pour cet instant-là que je supporte le retour.*²⁵

L'homme de la connaissance que Nietzsche était, avait atteint le sommet de sa vie au moment où il s'était approprié de la connaissance qu'il considérait la plus importante de toutes. Quand, à la fin de sa vie il prit conscience d'avoir atteint ce sommet, il n'eut plus besoin d'un double pour affirmer la vie qui toujours revient, et dans les dernières lignes

²⁵ FP 4[81] et 5[1]205 de 1882-1883.

publiées de son vivant, en conclusion du *Crépuscule des Idoles*, a laissé imprimer ces mots :
« – moi, le dernier disciple du philosophe Dionysos, – moi, le maître de l'éternel retour ».

3. Genèse, intertexte et parodie

Revenons donc à cet instant où le philosophe a été assailli par sa pensée abyssale. Nietzsche lui-même, dans *Ecce homo*, nous a raconté la date et le lieu de la naissance du *Zarathoustra*, enfanté par la pensée de l'éternel retour :

Je vais maintenant conter l'histoire de *Zarathoustra*. La conception fondamentale de l'œuvre, la pensée de l'éternel retour, cette formule suprême de l'affirmation, la plus haute qui se puisse concevoir, – date du mois d'août de 1881. Elle est jetée sur un feuillet de papier avec cette inscription : « 6000 pieds au-dessus de l'homme et du temps ». Ce jour-là, j'allais à travers bois, le long du lac de Silvaplana ; près d'un formidable bloc de rochers qui se dressait en pyramide, non loin de Surlei, je fis halte. C'est alors que me vint cette pensée... (*Ecce homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra », § 1).

La reconstruction que Nietzsche nous propose semble placer définitivement la pensée de l'éternel retour au rang des hallucinations extatiques, de la connaissance inspirée, du mythe. En outre, nulle part dans ses œuvres publiées ne se trouve un exposé théorique de cette doctrine que pourtant Nietzsche considérait comme le point culminant de sa philosophie et qui, en cet été 1881, avait produit en lui un bouleversement profond :

Des pensées se sont levées à mon horizon, dont je n'ai encore jamais vu les pareilles – je ne veux rien en révéler, et me maintenir moi-même dans un calme inébranlable. [...] L'intensité de mes sentiments me fait rire et frissonner à la fois – il m'est déjà arrivé plusieurs fois de ne pas pouvoir quitter ma chambre pour le risible motif que j'avais les yeux enflammés – pour quelle raison ? À chaque fois, j'avais la veille, au cours de mes randonnées, trop pleuré, et non point des larmes sentimentales, mais des larmes de jubilation, chantant et divaguant, empli d'un regard neuf qui est mon privilège sur tous les hommes de ce temps (lettre à Peter Gast du 14 août 1881).

Il n'est donc pas surprenant qu'une partie de la critique ait vu dans l'éternel retour une théorie paradoxale, contradictoire, élaborée à partir d'un amalgame d'influences classiques et des souvenirs de doctrines scientifiques mal comprises. Mais l'édition critique de Colli et Montinari, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, nous invite à remettre tout en question, à délaisser pour un temps les envolées herméneutiques et les grandes interprétations philosophiques pour entreprendre de plus modestes exercices de lecture du texte nietzschéen. Un texte qui, par ailleurs, ne nage pas dans le vide, comme les pensées ne surgissent pas du rien. Si le feuillet sur lequel est inscrite la pensée de l'éternel retour de l'identique est connu des critiques et abondamment cité et reproduit, le cahier que Nietzsche utilisait dans l'été 1881, qui n'enregistre pas l'éclat d'une révélation extatique, mais contient une série d'arguments rationnels étayant l'hypothèse de l'éternel retour du même, est bien moins connu.

M III 1 – tel est le sigle sous lequel ce cahier in-octavo est conservé aux archives Goethe-Schiller de Weimar –, se compose de 160 pages, remplies très soigneusement d'environ 350 fragments écrits, sauf de rares exceptions, dans la période allant du printemps à l'automne 1881. Il s'agit d'un cahier "secret". Nietzsche n'en a pas utilisé le contenu dans ses œuvres publiées (seuls quelques aphorismes du *Gai Savoir* et deux aphorismes de *Par-delà le bien et le mal* trouvent en ce cahier leurs rédactions préparatoires) parce qu'il entendait s'en servir

pour un exposé scientifique de la pensée de l'éternel retour.²⁶ Nous sommes en présence d'un des rares cas où les réflexions de Nietzsche sur un thème précis ne subissent pas de modification, car les argumentations en faveur de l'éternel retour que nous trouvons dans les cahiers des années suivantes proviennent toutes de ces premières réflexions.²⁷

Or, ce cahier si important et inexploité dans les œuvres publiées par Nietzsche est resté inédit à cause d'une série de vicissitudes éditoriales, et ce n'est qu'en 1973 qu'il a été publié sous une forme intégrale et chronologiquement fiable, alors que les éditions antérieures à celle de Colli et Montinari « ne permettent pas de se faire une idée, même approximative, de ce cahier et de son caractère particulier ».²⁸ Avant 1973, il était donc presque impossible, même pour les commentateurs les plus doués de perspicacité critique et de finesse spéculative, de comprendre exactement la formulation théorique et les liens organiques qui unissent cette « pensée posthume » au reste de l'œuvre nietzschéenne. Seul le critère de l'ordonnance chronologique du matériel posthume, adopté par l'édition Colli-Montinari, nous permet de suivre pas à pas le rapport entre le premier surgissement de l'hypothèse de l'éternel retour, les tentatives de démonstration rationnelle qui l'accompagnent et les liens qu'elle entretient avec d'autres lignes thématiques développées dans la même période.²⁹

²⁶ Le 14 août 1882, après la publication du *Gai Savoir*, Nietzsche écrit à Peter Gast : « J'ai gardé environ un quart du matériel original (pour un traité scientifique) ».

²⁷ Colli et Montinari ont d'ailleurs justement écrit que Nietzsche « avait gardé sur lui le cahier M III 1 durant toute la période finale de son activité créatrice » (cf. Colli / Montinari, 1972, p. 60). Il est certain que le philosophe avait ce cahier entre les mains à l'automne 1888, mais on trouve aussi les traces de sa relecture en 1883, 1885 et pendant le printemps 1888. Par exemple, dans la lettre à Gast du 3 septembre 1883, Nietzsche écrit qu'il a retrouvé la première ébauche de l'éternel retour ; en l'été 1885 une autre relecture de ce cahier est attestée par le fait que le FP 36[15] de 1885 dérive des FP 11[292, 345] de 1881, le 36[23] de 1885 des FP 11[150, 281] de 1881, le 35[53] de 1885 du 11[70] de 1881 et ainsi de suite. Enfin, la formulation récapitulative de la doctrine dans FP 14[188] du printemps 1888 est intégralement dérivée de M III 1.

²⁸ Cf. Colli / Montinari, 1972, pp. 59-60. Même la première publication intégrale de M III 1 pour l'édition italienne et française des œuvres de Nietzsche en 1967, n'était pas encore fiable sur le plan chronologique. Montinari confessait ne pas avoir réussi à comprendre laquelle des deux strates (l'une écrite seulement sur les pages de gauche à partir de la fin du cahier et l'autre, qui se distingue aussi par l'emploi d'un type d'encre différent, à partir du début du cahier et écrite sur les pages de droite), devait être considérée comme la plus ancienne. Il avouait s'être résolu à publier les aphorismes et les fragments simplement du début à la fin, en ignorant les deux strates. Mais sept années plus tard, en 1973, il était en mesure de publier l'édition allemande définitive dans laquelle la strate écrite de la fin au début est considérée comme antérieure aux annotations écrites dans l'ordre inverse. En 1982, la traduction française a été rééditée conformément à la nouvelle et définitive mise en ordre du matériel (*Le Gai Savoir. Fragments posthumes été 1881 - été 1882*, édition revue, corrigée et augmentée par Marc B. de Launay, Paris, Gallimard 1982) et dans la préface (p. 9) nous apprenons que Montinari avait résolu le problème de la datation des deux strates avec « la comparaison de l'écriture que Nietzsche employait dans M III 1 avec celle employée dans des lettres écrites à la même époque ». Récemment l'édition italienne, à son tour, a été revue par Mario Carpitella et Federico Gerratana selon l'ordre chronologique correct, et enrichie par une nouvelle révision du texte sur la base du manuscrit qui a permis de corriger les rares erreurs de transcription.

²⁹ Mêlées aux réflexions sur l'éternel retour, nous trouvons au moins deux autres lignes thématiques. D'une part, la vision du monde comme flux continu de forces dépourvu de but, lois, règles du devenir. Un *chaos sive natura* dé-divinisé et désanthropomorphisé qui constitue le « substrat ontologique » de toutes les réflexions de Nietzsche. D'autre part, un ensemble de fragments à caractère anthropologico-sociologique, qui tracent un parcours de libération conduisant à la création d'individus supérieurs au moyen d'une profonde transformation de leur structure pulsionnelle. La solitude et la lutte interne pour la libération des anciennes représentations du monde et des valeurs grégaires incorporées, sont les moyens par lesquels se

3.1 Gardons-nous de dire...

Ouvrons donc ce cahier et, au lieu de contempler la première ébauche à la page 53, lisons ce que Nietzsche a écrit dans la page immédiatement suivante :

55

Hütet euch zu sagen, daß der Welt ein Lebendiges Wesen sei. Dessen Volk sie ist
 andauern! Dessen Volk sie ist nützlich! Dies könnte sich waschen & sich waschen!
 - Hütet euch zu sagen, daß das dem Leben entgegen gesetzt sei. Das Lebende ist
 nicht ein Teil der Welt: es ein selbstes Teil.
 - Hütet euch zu sagen, die Welt selbst wenig nützlich.
 Was ist es: ein, einmal Appearant wurde ist? Das was ist nicht zu sein nicht zu sein.
 - Das es und was nicht sein nicht sein? Ist ein Vermögen und kein
 (das Leben, & Bildung & Mensch ist Mensch zu sein?)
 Hütet euch zu sagen, es geben Gesetze in der Natur. Es gibt ein ~~Vermögen~~ Vermögen! Es

Figure 1 : Cahier M III 1 de l'été 1881, p. 49 (55 selon la numérotation de Nietzsche). Weimar, Goethe- und Schiller-Archiv.

Gardez-vous de dire (*Hütet euch zu sagen*) que le monde est un être vivant. En quelle direction devrait-il s'étendre ! D'où tirerait-il sa subsistance ! Comment pourrait-il croître et augmenter !

– Gardez-vous de dire (*Hütet euch zu sagen*) que la mort est ce qui s'oppose à la vie. Le vivant est seulement une variété de ce qui est mort : et une variété rare.

– Gardez-vous de dire (*Hütet euch zu sagen*) que le monde crée éternellement quelque chose de nouveau.

Est-ce que je parle comme quelqu'un sous le coup d'une révélation ? Alors n'ayez pour moi que mépris et ne m'écoutez pas !

– Seriez-vous semblables à ceux qui ont encore besoin de dieux ? Votre raison n'éprouve-t-elle pas du dégoût à se laisser nourrir de façon aussi gratuite, aussi médiocre ?

Gardez-vous dire (*Hütet euch zu sagen*) qu'il existe des lois de la nature. Il n'y a que des nécessités : et alors il n'y a personne qui commande, personne qui transgresse.³⁰

réalise cette transformation. Pour l'analyse de ces lignes thématique, je me permets de renvoyer à D'Iorio, 1995a, pp. 233-322.

³⁰ Il s'agit de la page 55 selon la numérotation de Nietzsche, page 49 selon la numérotation archivistique. La partie centrale de ce texte a été publiée par l'édition Colli-Montinari comme fragment posthume 11[142] de 1881, le reste, toutefois, en tant que brouillon de l'aphorisme 109 du *Gai Savoir* n'a pas été publié dans les fragments posthumes de l'été 1881, mais seulement dans l'appareil critique allemand au *Gai Savoir* (KSA vol. 14, pp. 253 sq.). Ici le choix éditorial de faire la différence entre ébauches préparatoires (*Vorstufen*) et fragments posthumes (*Nachgelassene Fragmente*) montre toute son insuffisance ; sur cette problématique voir Groddeck, 1991.

Apparemment il s'agit d'une polémique contre ceux qui considéraient le monde comme un être vivant, conduite à travers une structure rhétorique récurrente : « Gardez-vous de dire... ». Qu'est-ce que cela signifie ? pourquoi Nietzsche s'en prend-il à ceux qui pensaient que le monde était un être vivant, à qui s'adresse cet avertissement et pourquoi Nietzsche utilise-t-il cette formule rhétorique ? Et surtout : qu'est-ce que tout cela a à voir avec la doctrine de l'éternel retour ?

Pour répondre à ces questions, il m'a semblé indispensable de prendre en compte non seulement ce que Nietzsche avait écrit pendant cet été 1881 à Sils-Maria, mais aussi ce qu'il était en train de lire avant et après la célèbre première ébauche de l'éternel retour. Des *Archives Goethe-Schiller* où sont conservés les manuscrits de Nietzsche, il fallait donc se rendre à la *Bibliothèque de la Duchesse Anna Amalia* de Weimar, où est gardée la bibliothèque personnelle du philosophe, pour retrouver les volumes qui composaient au cours de l'été 1881 la bibliothèque portative de ce philosophe vagabond. Lire ces volumes tous ensemble, en me laissant guider par les annotations marginales de la main de Nietzsche, m'a permis d'abord de comprendre que je me trouvais face à un débat plus large qu'il fallait reconstruire et dont Nietzsche connaissait parfaitement les termes et les protagonistes.³¹

Il s'agit du débat sur la dissipation de l'énergie et sur la mort thermique de l'univers, qui s'ouvre après la découverte des deux principes de la thermodynamique et qui forme le cadre théorique où, dans l'époque moderne, se renouvelle le conflit entre la conception linéaire et la conception circulaire du temps.

Des hommes de science tels que Thomson, Helmholtz, Clausius, Boltzmann et – à travers Kant, Hegel et Schopenhauer – des philosophes tels que Dühring, Hartmann, Engels, Wundt et Nietzsche ont essayé de répondre à ce problème en utilisant la vigueur de l'argumentation scientifique et de la discussion philosophique. Qui croyait à une origine et à un arrêt définitif du mouvement de l'univers, tant dans la forme physique de la perte progressive de chaleur que dans la forme métaphysique d'un état final du “processus du monde”, s'appuyait sur le deuxième principe de la thermodynamique ou sur la démonstration de la thèse de la première antinomie cosmologique kantienne.

Ceux qui, en revanche, refusaient l'état final de l'univers, utilisaient l'argument schopenhauerien de l'infini *a parte ante* – selon lequel, dans l'infini du temps déjà écoulé, si un état final était possible il aurait déjà dû s'être établi – pour proposer ensuite une série de solutions alternatives. Les savants posaient l'hypothèse que l'énergie aurait pu se reconcentrer après une conflagration cosmique et inverser la tendance à la dissipation. Les représentants du courant moniste et matérialiste, se fondant sur le premier principe de la thermodynamique et sur l'infini de la matière, de l'espace et du temps, voyaient dans l'univers une éternelle succession de formes nouvelles. Parmi les savants et les philosophes, était également très répandue une sorte de criticisme agnostique qui, parfois en réaffirmant la validité du conflit antinomique kantien, évitait de prendre position sur des problèmes de nature spéculative. D'autres philosophes allemands, comme Otto Caspari et Johann Carl Friedrich Zöllner, avaient réintroduit une conception organiciste et pampsychiste de l'univers, en attribuant aux atomes la capacité d'échapper à l'état d'équilibre. Et c'est probablement un ouvrage d'Otto

³¹ Pour une reconstruction complète de ce débat dans ses différentes phases, je me permets de renvoyer à D'Iorio, 1994a, première partie, pp. 27-182 et 365-371.

Caspari, *Der Zusammenhang der Dinge, La corrélation des choses*, qui a réveillé l'intérêt de Nietzsche pour les questions cosmologiques en cet été 1881 à Sils-Maria.

444 Realen- und Synadenlehre mit Rücksicht auf das

der Anwendung eines Irrthums die Welt (resp. die Individuation) schafft, um hinterher leider zu erkennen, daß jede Schöpfung und somit die Individuation überhaupt ein Uebel ist, weshalb der inzwischen durch Erfahrung klug gewordene Weltwille schließlich sich beeilt die Schöpfung wieder zum Nichts aufzuheben. Diese Anschauung ist ebenso modern wie widerspruchsvoll. Das Kind wird hier mit dem Bade ausgeschüttet und jede kleinste Unlust, die sich der Lust gegenüber vielleicht in der Welt nur abhebt wie ein zarter Schatten in einem lichtvollen Bilde, wird angeklagt, und ihr gegenüber das Nichts mit seiner völligen Indifferenz von Unlust und Lust, d. h. seiner Leere und endlosen Langeweile vorgezogen. Woher das dumme, unbewußte Ur-Allwesen jemals einen Anstoß empfing¹⁾, um aus der Dede seiner Indifferenz herauszutreten, wird zudem verschwiegen, kann auch nicht mitgeteilt werden; denn da es außer dem Ur-All-Einen nichts Weiteres giebt, ist die Beziehung zu einer tatsächlichen Anregung hierzu ausgeschlossen. Dieser Anstoß zur unfehlbaren Dummheit der Welterschöpfung ist daher ebenso mythisch wie über-causal. Möge aber dieser mythische Zufall in dem unbewußt dummen Allwesen angenommen werden durch den Anstoß eines deus ex machina, so ist es wieder mit dem tatsächlichen Verlauf der Geschichte unvereinbar, daß im Laufe der Ewigkeit der ersehnte Endzustand in der Ueberwindung aller Dummheiten und Illusionen nicht schon lange wieder erreicht wurde. Nimmt man einen Anfang an in einem Proceß, so gibt es auch ein Ende. Im Laufe der Ewigkeit aber müßte

¹⁾ Nachdem die Erkenntnißlehre bei allen Theorien, die von einem absoluten Allwesen ausgehen (das als völlige Indifferenz u. s. w. gesetzt wird), den ersten Anstoß zur Weltbildung als undenkbar nachgewiesen hat, finden sich der Wissenschaft zum Trost immer wieder solche, die in den gleichen Fehler in ihren Grundsetzungen verfallen. (Vergl. das Folgende.)

eitliche Problem von Gend und Uebel im Detail.

445

sich dieser Proceß bereits längst zu Ende gespielt oder aber tausendmal wiederholentlich abgewickelt haben. Hätte er sich zu Ende gespielt, so müßte das Nichts schon heute bestehen, hätte der dumme Zufall zur Schöpfung der Individuation sich aber im Laufe der Ewigkeit immer, also unendlich, wiederholt, so ist nach so unendlichen vielen Fehlritten auch das Fortgehen des nämlichen Fehlritts ins weitere Unendliche nicht nur wahrscheinlich, sondern auch gewiß, d. h. es wird durch den Proceß kein wirkliches Ende im Nirvana erreicht, und es ergeht dem dummen Weltwillen wie Tantalus mit dem Apfel. Wir ersuchen hieraus, daß diese Theorie über das Uebel die allervertehrteste ist; denn um Alles zu erreichen (durch das Fortschaffen jeder, auch der kleinsten Unlust) verwirft sie die ganze Welt und gewinnt gar nichts. Der Fehler der hervorgehobenen Theorien liegt aber bereits in der ersten Setzung. Diese bedingt ein omnipotentes Allwesen, das aus Dummheit Schlechtes (Uebel) schafft, oder aber man behauptet mit der Unfehlbarkeitstheorie: Die beste Welt wurde geschaffen, sie verirrt sich indessen, die unfehlbare Allweisheit bemerkt das, aber sie weidet sich, obwohl sie die Mittel hätte zu inhibiren, an den Dualen ihrer Geschöpfe, bringt hiermit ihre Allmacht oder ihre Allbarmherzigkeit nicht zur Geltung und wird herzlos und ungerecht gegen die eigene Schöpfung, welche nur fehlerbare Geschöpfe erzeugte in einer Welt, die tausend Verirrungen in sich barg. Die Setzung eines absoluten „Allwesens“ über alle Welt hinaus, sei es dumm oder unfehlbar, erscheint daher in sich völlig widerspruchsvoll. Jeder theoretische oder praktische Absolutismus, stelle er sich als dumm oder unfehlbar hin, führt durch seine Fehler beständig zur Revolution der Wesen.

Figure 2 : Otto Caspari, *Der Zusammenhang der Dinge*, pp. 444-445. Weimar, *Herzogin Anna Amalia Bibliothek*, C 243.

Son exemplaire de ce livre porte de très nombreux soulignages, surtout dans un passage du chapitre intitulé *Le problème du mal en référence au pessimisme et à la doctrine de l'infailibilité* aux pages 444-445. Traitant du pessimisme mystique de Schopenhauer et d'Eduard von Hartmann, selon lequel l'univers est l'œuvre d'une essence stupide et aveugle qui, après avoir créé le monde par erreur, se rend compte qu'elle a fait un faux pas et s'emploie à le replonger dans le néant, Caspari fait observer qu'il est absolument mystique d'imaginer que le monde ait pu naître d'un état originare indifférencié. D'où aurait-il pu tirer la première impulsion ? Mais, ensuite, poursuit Caspari, même si le monde avait reçu d'un *deus ex machina* la première impulsion, il est certain que, dans l'infinité temporelle écoulée jusqu'à cet instant, ou bien il aurait atteint la fin du processus (mais cela est impossible parce que le monde se serait alors arrêté), ou bien il serait nécessairement condamné à répéter infiniment le même faux pas initial avec tout le processus qui l'accompagne. Mais alors qu'était-ce que ce processus du monde ? Je crois qu'il faut prendre encore un peu de recul et essayer de mieux comprendre le processus du monde selon Eduard von Hartmann.

3.2 Eduard von Hartmann : éviter la répétition

La *Philosophie de l'inconscient* d'Eduard von Hartmann (1869)³² proposait un système philosophique fondé sur la description minutieuse d'un processus du monde destructif, orienté vers un état final. Selon Hartmann, l'« inconscient » est la substance métaphysique unique, qui se compose de la combinaison d'un principe logique, l'idée, et d'un principe illogique, la volonté. Avant le début du processus du monde, la volonté pure demeurait avec l'idée dans une éternité atemporelle, libre de vouloir ou de ne pas vouloir s'actualiser. La volonté a ensuite décidé, sans aucune justification rationnelle, de vouloir. Elle a engendré, alors, un « vouloir vide », lourd de l'intention volitive mais dépourvu de contenu (c'est le « moment de l'initiative ») et finalement, quand le vouloir vide a réussi à s'unir à l'idée, le processus du monde a commencé.

Depuis, l'idée ne cherche qu'à corriger le malheureux acte illogique de la volonté. À travers le développement de la conscience, elle a permis aux êtres vivants de comprendre l'impossibilité d'atteindre le bonheur dans le plein épanouissement de la volonté de vie. L'histoire du monde est ainsi passée par les trois stades de l'illusion, jusqu'à ce que, ayant atteint la sénilité, elle ait enfin reconnu l'inanité de toute illusion et ne désire que le repos, le sommeil sans rêves, l'absence de douleur comme sommets du bonheur possible (cf. Hartmann, 1877, p. 478).

C'est à ce stade que la ruse de l'idée a accompli sa tâche : elle a suscité une quantité de « volonté du rien » suffisante à annihiler la volonté de vie. Le moment de la décision collective qui conduira à la destruction de l'univers entier est imminent et, lorsque le jour faste arrivera, la volonté retournera au sein de la « pure puissance en soi », elle sera à nouveau « ce qu'elle était *avant* tout vouloir, c'est-à-dire une volonté qui peut vouloir et qui peut ne pas vouloir » (Hartmann, 1877, p. 528). Hartmann espère, bien sûr, qu'à ce moment, l'inconscient aura perdu toute velléité de produire à nouveau cette vallée de larmes et de recommencer une fois encore le processus insensé du monde.

Au contraire, interpréter la volonté de Schopenhauer comme un « ne pas pouvoir ne pas vouloir », comme un éternel vouloir produisant un processus infini dans le passé et dans le futur, conduirait au désespoir, car cela supprimerait la possibilité d'une libération de l'impulsion insensée de la volonté. Mais heureusement, d'après Hartmann, alors qu'il est logiquement possible d'admettre l'infini dans le futur, il serait contradictoire de considérer le monde dépourvu d'un début et donc infini dans le passé. En effet, dans ce cas, l'instant présent serait l'aboutissement d'une infinité, c'est-à-dire une *contradictio in adjecto* (Hartmann, 1877, p. 529). Et dans cette « démonstration », Hartmann introduit – sans en citer la source et surtout sans rappeler le contexte antinomique dont ils faisaient partie – les arguments que Kant

³² Écrite entre 1864 et 1867, cette œuvre eut un succès prodigieux et son auteur, qui avait à l'époque vingt-sept ans, connut une renommée inattendue ; la onzième édition est publiée en 1904 et contient une liste de 103 titres de livres, articles et comptes-rendus qui la concernent ; la douzième édition date de 1923 (cf. Weyembergh, 1977, p. 4 et Gerratana, 1988, p. 391). En 1877, D. Nolen écrit au début de la préface de l'édition française : « Le succès du livre dont nous offrons la traduction au public français, peut être regardé comme l'événement philosophique le plus considérable qui se soit produit en Europe depuis dix ans » (Hartmann, 1877, p. v).

utilisait pour démontrer la première antinomie cosmologique. Voici la démonstration kantienne :

Thèse : « Le monde a un commencement dans le temps, et il est aussi limité dans l'espace ». Démonstration : « En effet, si l'on admet que le monde n'ait pas de commencement dans le temps, à chaque moment donné il y a une éternité écoulée, et par conséquent une série infinie d'états successifs des choses dans le monde. Or, l'infinité d'une série consiste précisément en ce que cette série ne peut jamais être achevée par une synthèse successive. Donc une série infinie écoulée [d'états] du monde est impossible, et par conséquent un commencement du monde est une condition nécessaire de son existence. Ce qu'il fallait d'abord démontrer » (Kant, *Critique de la raison pure*, B 454).

Hartmann connaît la critique que Schopenhauer avait fait subir à cette argumentation kantienne, en démontrant qu'il est bien possible et non contradictoire de développer une infinité dans le passé à partir du présent, et donc qu'il n'est pas logiquement nécessaire de postuler un début du monde.

Voici en quoi consiste le sophisme : au début Kant avait purement et simplement examiné le cas où la série des états n'aurait point de commencement ; mais, quittant subitement cette simple hypothèse, il se met à raisonner sur le cas où la série des états n'aurait pas non plus de fin, serait infinie ; alors il démontre ce que personne ne met en doute, à savoir qu'une telle hypothèse est en contradiction avec l'idée d'un tout achevé et que cependant tout instant présent peut être considéré comme la fin du passé. Nous objecterons à Kant que l'on peut toujours concevoir la fin d'une série qui n'a point de commencement, qu'il n'y a là rien de contradictoire ; la réciproque d'ailleurs est vraie ; l'on peut concevoir le commencement d'une série qui n'a point de fin (Schopenhauer, 1942, II, p. 93)

Cependant, Hartmann objecte que le mouvement régressif supposé par Schopenhauer n'est possible que pour la pensée : il reste simplement un « postulat idéal » auquel ne correspond aucune réalité et il « ne nous apprend rien sur le processus réel du monde, qui s'est déroulé en sens inverse de ce retour en arrière de la pensée ». Hartmann affirme que si l'on admet la réalité du temps et du processus (ce qui n'est pas le cas chez Schopenhauer), il faut reconnaître, sous peine de tomber dans le concept contradictoire d'infinité accomplie, que le processus doit être limité dans le passé et donc qu'il doit y avoir eu un début absolu : « L'infinité qui demeure pour la pensée dans son mouvement régressif un postulat idéal, auquel ne peut correspondre aucune réalité, doit pour le monde, dont le processus est, au contraire, un mouvement progressif, aboutir à un résultat déterminé ; et ici apparaît au jour la contradiction » (Hartmann, 1877, p. 529).

En fait, dans ce passage, « apparaît au jour » que Hartmann ne nous livre pas une démonstration, mais plutôt une pétition de principe. En effet, dans le concept du processus du monde est contenu analytiquement celui du début du monde. Ils ne peuvent donc être démontrés l'un à partir de l'autre. En second lieu, si l'on rejette l'idéalité du temps de Schopenhauer on n'est pas pour autant logiquement forcé d'accepter la réalité du processus du monde, comme le soutient Hartmann. Selon Hartmann, si le temps est réel, alors, il doit y avoir un processus du monde avec un début et une fin absolus. Du temps nié chez Schopenhauer, Hartmann passe directement au temps orienté.

En ce qui concerne la fin du monde, nous nous trouvons, d'après Hartmann, dans la même situation : notre philosophe inconscient démontre la fin du monde à partir de l'idée de progrès et... vice-versa, retombant à nouveau dans une pétition de principe :

Si l'idée du progrès est incompatible avec l'affirmation d'une durée infinie du monde dans le passé, puisque dans cette infinité passée auraient dû se produire déjà tous les progrès imaginables (ce qui est contraire à l'idée même du progrès actuel), nous ne pouvons davantage assigner au processus universel une durée infinie dans l'avenir. Dans un cas comme dans l'autre, on supprime l'idée même du progrès vers un but déterminé ; et le processus du monde ressemble au travail des Danaïdes (Hartmann, 1877, p. 495).

Nietzsche, citant ce passage déjà à l'époque de l'Inactuelle sur l'histoire (1874), avait eu l'occasion de mettre en évidence la dialectique admirable de ce « fripon de tous les fripons » qui, par ses arguments cohérents, met en évidence les absurdités dans lesquelles tombe toute téléologie.³³

Mais si le processus du monde aboutit, selon Hartmann, à un état final absolument identique à l'état initial, cela signifie qu'en conclusion de l'aventure cosmique de l'inconscient, nous sommes encore hantés par le spectre d'une nouvelle volition et d'un nouveau début du processus du monde. Or ceci pose un problème sérieux à l'intérieur du système d'Hartmann, en compromettant la possibilité d'une libération définitive de l'existence et de la souffrance. C'est pourquoi notre philosophe, dans un des derniers chapitres de son œuvre, « Les derniers principes », s'efforce soigneusement de calculer le degré de probabilité d'un réveil de la faculté volitive de l'inconscient. Étant donné que la volonté est complètement libre, inconditionnée et atemporelle, la possibilité d'une nouvelle volition est uniquement due au hasard (dans le sens rigoureusement mathématique du terme) et vaut donc 1/2. Hartmann fait remarquer en outre que si la volonté était plongée dans le temps, la probabilité de la répétition serait égale à 1, et le processus du monde devrait *nécessairement* recommencer à nouveau dans un éternel retour qui supprimerait complètement la possibilité d'une libération définitive (cf. Hartmann, 1877, p. 538). Heureusement ce n'est pas le cas, car selon la remarquable logique d'Hartmann, le processus du monde se développe dans le temps, mais la volonté originaire est en dehors du temps. Au contraire on peut même affirmer, selon une vision toute hartmannienne du calcul des probabilités, que chaque nouveau début diminue progressivement la probabilité du début suivant : soit n le nombre de fois où la volonté s'est réalisée, la probabilité d'une nouvelle réalisation est $1/2^n$. « Mais il est clair que la probabilité $1/2^n$ diminue à mesure que croît n , en sorte qu'elle suffit à nous rassurer dans la pratique » (Hartmann, 1877, p. 540).

3.3 Dühring et Caspari : nécessité et rejet de la répétition

Maintenant nous comprenons mieux quel était le sens de la polémique de Caspari contre Hartmann dans les pages 444-445 de *Der Zusammenhang der Dinge* que nous avons évoquées plus haut. Caspari, reprenant l'argument de l'infinité *a parte ante*, y affirmait que dans l'infinité du temps déjà écoulée, si un état final était possible il aurait dû déjà s'être établi et

³³ Cf. le § 9 de la deuxième Considération Inactuelle et le FP 29[52] de 1873 : « Hartmann est important parce qu'il tue, par sa cohérence, l'idée d'un processus du monde ».

tout mouvement aurait cessé. Mais cela n'a pas été le cas, parce que le monde bouge encore. En effet, loin de diminuer à chaque répétition, la probabilité d'un nouveau commencement est toujours égale à 1, et entraîne *forcément* la répétition du même : ainsi le processus du monde d'Hartmann, au lieu d'évoluer vers un but, se meut en réalité dans un cercle. Mais cet infini mouvement circulaire représente, selon Caspari, la plus grande perversion éthique et vaut à lui seul comme réfutation définitive de toute la philosophie d'Hartmann. Voici une traduction du passage central de ces deux pages de Caspari :

Admettons qu'il soit possible, grâce à l'aide d'un *deus ex machina*, de supposer l'existence de cet événement mystique à l'intérieur de l'essence stupide et inconsciente du monde. Mais il est incompatible avec le déroulement effectif de l'histoire, que dans le cours de l'éternité le très désiré état final du dépassement de toutes les stupidités et illusions ne se soit déjà depuis longtemps produit. Si l'on pose l'hypothèse que dans un processus il y a un *début*, alors il devra y avoir aussi une *fin*. Mais alors dans le cours de l'éternité, ce processus aurait dû s'être déjà produit il y a longtemps ou bien s'être répété mille fois. S'il s'était produit jusqu'à la fin, alors le rien devrait être là aujourd'hui. Si au contraire le hasard stupide de la création de l'individuation se répétait toujours, c'est-à-dire à l'infini dans le cours de l'éternité, alors la continuation, après d'infinis faux pas, du même faux pas dans le futur infini n'est pas seulement probable mais certaine. C'est-à-dire qu'à travers le processus on n'atteindrait aucune vraie fin dans le Nirvana, et qu'il arriverait à la stupide volonté du monde la même chose qu'à Tantale avec sa pomme. Cela nous démontre que *cette* théorie sur le mal dans le monde est *la plus absurde*, car pour *tout* avoir (à travers l'élimination de toute souffrance, même la plus petite), elle rejette l'univers entier et ne gagne *absolument rien*.

Par ces mots, Caspari prenait position dans la polémique qui opposait Eugen Dühring et Eduard von Hartmann, les philosophes allemands les plus célèbres de l'époque, à propos de la possibilité d'un recommencement du processus du monde après l'état final.³⁴ Dans le « schématisme du monde » contenu dans son *Cursus der Philosophie*, Eugen Dühring avait exclu l'infinité de l'espace et l'infinité régressive du temps, en sauvegardant seulement la possibilité d'une infinité du temps dans le futur (Dühring, 1875, pp. 82-83). Mais, après avoir tracé « l'image réelle de l'univers », il avait arrêté pour un instant l'édification de son système pour esquisser la *fausse* image de l'univers qui se crée quand « l'imagination irréfléchie » projette dans l'infinité temporelle régressive un jeu éternel de mutations. Il semblerait possible de penser que, de même qu'on est passé de l'état originaire indifférencié au mouvement de la matière, on puisse revenir dans le futur à un état identique à l'état originaire et – insinue Dühring en faisant allusion à Hartmann – « Il y aura même une manière de penser, pour laquelle cette concordance de commencement et fin pourrait présenter un grand attrait » (Dühring, 1875, p. 83).

Mais si le processus du monde aboutit à un état identique à l'état originaire, continue Dühring, le calcul probabiliste d'Hartmann ne suffira pas à le faire échapper au recommencement et, en conséquence des « nécessités absolues du réel », une répétition infinie des mêmes formes devra *nécessairement* avoir lieu.³⁵ Et ici Dühring fait intervenir une

³⁴ Caspari avait déjà évoqué cette polémique aux pages 283-287 de son *Zusammenhang der Dinge*, où il résumait les arguments des deux « dogmatiques » sur la nécessité d'un début du monde et sur leur rejet de l'infinité *a parte ante*.

³⁵ Notons en passant, que Dühring ne s'appuie pas sur l'infinité *a parte ante* pour faire ressortir la nécessité de la répétition dans le système d'Hartmann, comme le fera Caspari. Au contraire, il voit le système

objection éthique : cette « extension colossale de l'intervalle temporel », amènerait en effet l'humanité vers une indifférence générale pour le futur, en desséchant ses impulsions vitales : « Or, il est évident que les principes qui rendent la vie attrayant, ne s'accordent pas avec la répétition des mêmes formes » (Dühring, 1875, p. 84). Dühring rejette donc le système hartmannien car celui-ci mène nécessairement à une vision du monde antivitale : à la répétition désolante du même dans un futur infini. L'éternel retour de l'identique est pour Dühring (comme il le sera pour Caspari), la conséquence éthique indésirable qui rend fausse, futile et absurde la philosophie d'Hartmann. Le réquisitoire de Dühring se termine par une sévère mise en garde :

Gardons-nous [*Hüten wir uns*], en tout cas, de telles futiles étourderies ; parce que l'existence de l'univers, étant donnée une fois pour toutes, n'est pas un épisode indifférent entre deux états de nuit, mais l'unique fondement solide et lumineux à partir duquel nous pouvons mettre en acte nos déductions et nos prévisions (Dühring, 1875, p. 85).

Le 7 juillet 1881³⁶, Nietzsche s'était fait envoyer par sa sœur à Sils-Maria le *Cours de Philosophie* de Dühring et dans son exemplaire il a tracé une ligne et un point d'exclamation en marge à ce passage où Dühring mettait en garde contre l'éternel retour : *hüten wir uns*. La parodie pointe son nez...

d'Hartmann comme le produit même de ce type d'infinité. Cela s'explique par le fait que Dühring se doit de protéger *son propre* processus du monde, sa propre téléologie, de la force destructive de l'argument de l'infinité *a parte ante*.

³⁶ Nietzsche a ensuite relu cet ouvrage au cours de l'été 1885 (voir la lettre à Gast du 23 juillet) et Dühring est cité aussi en 1884 et en 1888 à propos du problème cosmologique (FP 26[383] 1884 – avec Hartmann et Mainländer – et 14[188] 1888).

— 85 —

tionen verbirgte. Aus dem, was zählbar ist, kann auch nur eine erschöpfbare Anzahl von Combinationen folgen. Aus dem aber, was seinem Wesen nach ohne Widerspruch gar nicht als etwas Zählbares concipirt werden darf, muss auch die unbeschränkte Mannichfaltigkeit der Lagen und Beziehungen hervorgehen können. Diese Unbeschränktheit, die wir für das Schicksal der Gestaltungen des Universums in Anspruch nehmen, ist nun mit jeder Wandlung und selbst mit dem Eintreten eines Intervalls der annähernden Beharrung oder der vollständigen Sichselbstgleichheit, aber nicht mit dem Aufhören alles Wandels verträglich. Wer die Vorstellung von einem Sein cultiviren möchte, welches dem Ursprungszustande entspricht, sei daran erinnert, dass die zeitliche Entwicklung nur eine einzige reale Richtung hat, und dass die Causalität ebenfalls dieser Richtung gemäss ist. Es ist leichter, die Unterschiede zu verwischen, als sie festzuhalten, und es kostet daher wenig Mühe, mit Hinwegsetzung über die Kluft das Ende nach Analogie des Anfangs zu imaginiren. Hüten wir uns jedoch vor solchen oberflächlichen Voreiligkeiten; denn die einmal gegebene Existenz des Universums ist keine gleichgültige Episode zwischen zwei Zuständen der Nacht, sondern der einzige feste und leuchte Grund, von dem aus wir unsere Rückschlüsse und Vorwegnahmen bewerkstelligen.

4. Ein universeller Zerstreungszustand der Materie, der sich mit demjenigen der Gase vergleichen lässt, ist das Bild, zu dem eigentlich schon die Ionischen Naturdenker für die von ihnen gesuchte Urbeschaffenheit des Weltalls gelangt sind. Wenden wir uns aber von Anaximenes über mehr als zwei Jahrtausende hinweg zu den neuesten Vorstellungen, so hat besonders seit der Mitte des 18. Jahrhunderts die Annahme eines Urnebels eine neue Rolle gespielt, indem die Gravitationsidee und daneben auch die Wärmeausstrahlung den Leitfaden bildeten, um aus der ursprünglich gasförmigen Masse die festen Gebilde entstehen zu lassen. Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts ist aber in dieser Richtung mit einem neuen Hilfsmittel ausgestattet, indem die Erkenntniss der Wärme als einer molecularen Form der mechanischen Kraft und überhaupt die Einsicht in die Unveränderlichkeit des mechanischen Kraftvorraths gestattet, die Rückschlüsse auf die früheren Zustände des Universums weit bestimmter zu gestalten. Die Brücke, welche man zwischen Gravitation und Wärme geschlagen hat, und die Aussicht, in der exactesten Weise alle Formen der Naturkräfte auf ihre me-

Figure 3 : Eugen Dühring, *Cursus der Philosophie*, p. 85. Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, C 255.

3.4 L'« ânerie » des atomes biologiques

Avant de retourner à Nietzsche il faut encore rappeler que, avec l'argument de l'infinité *a parte ante*, Otto Caspari entendait lutter contre un autre type d'hypothèses, plus scientifiques que philosophiques, qui prédisaient la fin du monde par mort thermique. En 1874 il avait publié un livret intitulé *L'hypothèse de Thomson d'un état final d'équilibre thermique dans l'univers, éclairée d'un point de vue philosophique*, dans lequel il attaquait les cosmologies mécanistes et matérialistes de son époque au nom d'une vision organiciste et téléologique de la totalité des phénomènes naturels. Dans ce pamphlet, Caspari considérait l'univers non pas en tant qu'un mécanisme physique (quoique d'un type particulier), mais comme un grand organisme vivant, c'est-à-dire une « communauté de parties éthiques ». La ligne de démarcation entre organique et inorganique ayant été, en principe, abolie par les découvertes récentes de la biologie, Caspari essayait de passer d'une vision de l'organique en tant que machine, à celle du cosmos en tant qu'organisme. Il avait donc repris les objections de Robert Mayer, Friedrich Mohr, Carl Gustav Reuschle, contre Thomson, Helmholtz et Clausius, aussi

bien que la polémique de Leibniz contre Descartes qui lui permettait de simplifier et de réduire à sa propre optique le débat en cours.

Hermann von Helmholtz, dans son célèbre ouvrage *Sur la conservation de la force* (1847) avait divisé la totalité de l'énergie de l'univers en énergie potentielle et en énergie cinétique, en affirmant la convertibilité réciproque totale entre les deux. William Thomson, en 1852, avait précisé qu'il existe un sous-ensemble de l'énergie cinétique, la chaleur, qui, une fois générée, n'est pas complètement reconvertible en énergie potentielle ou en une autre forme d'énergie cinétique. Mais, étant donné que la (partielle) reconversion de la chaleur en travail n'est possible qu'en présence d'un écart de température, alors que la chaleur tend à passer des corps les plus chauds aux plus froids en se diffusant à température uniforme dans l'espace, cela signifie que l'univers tend à un état final de complète cessation des transformations énergétiques, du mouvement de la vie : « Si nous regardons vers l'avenir, nous trouvons que la fin de ce monde, en tant que lieu de vie pour l'homme et pour tout autre être vivant ou végétal qui actuellement l'habite, est, d'un point de vue mécanique, inévitable ».³⁷

Contre la prédiction avancée par le mécanisme de Thomson, Caspari utilisait l'argument de l'infinité *a parte ante* : « il n'est pas difficile de démontrer que l'univers, qui existe depuis une éternité, aurait déjà sombré dans une situation de complet équilibre de toutes ses parties » (Caspari, 1874, p. IV). Donc, si chaque mécanisme atteint un état d'équilibre et si l'univers ne l'a pas encore atteint dans l'infinité temporelle déjà écoulée, alors l'univers ne peut pas être considéré comme un mécanisme, mais comme une communauté de parties qui ont suivi, en ce qui concerne leur mouvement, non pas une loi mécanique, mais un impératif éthique. Les atomes de Caspari (qui rappellent ceux de la *Monadologie* de Leibniz) se présentent ainsi comme des espèces de monades biologiques, pourvues d'états intérieurs. Chaque atome obéit à l'impératif éthique de participer à la conservation de l'organisme général et suit dans son mouvement non seulement la simple interaction physique, mais aussi une loi dictée a priori à travers laquelle l'équilibre thermique, résultat inéluctable de toute interaction purement mécanique, est évité.

Pour résoudre les difficultés citées plus haut, il faut revenir à Leibniz au moins pour ce qui nous permet d'élever les atomes à des *atomes biologiques*, c'est-à-dire à une sorte de monades, qui d'une part sont bien sûr soumises aux interactions physiques réelles, mais qui à côté de cela obéissent à la loi d'une autoconservation atomique interne. Cette loi leur prescrit de suivre certaines directions du mouvement par lesquelles est empêchée la formation de ces tendances de mouvement qui, par leur croissance illimitée, conduiraient l'univers, considéré seulement d'un point de vue mécanique, à un état de complet équilibre de toutes ses parties ; état auquel l'univers, épuisée dans chacune de ses parties la capacité de conserver le mouvement, serait ensuite condamné pour l'éternité (Caspari, 1874, p. V).

L'univers n'est donc pas une montre qui nécessite d'être rechargée ou une machine à vapeur proche de l'épuisement de son carburant. Il est en revanche, d'après les mots de Leibniz : « une montre qui se charge par elle-même, semblable à l'organisme qui cherche sa nourriture. [...] L'univers en soi n'est pas un pur mécanisme, un mort mécanisme. "Non !" s'écrit Leibniz contre Descartes : l'univers est composé d'un bout à l'autre d'une force indépendante qui ne lui vient pas de l'extérieur » (Caspari, 1874, pp. 8-9).

³⁷ Cf. Thomson, 1854, p. 37, voir aussi Thomson, 1852.

Si cette dernière phrase n'a reçu qu'un trait en marge, la citation précédente de Caspari se trouve enrichie, dans l'exemplaire de Nietzsche, d'un gros « Esel » (« Âne ») suivi de deux points d'exclamation.

immer wieder im Wesentlichen zu den Streitigkeiten zurück, die Leibniz und Descartes miteinander von physikalischen und mathematischen Gesichtspunkten mit so großem Scharfsinn geführt haben. Daß wir nun diesen, wie oben angedeutet, in gewissem Sinne noch heute nicht ganz beendigten Streit völlig zu Gunsten Leibniz's entscheiden, kann vom naturphilosophischen Gesichtspunkte niemals zugegeben werden; denn die Erfindung des Princips der sog. prästabilierten Harmonie, ist, wie der Verfasser in einer früheren Arbeit ausführlich nachzuweisen sich bemühte, (vergl. hierüber Leibniz' Philosophie beleuchtet vom Gesichtspunkte der physikalischen Grundbegriffe, p. 159 ff.) zwar vom mathematischen Gesichtspunkte ein sehr geistvoller, aber in physikalischer Beziehung dennoch nicht anerkennenswerther Ausweg aus den gegebenen Schwierigkeiten. Denn mit Anerkennung einer solchen Harmonie sind die Grundgesetze der Wechselwirkung, der physikalischen Reibung und das Gravitationsgesetz u. s. w. nicht mehr erklärlich. Und dennoch sehen wir uns genöthigt, um die genannten Schwierigkeiten zu heben, wenigstens insoweit auf Leibniz zurückzukommen, daß wir die Atome zu sog. biologischen Atomen, d. h. zu einer solchen Art von Monaden erheben, welche einerseits zwar der realen physikalischen Wechselwirkung unterliegen, nebendem aber dem Gesetze einer inneren atomistischen Selbsterhaltung gehorchen, das ihnen vorschreibt, zugleich gewisse Normen der Bewegungsablenkung zu befolgen, durch welche die Summationen aller solcher mechanischer Tendenzen der Bewegung in größerem Maßstabe verhindert werden, die, unbeschränkt anwachsend, endlich das mechanisch angeschaute Ganze in die völlige Gleichgewichtslage aller Theile bringen würden, zu welchem Zustande das Univerzum alsdann, hinsichtlich seiner Selbsterhaltung der Bewegung in allen Gliedern erstorben, für immer und ewig verurtheilt wäre. (Vergl. zugl. des Verf. Ausführungen hierüber in der Zeitschrift „Das Ausland“ Jahrg. 1873 No. 31 p. 618 ff.) Bei dieser Gelegenheit möge zugleich daran erinnert sein, daß wohl Leibniz wie kaum ein anderer Forscher mit einer gleichen Berechtigung, auf's tiefste erkannte (was übrigens auch vorurtheilslos von hervorragenden Physikern der Neuzeit zugegeben wird, vergl. hierüber Helmholtz: Handbuch der theoretischen Physik von Thomson und Tait B. I. Th. 2 p. 2 ff.), daß die Anschauungen der Mechanik zunächst nur dazu dienen sollen, Approximationen zu schaffen, durch welche es gelingt, tieferen Einblick in bestimmte gegebene Einzel-

Esel!!

Figure 4 : Otto Caspari, *Die Thomson'sche Hypothese von der endlichen Temperaturlausgleichung im Weltall, beleuchtet vom philosophischen Gesichtspunkte*, Stuttgart, 1874, p. V. Weimar, *Herzogin Anna Amalia Bibliothek*, C 379.

En effet, après avoir lu le premier livre de Caspari, *La corrélation des choses*, Nietzsche avait voulu lire également son pamphlet contre l'hypothèse de Thomson, ainsi que toute une série d'études qu'il avait trouvées citées dans les pages de *La corrélation des choses*. Les textes et les lectures de Nietzsche nous montrent que, dès avant 1881, son information sur les problèmes cosmologiques était suffisamment vaste.³⁸ Mais pendant l'été 1881, au moment où

³⁸ Nietzsche avait trouvé un exposé de ces problèmes dès 1866, en lisant un chapitre de la première édition de *L'histoire du matérialisme* de Friedrich Albert Lange. Dans son cours sur « Les philosophes préplatoniciens » (1872), il avait transposé à l'échelle cosmique le devenir héraclitéen, citant, d'après ces pages de Lange, le passage de Helmholtz consacré à la dissipation de l'énergie et tiré de la célèbre conférence *Sur l'action réciproque des forces de la nature* (cf. Nietzsche, 1994, p. 149 et note ; Lange, 1866, pp. 388-389). *L'ancienne et la nouvelle foi* de Strauss lui avait fourni, en 1872, l'exemple d'une cosmologie matérialiste fondée sur le premier principe de la thermodynamique. La même année, il avait pu

« surgit à l'horizon » sa pensée l'idée de l'éternel retour, Nietzsche s'adonne plus intensivement à ce type de lectures. À mon avis, c'est très précisément *La corrélation des choses* de Caspari, que Nietzsche s'était fait remettre à St. Moritz par son éditeur (voir la lettre à Schmeitzner du 21 juin 1881), qui est la source principale de ce cours de réflexions. Dans le chapitre intitulé « La philosophie contemporaine de la nature et ses orientations », étude sur les philosophies de la nature de Gustav Vogt et de Alfons Bilharz, Nietzsche avait trouvé une présentation de l'état actuel des controverses cosmologiques ainsi que quelques indications bibliographiques et dans la lettre à Overbeck du 20-21 août 1881, il avait prié son ami de lui envoyer les volumes suivants, qu'il avait trouvés cités par Caspari :

Je voudrais te demander de m'acheter quelques volumes chez les libraires :

1. O. Liebmann, *L'Analyse de la réalité* [cité par Caspari aux pages 215 et 223].
2. O. Caspari, *L'Hypothèse de Thomson* (Stuttgart 1874 Horster) [cité par Caspari aux pages 33 et 51].
3. A. Fick, « Cause et Effet » [cité par Caspari, entre guillemets, à la page 39 et, comme un « ouvrage qui a fait date », à la page 51].
4. J. G. Vogt, *La Force*. Leipzig, Haupt & Tischler 1878 [cité par Caspari aux pages 28-29, amplement discuté aux pages 41-48].
5. Liebmann, *Kant et ses Épigones* [cité par Caspari à la page 58]. [...]

Est-ce qu'à l'Association de lecture de Zurich (ou à la bibliothèque) se trouvent les « Philosophischen Monatshefte »? J'aurais besoin du volume 9 de l'année 1873 [cité par Caspari aux pages 80, 82 et 93] et aussi de l'année 1875 [cité par Caspari, également sans numéro de volume, aux pages 128 et 134]. Ensuite la revue *Kosmos*, volume I [cité par Caspari aux pages pp. 36, 51, 146, 180, 182 et 378].

Est-ce qu'il existe une édition complète des *Discours* de Dubois-Reymond ? [cités par Caspari aux pages 20, 420 et 486].

Nietzsche demande en outre le livre d'Afrikan Spir, *Pensée et Réalité*, qu'il relisait périodiquement quand il s'occupait de questions spéculatives.³⁹ Une fois ces volumes reçus, il

trouver chez Zöllner (*Sur la nature des comètes*), un modèle de solution organiciste au problème de la mort thermique ainsi qu'une discussion sur la conformation de l'espace (cf. Zöllner, 1872, pp. 299 sq. et 313 sq. ; Nietzsche avait emprunté cette œuvre à la bibliothèque de Bâle le 6 novembre 1872 et, ensuite, le 28 mars 1873, le 2 octobre 1873 et le 13 avril 1874). Le 28 mars 1873, il avait emprunté le livre de Friedrich Mohr, *Théorie générale du mouvement et de la force* (1869), où il pouvait lire une analyse approfondie des problèmes de la théorie mécanique de la chaleur. À la conservation de l'énergie était intégralement consacré le livre de Balfour Stewart (1875), que Nietzsche avait acquis le 20 janvier et dont il avait commencé un résumé dans le cahier U III 1, au cours de l'été 1875 (cf. FP 9[2]). Pour ce qui regarde l'antinomie cosmologique kantienne, Nietzsche en avait trouvé une réfutation détaillée chez Schopenhauer (dans la critique à la philosophie kantienne en appendice au *Monde comme volonté et comme représentation*, puis dans *Parerga und Paralipomena*, I, § 13, pp. 98 sq.) et, comme je l'ai rappelé plus haut, dans le paragraphe 9 de la deuxième Inactuelle (1874) il s'était moqué des paralogismes par lesquels Hartmann cherchait à démontrer la nécessité de la fin du monde. Nietzsche pouvait trouver une critique similaire à la sienne chez Bahnsen (1872, p. 82) qui, après avoir rappelé l'argument schopenhauerien selon lequel « tout ce qui peut arriver dans un temps infini, aurait dû s'être produit déjà depuis longtemps », mettait en évidence la *petitio principii* hartmannienne (le livre de Bahnsen avait été emprunté par Nietzsche à la bibliothèque de Bâle le 5 décembre 1871, le 26 avril et le 5 mars 1872.). En outre, Nietzsche avait acquis, le 26 mai 1875, le *Cursus* de Dühring qu'il s'était promis de lire pendant l'été (cf. FP 8[3] de 1875). Les dates des emprunts de Nietzsche de la bibliothèque de Bâle sont tirées d'après le catalogue publié en 1994 par Luca Crescenzi.

³⁹ Sur la lecture de Spir dans les années 1873, 1877, 1881, 1885, je me permets de renvoyer à D'Iorio, 1993. Il faut noter que dans l'œuvre de Caspari, outre les livres qu'il ne connaissait pas et qu'il demande à

se livre immédiatement à la lecture du pamphlet de Caspari contre Thomson et sa première réaction, nous l'avons vu, est de taxer d'ânerie l'hypothèse casparienne de monades biologiques qui seraient en mesure de garantir la conservation du mouvement. Réaction qui se retrouve en marge à la page de Caspari, mais qui est également accompagnée par un fragment écrit dans le cahier M III 1 (« L'erreur la plus profonde est d'affirmer que l'univers est un organisme. [...] Comment ! L'inorganique serait même le développement et la décadence de l'organique ! ? Ânerie ! ! ») et suivi par un autre fragment vraisemblablement encore dirigé contre Caspari :

Il faut ou bien que l'équilibre absolu soit par lui-même une impossibilité ou bien que les modifications de la force passent au mouvement cyclique avant que l'équilibre par lui-même possible soit intervenu. – Attribuer à l'être le « sentiment d'autoconservation » ! Folie ! Et aux atomes « l'aspiration au plaisir et au déplaisir » !⁴⁰

Le 26 août, nous trouvons dans M III 1, un nouveau plan pour une œuvre sur l'éternel retour : *Midi et Éternité* (FP 11[195]). Dans les fragments immédiatement postérieurs, Nietzsche reprend ses réflexions cosmologiques mêlées à un dialogue constant avec Caspari et à une sévère critique de son organicisme. À propos de la théorie atomistique de Démocrite – qui, comme le dit Dante, « *il mondo a caso pone* » – Caspari écrivait qu'elle est ou bien une téléologie masquée ou alors une théorie contredite par l'expérience (cf. Caspari, 1881, p. 124). Car, si un monde gouverné par le hasard avait réussi à éviter jusqu'à présent l'état d'équilibre maximal, on ne pouvait le dire vraiment aveugle ; il devait avoir été régi par une forme de téléologie. Si au contraire, aucun principe téléologique ne l'avait guidé, il aurait dû avoir déjà atteint l'état d'équilibre maximal et de cessation du mouvement ; mais alors il serait encore immobile, tandis que l'expérience nous prouve bien le contraire.

Nietzsche se réfère à ces arguments de Caspari quand il écrit, dans le fragment posthume 11[201], que l'organicisme est un « polythéisme masqué », une ombre moderne de Dieu et retourne contre Caspari l'objection de l'infini *a parte ante* : si le cosmos avait pu devenir un organisme, il le serait déjà devenu.

Overbeck, Nietzsche pouvait retrouver cités et discutés les passages cosmologiques de certains livres avec lesquels il avait déjà eu à faire, par exemple les ouvrages de Strauss, Hartmann, Dühring, Zöllner. Aux pages 101 et 116-117, par exemple, Caspari cite le passage de *L'Ancienne et la nouvelle foi* de Strauss comme un très bel exemple d'une cosmologie antitéléologique. Dans l'essai « Hartmann, Dühring et Lange, les philosophes du présent », Nietzsche trouvait une réfutation du dogmatisme de Hartmann et de Dühring au sujet de l'infini *a parte ante* et de l'origine du monde, accompagnée de la critique de Vaihinger. À la page 256 puis aux pages 423 et sq., Nietzsche pouvait trouver une discussion sur la forme de l'espace à quatre dimensions chez Zöllner, etc. Si à ces textes nous ajoutons l'œuvre de Proctor, *Notre point de vue dans l'univers*, *La mécanique de la chaleur* de Mayer, et le *Cours de philosophie* de Dühring, nous pouvons nous faire une idée des thèmes et des interlocuteurs dont et avec lesquels Nietzsche parlait durant les longues promenades près du lac de Sils et le soir, chez lui, dans la tranquillité de l'endroit le plus fascinant du monde, au milieu d'une « éternelle idylle héroïque » (cf. les fragments posthumes 11[24] de 1881, les lettres à Gast du 10 et du 16 avril 1881, la lettre à Elisabeth Nietzsche du 7 juillet 1881 et la lettre à Gast du 8 juillet 1881).

⁴⁰ Le premier fragment cité a été publié seulement dans l'appareil critique *allemand* au *Gai Savoir* (KSA vol. 14, p. 253), l'autre est le FP 11[265] de 1881. L'attribution aux atomes d'états internes et du sens de l'autoconservation est un des fondements de la philosophie de Caspari. Cela, à l'époque, était assez répandu, par exemple chez Zöllner, Fechner, Fick. Voir Caspari (1881), ne serait-ce qu'aux pages 126-127, 287, 344, 347, 422, 441. Nietzsche, dès le FP 11[108], fragment antérieur à l'idée du retour, écrit de façon lapidaire, en se référant vraisemblablement à Caspari: « Il n'y a point d'instinct d'autoconservation ! ».

Le pendant scientifique moderne à la croyance en Dieu est la croyance au *tout en tant qu'organisme* : ce qui me dégoûte. Ainsi ce qui est absolument rare, indiciblement dérivé, l'organique que nous ne percevons que sur la croûte de la terre, en faire l'essentiel, l'universel, l'éternel ! Ceci n'est encore et toujours qu'humanisation de la nature ! Et les monades, qui ensemble formeraient l'organisme de l'univers, ne sont qu'un polythéisme masqué ! Douées de prévoyance ! Des monades qui sauraient empêcher certains possibles résultats mécaniques tel l'équilibre des forces ! Fantasmagories ! Si l'univers pouvait devenir un organisme, il en serait devenu un.

Mais, objectait Caspari, si ce n'est pas l'intentionnalité des atomes, qu'est-ce qui a empêché jusqu'à présent (et empêchera pour toujours, puisque jusqu'à présent s'est écoulée une infinité temporelle) qu'un état d'équilibre soit atteint ? si dans l'infinité « *toutes les combinaisons possibles doivent s'être produites*, même la combinaison qui correspond à l'état d'équilibre aurait dû se produire, ce qui est en contradiction avec les *faits de l'expérience* » (Caspari, 1881, p. 136). Nietzsche, qui dans son exemplaire du livre de Caspari a placé deux traits en marge de cette phrase, répond précisément à cette objection dans le fragment posthume 11[245] en distinguant, parmi les configurations de la force, celles qui sont seulement possibles et celles qui sont réelles. L'équilibre des forces, la mort thermique, est l'un des cas possibles, mais il n'a jamais été atteint et ne le sera jamais, donc ce n'est pas un cas réel :

Si un équilibre de forces eût été atteint à un moment quelconque, il durerait encore : donc il n'est jamais intervenu. L'état présent *contredit* cette supposition. Si l'on suppose qu'un état eût un jour existé absolument identique à l'état actuel, cette supposition *n'est point* réfutée par l'état présent. Parmi les possibilités infinies, il *faut* que le cas actuel ait été tout de même donné, car jusqu'à maintenant s'est déjà écoulée une infinité. Si l'équilibre était possible, il aurait dû intervenir. Et si l'état actuel s'était déjà produit, alors aussi celui qui l'avait engendré comme l'état qui l'avait précédé ; d'où il résulte qu'il s'était produit *déjà* une seconde fois, une troisième fois et ainsi de suite ; et que de même il se produira une seconde fois, une troisième fois... d'innombrables fois en avant – et en arrière. C'est-à-dire que tout devenir se meut dans la répétition d'un nombre déterminé d'états absolument identiques. [...] L'immobilité des forces, leur équilibre est un cas concevable, mais il ne s'est pas produit, par conséquent le nombre des possibilités est plus grand que celui des réalités. – Que rien d'identique ne revienne pourrait s'expliquer non par le hasard, mais seulement par une intention insinuée dans l'essence de la force : car, supposé une énorme quantité de cas, la sortie fortuite de la *même combinaison* est plus probable que le fait que la même combinaison ne se répète jamais.

Essayons donc de relire la page qui suit la première ébauche de l'éternel retour, d'où notre analyse a pris naissance et qui commençait avec l'avertissement : « Gardez-vous de dire (*Hütet euch zu sagen*) que le monde est un être vivant ». Maintenant cela est plus clair : *Hüten wir uns* est la formule qu'Eugen Dühring utilisait à la fin de sa réfutation du système du monde d'Eduard von Hartmann, qu'il considérait comme un système antivital, *car* il menait logiquement à la répétition de l'identique ; Dühring s'écrivait : « Gardons-nous de telles futiles étourderies ». L'organicisme est la réponse d'Otto Caspari au problème de la dissipation de l'énergie et de la mort thermique de l'univers et à toute forme de téléologie. Contre Dühring, contre Hartmann, mais aussi contre l'extension à l'univers du deuxième principe de la thermodynamique, Caspari soutient que le monde ne pourra jamais atteindre l'état final parce qu'il est composé d'une sorte d'atomes biologiques. Nietzsche s'associe à Caspari dans sa critique de la téléologie, et les arguments qu'il utilise contre l'état final de

l'univers coïncident avec ceux de Caspari. Sauf qu'il considère l'organicisme comme la dernière forme d'anthropomorphisme, comme un polythéisme travesti qu'il rejette de toutes ses forces.

À l'aide d'une parodie de la formule de Dühring, *Hüten wir uns*, Nietzsche stigmatise et réfute les fausses représentations de l'univers, tel l'organicisme de Caspari, le mécanisme de Thomson, le processus du monde d'Hartmann et de Dühring et tire de ce débat les arguments pour son idée de l'éternel retour de l'identique. La lecture de quelques autres fragments du cahier M III 1 nous confirme qu'il ne s'agit pas d'un hasard, mais d'un subtil jeu intellectuel.

Gardons-nous [*hüten wir uns*] d'attribuer une *aspiration*, un *but* quelconques à ce cours circulaire : ou de l'estimer selon nos besoins en tant qu'*ennuyeux*, stupide, etc. Certainement le suprême degré de déraison se manifeste en lui aussi bien que le contraire : mais on ne saurait le juger d'après cela, le raisonnable *ni* le déraisonnable *ne sont* des prédicats applicables à l'univers. – Gardons-nous [*hüten wir uns*] de concevoir *la loi de ce cercle* en tant que *devenue*, selon la fausse analogie des mouvements circulaires à l'intérieur de l'anneau : il n'y a point eu d'abord un chaos et ensuite progressivement un mouvement plus harmonieux et enfin un mouvement circulaire stable de toutes les forces : au contraire, tout est éternel, non devenu. S'il y eut un chaos des forces, le chaos également fût éternel et revint dans chacun des cercles. Le *cours circulaire* n'est en rien du *devenu*, il est la loi originelle de même que la *quantité des forces* est loi originelle, sans exception ni transgression. Tout devenir est à l'intérieur du cours circulaire et de la quantité de forces ; donc c'est suivre une fausse analogie que de se référer aux mouvements circulaires qui deviennent et s'évanouissent, tels les astres ou le flux et le reflux, le jour et la nuit, les saisons, pour caractériser le cours circulaire éternel (FP 11[157] 1881).

Gardons-nous [*hüten wir uns*] d'enseigner notre doctrine comme une soudaine religion ! Il faut qu'elle s'infilte lentement, il faut que des générations entières y ajoutent du leur et en soient fécondées – afin qu'elle devienne un grand arbre qui obombre toute humanité encore à venir. Que sont les deux millénaires durant lesquels s'est conservé le Christianisme ! (FP 11[158] 1881).

La mesure de la force de l'univers est *déterminée*, et non pas « infinie » : gardons-nous [*hüten wir uns*] de semblables extravagances du concept ! Par conséquent le nombre des situations, modifications, combinaisons et développements de cette force est sans doute énorme et pratiquement « *non mesurable* », mais en tout cas ce nombre est déterminé et non infini. En revanche, le temps dans lequel l'univers exerce sa force est infini, c'est-à-dire la force est éternellement identique et éternellement active : – jusqu'à cet instant-ci une infinité s'est déjà écoulée, c'est-à-dire que tous les développements possibles doivent *avoir été* déjà là. *Par conséquent*, le développement actuel doit être une répétition et ainsi celui qui l'a engendré et celui qui naîtra de lui et ainsi de suite en avant et en arrière ! Tout a été là d'innombrables fois, parce que la situation d'ensemble de toutes les forces revient toujours (FP 11[202] 1881).

Gardons-nous [*hüten wir uns*] de croire que l'univers aurait une tendance à acquérir certaines *formes*, qu'il voudrait être plus beau, plus parfait, plus compliqué ! Tout cela n'est qu'anthropomorphisme ! Anarchie, laideur, forme – sont autant de concepts impropres. Pour la mécanique, il n'y a rien d'imparfait (FP [205] 1881).⁴¹

⁴¹ Voir entre autres le FP 11[201] 1881 que nous avons déjà eu occasion de citer et l'autre brouillon de l'aphorisme 109 du *Gai Savoir* à la page 18 de M III 1 (publié dans la KSA, vol. 14, p. 254). À propos de concordances textuelles, il nous semble intéressant de relever que dans FP 11[148], première exposition de l'éternel retour successive à la première ébauche, et rédaction préparatoire du célèbre aphorisme 341 du *Gai Savoir*, Nietzsche reprend le titre du livre de Caspari : « Et alors tu te verras retrouvant chaque douleur et

Cette dernière phrase semble donner une sorte de primauté à la mécanique sur l'organicisme, et effectivement la vision mécanique est pour Nietzsche sûrement plus plausible et moins anthropomorphique que l'organicisme. Mais en réalité, face au deux images dominant dans les discussions cosmologiques de son époque, la machine et l'organisme, Nietzsche veut restituer à la nature son caractère polymorphe, protéiforme, non structuré, chaotique dont la théorie de l'éternel retour, en tant que principe non théologique et non téléologique, est la sanction la plus forte. Telle est la première de « nouvelles batailles » qui s'ouvrent face à qui a pris conscience des conséquences de la mort de Dieu. Dans le troisième livre du *Gai Savoir*, qui dans les brouillons portait le titre *Gedanken eines Gottlosen, Pensées d'un sans Dieu*, après le célèbre aphorisme contre les ombres des Dieux, l'aphorisme 109 résume magistralement la discussion avec les principales tendances de la cosmologie de son époque. Il est intitulé : *Hüten wir uns...*

*Gardons-nous ! – Gardons-nous de penser que le monde est un être vivant. Vers où s'étendrait-il ? De quoi se nourrirait-il ? Comment pourrait-il croître et augmenter ? Nous savons à peine ce qu'est l'organique : et nous réinterpréterions l'indiciblement dérivé, tardif, rare, fortuit que nous percevons aujourd'hui sur la croûte de la terre comme l'essentiel, l'universel, l'éternel, ainsi que le font ceux qui qualifient le tout d'organisme ? Cela suscite en moi le dégoût. Gardons-nous déjà de croire que l'univers est une machine ; il n'est certainement pas construit pour atteindre un but, nous lui faisons bien trop d'honneur en lui appliquant le terme de « machine ». Gardons-nous de présupposer absolument et partout quelque chose d'aussi bien conformé que le mouvement cyclique des étoiles les plus proches de nous ; un simple coup d'œil sur la Voie lactée suscite le doute et nous fait nous demander s'il n'existe pas là des mouvements bien plus grossiers et contradictoires, et de même des étoiles suivant d'éternelles trajectoires de chute rectilignes et d'autres choses de ce genre. L'ordre astral dans lequel nous vivons est une exception ; cet ordre, et la durée considérable dont il est la condition, a à son tour rendu possible l'exception des exceptions : la formation de l'organique. Le caractère général du monde est au contraire de toute éternité le chaos, non pas au sens de l'absence de nécessité, mais au contraire au sens de l'absence d'ordre, d'articulation, de forme, de beauté, de sagesse et de tous nos anthropomorphismes esthétiques quelque nom qu'on leur donne. À en juger du point de vue de notre raison, ce sont les coups ratés qui constituent de loin la règle, les exceptions ne sont pas le but secret et tout le carillon [*Spielwerk*] répète éternellement son air, qui ne mérite jamais l'être qualifié de mélodie – et enfin il n'est pas jusqu'au mot de « coup ratés » qui ne soit déjà une humanisation qui enferme un reproche. Mais comment aurions-nous le droit de blâmer ou louer l'univers ! Gardons-nous de lui attribuer insensibilité et déraison [*Herzlosigkeit und Unvernunft*] ou leurs contraires : il n'est ni parfait, ni beau, ni noble [*edel*], et ne veut rien devenir de tout cela, il ne cherche absolument pas à imiter l'homme ! Il n'est nullement concerné par aucun de nos jugements esthétiques et moraux ! Il ne possède pas non plus d'instinct d'autoconservation, et, d'une façon générale, pas d'instinct du tout ; il ne connaît pas non plus de lois. Gardons-nous de dire qu'il y a des lois dans la nature. Il n'y a que : nul n'y commande, nul n'y obéit, nul ne transgresse. Si vous savez qu'il n'y a pas de buts, vous savez aussi qu'il n'y a pas de hasard : car c'est seulement aux côtés d'un monde de buts que le terme « hasard » a un sens. Gardons-nous de dire que la mort est le contraire de la vie. Le vivant n'est qu'un genre du mort, et un genre très rare. – Gardons-nous de penser que le monde crée éternellement du nouveau. Il n'y a pas de substances d'une durée éternelle ; la matière est une erreur au même titre que le Dieu des Éléates. Mais quand en aurons-nous fini avec notre prudence et notre circonspection ? Quand donc toutes ces ombres de Dieu cesseront-elles de nous assombrir ? Quand aurons-nous totalement dédivinisé la nature ? Quand aurons-nous le droit de commencer à nous *naturaliser* nous, les hommes, au moyen de la nature pure, nouvellement trouvée, nouvellement délivrée !*

chaque plaisir, chaque ami et chaque ennemi, chaque espérance et chaque erreur, chaque brin d'herbe et chaque rayon de soleil, l'entier enchaînement de toutes choses [*den ganzen Zusammenhang aller Dinge*] ».

Inutile de revenir sur le « Gardons-nous » qui, lui, revient sans cesse et qui structure cet aphorisme. Je voudrais juste signaler quelques-uns des autres indices textuels, correspondant aux termes allemands entre parenthèses, qui révèlent le fort degré d'intertextualité dont cet aphorisme est tissé et témoignent de son rapport avec le débat cosmologique contemporain. Nietzsche utilise le terme de *Spielwerk*, « mécanisme d'une boîte à musique », « carillon », comme le traduit très bien Patrick Wotling, et dans ce contexte il s'agit à la fois d'une allusion à l'éternel retour et au terme *Räderwerk*, qui signifie « rouage », « engrenage » et qui était utilisé sans cesse par Caspari contre le schématisme du monde de Dühring. Pour ce qui est de l'insensibilité et de la déraison de l'univers, un brouillon de cet aphorisme à la page 74 de M III 1, nous explicite encore une fois la référence à Hartmann et à Caspari :

Gardons-nous de dénigrer la valeur de l'existence par le fait que nous plaçons dans l'essence de l'être l'« insensibilité [*Herzlosigkeit*], l'absence de pitié, la déraison [*Unvernunft*], le manque de noble sentiment [*Mangel an edlem Gefühl*] etc. – comme le font les pessimistes [Nietzsche se réfère à Hartmann], mais au fond également les Monadiques [comme Caspari avec ses monades biologiques] etc. Nous devons nous représenter l'univers de manière complètement mécanique et non rationnel, de manière qu'il ne puisse être affecté par aucun prédicat de valeur esthétique ou morale. – il ne veut rien, il ne veut devenir ni plus parfait, ni plus beau, ni plus noble etc. – Casp<ari>, p. 288, se réclame de manière ignominieuse du « sentiment dissuasif [*abmahnende Gefühl*] »!⁴²

La page 288 de *La corrélation des choses* à laquelle Nietzsche se réfère, suit immédiatement la critique des systèmes de Dühring et Hartmann :

À celui qui observe calmement ces édifices cosmiques, comme ils sont présentés par Dühring et Harmann, s'oppose le sentiment que dans le monde lui-même joue vraiment un rôle très important. C'est exactement ce sentiment [*Gefühl*] qui le dissuade [*mahnt*] d'une voix claire et le pousse à s'éloigner de cette soi-disant divinité inconsciente qui construit des mondes sans pouvoir y renoncer par compassion, et en même temps le dissuade [*mahnt*] de concevoir l'univers et ses parties comme un état communiste, gouverné de la manière la plus insensible [*herzlosester Weise*], qui jette tous ses membres dans les fers, et les oblige à suivre à l'*unisono* [en italien dans le texte], désormais dépourvus d'un sentiment individuel, le Moloch d'un engrenage insensible [*gefühllosen Räderwerkes*].⁴³

Mais Nietzsche, à partir d'une étroite polémique entre ceux qui passaient pour les grands philosophes de l'époque, a su tracer une image de l'univers en tant que « *chaos sive natura* » (comme il l'appelait en parodiant Spinoza) qui nous fait réfléchir encore aujourd'hui. Pour Nietzsche, il s'agit d'abord de rendre l'humanité consciente de sa propre force structurante, créatrice, qui a été à l'origine de toutes les qualités « retrouvées » successivement dans la nature. « Prométhée, ne devait-il pas s'*imaginer* d'abord avoir *volé* la lumière, et devoir expier ce crime – pour enfin découvrir qu'il avait créé la lumière par son *désir même de lumière*, et que non seulement l'homme, mais aussi *le dieu* étaient l'œuvre de *ses* mains, de l'argile façonnée par ses mains ? Que toutes les choses ne sont rien que des images du créateur d'images ? » nous dit l'aphorisme 300 du *Gai Savoir*, ce qui explique la fin que l'aphorisme

⁴² Dans le manuscrit, ce fragment est précédé par le fragment posthume 11[265] de 1881 que nous avons cité plus haut.

⁴³ L'utilisation de *herzlos* est très fréquente chez Caspari (cinq fois à la page 287, deux fois à la page 288, puis à la page 445, etc.), aux pages 287-288 nous trouvons également quatre fois *gefühllos*, trois fois *werthlos* et à la p. 287 *edle Gefühl*.

109, que nous venons de citer, portait encore dans les premières épreuves : « Prométhée ne s'est toujours pas libéré de son vautour ! », c'est-à-dire il n'a pas encore découvert l'origine humaine de ses images de l'univers.

L'analyse des manuscrits nous montre comment Nietzsche a su assembler, condenser, résumer parfois en un mot ou en un jeu de mots le résultat de sa discussion avec tout un débat qui aujourd'hui est complètement tombé dans l'oubli mais qui, restitué grâce à l'analyse des manuscrits et des lectures du philosophe, nous donne la clé pour comprendre la genèse et le sens de l'éternel retour. L'interprétation philosophique ne peut pas se passer de cette étude génétique, qui nous interdit tout d'abord l'utilisation de compilations de fragments posthumes et de faux ouvrages comme *La Volonté de puissance*, qui nous pousse à utiliser une édition fiable comme celle de Colli et Montinari et surtout à revenir à l'étude des manuscrits. Car autrement, comme nous l'avons montré dans le cas d'un des plus célèbres et des plus intelligents des interprètes de Nietzsche, nous ne sortirions jamais du cercle vicieux des contresens.

4. Épilogue : le temps cyclique de Ludwig Boltzmann

Après la vision de l'éternel retour qui, comme nous l'avons montré, s'appuyait sur une structure argumentative nourrie des échos du débat scientifique et philosophique en cours à l'époque, Nietzsche avait envisagé de se consacrer dix années durant à l'étude des sciences physiques pour compléter sa formation et pour acquérir les moyens intellectuels lui permettant de mieux fonder sa doctrine et de retourner ensuite à la production philosophique en tant que maître de l'éternel retour.

Ce projet échoua surtout à cause de l'« affaire » Lou von Salomé et des vicissitudes de la « trinité » formée avec Paul Rée. Au bord du suicide, le philosophe prit à nouveau la voie de l'écriture et créa son double, Zarathoustra, donnant une exposition dramatique de l'éternel retour à l'intérieur d'une grande tragédie de la connaissance qui est en même temps une féroce parodie de tous les livres sacrés. Cette forme de présentation n'est pas en contradiction avec une énonciation de l'éternel retour du point de vue d'une philosophie de la nature ou de la physique. Nietzsche pensait qu'elle était préparatoire, et à propos du *Zarathoustra* disait avoir écrit le vestibule de sa philosophie.

En conclusion de cette étude, je voudrais rappeler que les controverses sur la mort thermique de l'univers continuent à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, indépendamment de la philosophie de Nietzsche et que la solution scientifique définitive au problème de la mort thermique se trouve dans la théorie statistique de la thermodynamique de Ludwig Boltzmann, même si l'on n'a en général pas assez insisté sur ce point.

La théorie de Boltzmann se situe dans de la troisième phase du débat sur la thermodynamique et la cosmologie. La publication du bref mémoire de Thomson *Sur une tendance universelle de la nature vers la dissipation de l'énergie mécanique* avait marqué en 1852 le début des controverses scientifiques sur le problème de la dissipation de l'énergie et ouvert la première phase du débat, dont les prémisses sont les *Réflexions sur la puissance motrice du feu* de Sadi Carnot (1824), et dont la conclusion est représentée par un mémoire

récapitulatif de Clausius sur le concept d'entropie en 1865. La deuxième phase s'était ouverte en 1867 quand, lors du quarante et unième congrès des savants et des médecins allemands, Clausius avait prononcé une conférence *Sur le deuxième principe de la théorie mécanique de la chaleur* où les résultats de ses propres recherches sur la thermodynamique étaient appliqués à l'univers. Il est vrai que déjà Helmholtz, dans la célèbre conférence de 1854, avait annoncé les conséquences cosmiques du second principe, mais l'intervention de Clausius eut un fort impact sur la culture allemande, parce que, au nom du second principe de la thermodynamique, Clausius y niait vigoureusement la possibilité de considérer l'univers comme un cycle éternel s'autorégénérant, un *ewiger Kreislauf* au sein duquel force et matière sont en transformation perpétuelle, comme l'avait affirmé jusqu'alors le matérialisme des savants et des philosophes. À partir de 1867, le débat sur les principes de la thermodynamique connaît une grande amplification au sein de la culture européenne.

Dans les deux premières phases, c'est le *mécanisme* de Thomson qui prédit la mort thermique de l'univers. En revanche, dans la troisième phase, dont les caractéristiques sont bien résumées dans l'article de Poincaré sur « Le mécanisme et l'expérience » publié en 1893 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, se produit un glissement du sens du terme « mécanisme ». ⁴⁴ En accord avec le climat apocalyptique de cette période dominée par la « renaissance de l'idéalisme », le « dépassement du matérialisme scientifique » (Ostwald) et la « banqueroute de la science » (Brunetière), le paradigme mécaniste qui avait accompagné la naissance de la science moderne était contesté en raison du deuxième principe de la thermodynamique. En effet, d'après le théorème de la quasi-périodicité des mouvements des systèmes mécaniques démontré par Poincaré dans le cadre du problème des trois corps (Poincaré, 1890), un système mécanique doit évoluer suivant un mouvement quasi-périodique de façon à toujours retourner (à condition d'attendre un temps suffisant) à l'état initial.

Un théorème facile à établir nous apprend qu'un monde limité soumis aux seules lois de la mécanique, repassera toujours par un état très voisin de son état initial. Au contraire, d'après les lois expérimentales admises (si on leur attribue une valeur absolue et qu'on veuille en pousser les conséquences jusqu'au bout), l'univers tend vers un certain état final dont il ne pourra plus sortir. Dans cet état final, qui sera une sorte de mort, tous les corps seront en repos et à la même température (Poincaré, 1893, pp. 534-537).

Le théorème de Poincaré paraît donc en désaccord avec le deuxième principe de la thermodynamique, qui prévoit un mouvement unidirectionnel des phénomènes naturels jusqu'à l'arrêt total de l'univers tout entier. Wilhelm Ostwald, ainsi que tout le courant énergétiste, soutenait que les principes de la thermodynamique constituaient des lois fondamentalement nouvelles, qui ne pouvaient pas être réabsorbées au sein de la physique traditionnelle et qui devaient servir de bases pour une science nouvelle qui accepte en tant qu'axiomes la diversité qualitative de l'énergie et sa tendance à la dégradation.

Contre l'énergétisme et afin de ramener les phénomènes entropiques dans le cadre théorique du mécanisme, Boltzmann introduit le concept de probabilité en physique, non pas en tant qu'instrument de calcul, mais comme principe explicatif. Dans la thermodynamique

⁴⁴ Dans les textes d'histoire de la science, quand on parle d'extension cosmique du deuxième principe de la thermodynamique et de mort thermique, de mécanisme et d'éternel retour, on ne se réfère en général qu'au sens que ces termes avaient dans cette troisième phase.

statistique de Boltzmann, l'augmentation de l'entropie supposée par Clausius est réinterprétée comme augmentation du désordre moléculaire. De cette façon, il est possible d'expliquer en termes mécanistes l'évolution des systèmes fermés à valeur entropique croissante, sans accorder une validité absolue au deuxième principe de la thermodynamique. De plus, il ne faut plus craindre la mort thermique de l'univers, car l'état d'équilibre ne sera jamais complet, mais plutôt statistique, laissant la possibilité de fluctuations vers des états moins probables.

Les critiques de Boltzmann remarquèrent cependant que cette hypothèse engendrait deux paradoxes : celui de la réversibilité (*Umkehrwand*) et celui de la répétition (*Wiederkehrwand*). Nous ne nous occuperons que du second paradoxe puisqu'il n'est pas autre chose que l'éternel retour. Ernst Zermelo, en s'appuyant sur le théorème de Poincaré cité ci-dessus, objectait à Boltzmann que dans son modèle de l'univers, après un temps très long mais fini, le système reviendrait à l'état initial (Zermelo, 1896). En répondant une première fois à Zermelo, Boltzmann évite de s'engager directement dans des questions cosmologiques et se limite à observer que le temps de récurrence dans le cas de systèmes thermodynamiques concrets peut être extrêmement long. Par exemple un centimètre cube de gaz, en conditions normales de température et pression, nécessite de $10^{10^{19}}$ années pour atteindre une configuration moléculaire identique à celle du début ! Mais à la suite d'une réplique de Zermelo, Boltzmann tracera, dans un nouvel article, un tableau cosmologique qu'il reprendra par la suite, en conclusion de ses célèbres *Leçons sur la théorie des gaz* (Boltzmann, 1897 et 1895-1998).

Dans ce tableau, Boltzmann considère l'univers comme un système fermé à entropie constante, à l'intérieur duquel se produisent des fluctuations, se créent des îles à entropie négative. Notre système solaire doit son origine à l'une de ces fluctuations. L'entropie de notre système solaire, comme l'avait justement remarqué Clausius, s'accroît continuellement au fur et à mesure que ce dernier se rapproche de l'état de chaos et de mort thermique du reste du cosmos. Mais dans d'autres zones de l'univers de nouvelles fluctuations et de nouvelles îles renaissent, de sorte que la mort thermique n'est jamais généralisée. Il s'agit d'une grandiose image cosmique, dans laquelle le système solaire et l'étincelle de vie qui s'est allumée sur la planète terre, ne sont qu'une fluctuation d'ordre à l'intérieur d'une tendance entropique dominante. La vie, et l'ordre sur lequel elle se base, sont des exceptions, des formes transitoires au sein de l'informe, îles de *cosmos* destinées à être bientôt réabsorbées par le *chaos*. Selon le théorème de Poincaré, notre île devra renaître, se développer et mourir d'innombrables fois de façon toujours identique ; il en a été ainsi une infinité de fois pendant l'éternité passée et il en sera de même une infinité de fois pendant toute l'éternité à venir.

Dans ce cadre, le problème du temps acquiert un aspect particulier. Pour le cosmos dans sa totalité, il n'existe pas de direction privilégiée. Le système est à l'équilibre thermodynamique et les deux directions du temps sont indistinctes, ainsi que le « haut » et le « bas » dans l'espace. Mais dans chaque monde, un témoin peut définir le passé et le futur d'après l'évolution entropique.

Nous pouvons nous représenter le monde comme un système mécanique composé d'un nombre énorme de composante et d'une durée temporelle si démesurément longue que les dimensions de notre firmament sont minuscules par rapport à l'extension de l'univers et ses dimensions temporelles sont minuscules par rapport à leur durée. Dans cet univers règne presque partout

l'équilibre thermique, et, par conséquent la mort. Mais ici ou là se trouvent des domaines relativement petits, de la dimension de notre galaxie (nous les appellerons *mondes individuels*) qui, pendant une durée relativement courte de l'ordre de plusieurs ères, s'éloignent sensiblement de l'équilibre thermique. [...] Cette méthode me semble être la seule qui nous permette de concevoir le deuxième principe de la thermodynamique, la mort thermique de chaque monde individuel, sans comporter une modification irréversible de l'univers entier après un état initial déterminé jusqu'à un état final. [...] On pourra en rire, mais on devra néanmoins admettre que cette image de l'univers est une image acceptable, libre de contradictions internes et utile, car elle nous ouvre plusieurs perspectives nouvelles et incite non seulement à la spéculation mais également à l'expérimentation, comme aucune autre théorie ne peut le faire (Boltzmann, 1898, vol. II, § 90, pp. 256-259).

Le "paradoxe" de la récurrence est accepté par Boltzmann comme une conséquence légitime de la conception probabiliste de la thermodynamique. On peut le refuser pour des raisons éthiques, on peut le ranger parmi les spéculations abstraites, ou parmi les fantaisies cosmiques, mais on ne peut le rejeter au nom d'un point de vue rigoureusement scientifique.