

**La Volonté humaine et l'éternité du monde :
une lecture critique par Karl Löwith du dépassement nietzschéen du nihilisme**

Marc-Antoine BEAUSÉJOUR

Thèse présentée à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.) en philosophie



uOttawa

Département de
philosophie
Faculté des arts
Université d'Ottawa

© Marc-Antoine Beauséjour, Ottawa, Canada, 2018

RÉSUMÉ

Dans cette thèse, nous analysons l'interprétation de Karl Löwith de la philosophie de Nietzsche. Elle est guidée par l'idée que le dialogue que Karl Löwith entretient avec Nietzsche est l'un des plus instructifs sur la manière dont Löwith pose les problèmes qui animent sa pensée. Ce dialogue débute par des lectures de jeunesse à l'époque où Nietzsche s'avère le maître à penser d'une génération qui se comprend comme vivant à la frontière entre le monde ancien à dépasser et un monde nouveau à préparer. L'interprétation philosophique que tentera Löwith dans *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même* peut se comprendre comme une critique de cette manière radicale de poser le problème du nihilisme avec Nietzsche. Le premier chapitre de cette thèse est un examen du contexte entourant l'écriture de ce principal ouvrage de Karl Löwith. Les second et troisième chapitres sont consacrés à une analyse de la compréhension löwithienne du mouvement général de la pensée de Nietzsche. Le second chapitre examine les principes herméneutiques qui guident Löwith dans son interprétation et les solutions qu'il propose afin de surmonter les défis qui accompagnent le projet de mettre en évidence l'ordre, l'intelligibilité et l'unité de l'œuvre de Nietzsche. Dans le troisième chapitre, nous analysons les principaux mouvements de ce système de la philosophie de Nietzsche que dégage la lecture de Löwith. Selon Löwith, la pensée de Nietzsche est l'essai d'une réponse au problème de la relation entre l'existence humaine et l'être du monde. Antiquité, christianisme, modernité, nihilisme, volonté de l'éternel retour sont des termes qui résument les configurations possibles du rapport de l'humain au monde. Cette compréhension du lien de l'homme et le monde s'appuie sur une anthropologie de la volonté. Nietzsche est ce penseur qui tente d'opérer un retour à la compréhension antique du lien entre l'homme et la nature à partir du nihilisme dont l'éternel retour doit être à la fois aboutissement et renversement. Cette tentative est selon Löwith contradictoire, mais réfléchir sur cette contradiction peut nous instruire sur les alternatives fondamentales du rapport entre l'humain et le monde et nous guider vers un examen critique de l'idée de dépassement qui nous invite à une posture plus sceptique et prudente qui ne masque pas pour autant les problèmes de la modernité que Nietzsche soulève.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier les personnes qui m'ont soutenu durant ce travail. Je suis reconnaissant tout d'abord envers mes collègues et amis du Cégep de Sainte-Foy pour leur expérience, leur conseil et leur soutien. Je remercie aussi mes collègues et amis de l'université, Maud Brunet-Fontaine et Samuel Descarreaux, pour nos conversations exaltantes, mais surtout pour leur amitié. Je remercie pour ces mêmes raisons Ariane Blais-Lacombe, Antoine Pageau St-Hilaire et Ducakis Désinat. Je suis tout particulièrement reconnaissant envers Laura Kassar pour sa grande patience et ses encouragements.

Il me tient à cœur en dernier lieu d'exprimer un sincère sentiment de gratitude envers M. Daniel Tanguay. Je le remercie pour la richesse de nos échanges et pour m'avoir permis de saisir les contours de ces tâches difficiles et nobles que sont la recherche philosophique et la transmission de la culture. Sans son soutien et son admirable dévouement, cette thèse n'aurait pas été écrite.

J'ai besoin d'aboyer, de beugler, de hurler! je voudrais vivre dans un antre, souffrir de la fumée, porter une trompe, tordre mon corps, — et me diviser partout, être en tout, m'émaner avec les odeurs, me développer comme les plantes, vibrer comme le son, briller comme la lumière, me blottir sous les formes, pénétrer chaque atome, circuler dans la matière, être matière moi-même pour savoir ce qu'elle pense.

Flaubert, *La Tentation de saint Antoine*.

MÉPHISTOPHÉLÈS. — Passé ! Un mot inepte. Pourquoi passé ? Ce qui est passé et le pur néant, n'est-ce pas la même chose ? Que nous veut donc cette éternelle création, si tout ce qui fut créé va s'engloutir dans le néant ! « C'est passé ! » Que faut-il lire à ce texte ? C'est comme si cela n'avait jamais été ! Et pourtant cela se meut encore dans une certaine région, comme si cela existait. Pourquoi ?... J'aimerais mieux simplement le vide éternel.

Goethe, *Faust II*.

Vouloir « changer » le monde, vouloir que le monde soit autre qu'il n'est, c'est ne pas encore avoir commencé à philosopher; c'est confondre le monde avec l'histoire du monde et celle-ci avec une œuvre de l'homme.

Karl Löwith, *Curriculum vitae*.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
<u>Chapitre I – Radicalité et prudence : contexte de l’interprétation de Nietzsche</u>	11
I. « Ma vie avant 1933 » : Nietzsche et le radicalisme de Karl Löwith	12
II. « Ma vie après 1933 » : Le nihilisme et la question de la responsabilité de la philosophie	17
<u>Chapitre II – Le problème de l’interprétation et la question de l’unité de la pensée de Nietzsche</u>	22
I. Le problème de l’interprétation	22
<i>I.1. L’interprétation du sens immanent de l’œuvre</i>	24
<i>I.2. Une lecture critique de Nietzsche</i>	31
II. Le problème de la systématique et de l’unité de la pensée	39
<i>II.1. La philosophie comme expérimentation</i>	40
<i>II.2. La question de la périodisation</i>	49
<u>Chapitre III – La philosophie de l’éternel retour comme dépassement du nihilisme</u>	53
I. La première libération : scepticisme radical et sagesse nihiliste dans <i>Humain trop humain</i>	56
<i>I.1. L’esprit libre : critique de la tradition, scepticisme radical et affirmation de la volonté</i>	58
<i>I.2. Sagesse nihiliste : esquisse d’une réconciliation entre l’homme et le monde</i>	67
II. La deuxième libération : l’ambiguïté du phénomène de la déchéance de la croyance	71
<i>II.1. Le phénomène de la déchéance de la croyance : prophétie du nihilisme</i>	72
<i>II.2. L’interprétation et l’estimation de l’être de l’homme et de l’être du monde à l’aune de l’avènement de l’athéisme</i>	78
<i>II.2.1. L’articulation de l’être de l’homme et l’être du monde</i>	79
<i>II.2.2. Le problème de la valeur de l’existence</i>	84
<i>II.3. Anthropologie post-chrétienne de la volonté</i>	87
III. L’éternel retour du même comme dépassement de soi du nihilisme : la transformation du « je veux » en « je suis »	96
<i>III.1. La doctrine de l’éternel retour dans le Gai Savoir : un « nouveau centre de gravité »</i>	96
<i>III. 2. La doctrine de l’éternel retour dans Ainsi parlait Zarathoustra : une rédemption</i>	105
CONCLUSION.....	121
BIBLIOGRAPHIE.....	129

INTRODUCTION

L'œuvre de Nietzsche est ambiguë, complexe et obscure, le souligner relève du lieu commun. Nombre de lecteurs plus ou moins éduqués, plus ou moins philosophes, se sont heurtés à ses paradoxes, allant parfois jusqu'à déclarer forfait : l'œuvre de Nietzsche serait réellement et volontairement impénétrable, son auteur ayant préparé des pièges et des jeux pour désespérer ou amuser ces lecteurs qui visent la compréhension rigoureuse. Mais cette difficulté a aussi un effet tonifiant pour ces lecteurs amoureux, comme Nietzsche, de l'énigme. Et parmi ces enthousiastes, nous retrouvons aussi de nombreux lecteurs qui se font une fierté d'avoir réellement compris Nietzsche, d'avoir, par un effort de volonté soutenu, imprimé au devenir de la fluidité du texte nietzschéen le caractère de l'être.

Le problème de l'interprétation de Nietzsche a ceci de particulier que le souci de sa propre réception est un thème important du corpus nietzschéen. En plus de ces passages vertigineux où Nietzsche interprète sa place et son rôle dans le déroulement de l'histoire occidentale, on retrouve plusieurs de ces passages importants où Nietzsche s'intéresse à sa postérité. Certains semblent écrits sous la crainte ou la résignation de celui qui ne croit pouvoir être compris. Ainsi Zarathoustra constate : « Ils parlent tous de moi [...] — ils parlent de moi, mais personne ne pense — à moi¹. » Le foisonnement des interprétations les plus diverses attestera cette crainte. Dès son effondrement en 1890, les représentations diverses de Nietzsche se multiplient. Il a été perçu comme moraliste et psychologue, comme artiste, romantique, politique, comme penseur de la liberté illimitée et comme

¹ Friedrich Nietzsche, « De la vertu qui rend petit », *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. H. Hildenbrand, Paris Kimé, 2012, p. 184.

penseur de l'autorité. Nietzsche aura le destin curieux de se retrouver à la fois penseur officiel du Troisième Reich et inspiration des différents mouvements intellectuels postmodernes; il sera lu et admiré à la fois par Alfred Baeumler et Michel Foucault. L'abondance de ses lecteurs superficiels ou attentifs multipliera les épithètes diverses et contradictoires dont on l'affuble.

Cette diversité semble cependant parfois bien plutôt souhaitée que déplorée. En effet, comment prétendre à une compréhension exacte et cohérente, et, disons-le, vraie, si l'on prend au sérieux ce penseur qui semble avoir plus que tout autre ébranlé les « préjugés des philosophes » en interrogeant la volonté de vérité et la possibilité de s'extirper de l'interprétation pour retourner au texte. Nietzsche, penseur de la diversité, de la créativité, de l'individualité, inviterait plutôt à l'appropriation créative de ses textes par ses lecteurs. Ainsi Zarathoustra congédie-t-il aussi ses disciples : « Maintenant je vous ordonne de me perdre et de vous trouver². » Au désarroi de l'arbitraire que semble couvrir l'interrogation radicale de Nietzsche sur les possibilités de l'activité philosophique s'ajoutent également les défis de son écriture. L'écriture aphoristique des ouvrages de Nietzsche ou le symbolisme d'*Ainsi parlait Zarathoustra* sont de formidables obstacles à toute tentative d'interprétation rigoureuse. Nietzsche aurait prédit ou permis le foisonnement des interprétations diverses. Ainsi, on ne sait trop si l'on est devant un avertissement qui cherche à éviter un échec dans le passage à la postérité ou si nous avons plutôt affaire à une sorte de prophétie autoréalisatrice autorisant l'appropriation créative de son œuvre,

² *Ibid.*, p. 82.

sanctifiant à l'avance les aventures herméneutiques dans lesquelles se lanceront ses lecteurs les plus audacieux.

Lorsque le philosophe allemand Karl Löwith (1897-1973) considère l'étonnante diversité des interprétations de l'œuvre de Nietzsche, il s'étonne que l'on n'ait pas avant lui pris le temps de tout simplement interpréter Nietzsche à l'aune de ce que ce dernier disait de lui-même. Nietzsche se disait philosophe: Löwith revendiquera le droit de prendre Nietzsche au sérieux en tant que grand philosophe, et ce, à l'encontre de philosophes aussi prestigieux que Husserl et Heidegger³. Et, plus précisément, il prendra au sérieux ce que Nietzsche dira de sa tâche philosophique dans ses écrits rétrospectifs sur sa pensée. Elle s'articule autour de sa pensée la plus haute : la doctrine de l'éternel retour du même. D'où le titre simple que Löwith donnera à son livre qui concentre ses efforts pour percer à jour la signification philosophique de l'œuvre de Nietzsche : *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*. Que le centre de l'œuvre de Nietzsche serait cette thèse obscure qui, si prise au sérieux, semble choquer la probité de notre esprit moderne, historique, scientifique, expliquerait peut-être pourquoi l'on n'a pas, avant Löwith, compris adéquatement la pensée de Nietzsche. Ce dernier, qui fut si prisé par la jeunesse qui a grandi avant et pendant la Première Guerre mondiale, qui fut aussi prise au sérieux, ne pouvait simplement pas avoir réellement pensé être l'incarnation de Dionysos annonçant périodiquement et éternellement la périodicité éternelle de toute chose.

Löwith fait le pari qu'en prenant Nietzsche au mot, on est dès lors en mesure de dégager un sens et une unité de l'œuvre qui inclut toutes ses parties, même les billets écrits

³ Enrico Donaggio, *Karl Löwith et la philosophie : une sobre inquiétude*, trad. P. Augegean, Paris, Payot & Rivages, 2013, p. 36.

par Nietzsche dans ses crises de folie et ses dissertations d'étudiant. Cette lecture, ambitieuse, ingénieuse et étonnante, mérite bien entendu d'être examinée, ne serait-ce que pour l'originalité des solutions que Löwith apporte aux différentes difficultés de l'œuvre. *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même* est toutefois lui-même un livre parfois obscur et difficile dont l'ordre et l'intention ne se laissent pas aisément saisir. Comment comprendre, par exemple, l'analyse des dissertations de jeunesse de Nietzsche ou bien les longs passages sur la spéculation d'Otto Weininger? Lire Löwith n'est donc pas une chose toujours aisée. Des lecteurs plus critiques déploreront son style alambiqué et son usage abondant des références et des paraphrases des auteurs étudiés⁴. On ne peut alors manquer de poser la question suivante : apprenons-nous quelque chose en lisant Löwith que nous n'aurions pas appris en lisant l'œuvre elle-même? Les lecteurs qui en font l'éloge, Hans-Georg Gadamer, Léo Strauss et Éric Voegelin remarqueront eux aussi cette proximité de l'auteur au texte, un apparent effacement dans l'art du portrait de Löwith, et ils se demanderont s'il est possible de discerner dans le commentaire löwithien autre chose que la seule répétition brillante des thèses de l'auteur étudié.

Löwith fait donc partie de ses auteurs qui traitent des problèmes de la philosophie à travers l'exégèse et l'histoire et c'est pourquoi il n'est pas facile de cerner sa position philosophique propre à travers ses commentaires. Certains avanceront que cette manière de restaurer la pensée des auteurs est au fond une stratégie sceptique visant à mettre de côté

⁴ Enrico Donaggio rapporte à cet égard la réaction que suscite à Walter Rehm la lecture du livre que Löwith consacre à Burckhardt : « Ce livre est une déception totale. C'est avec stupeur croissante que, au cours de la lecture, on constate que les deux bons tiers du livre [...] ne contiennent que de longues paraphrases laborieuses et des résumés des raisonnements de Burckhardt. Celui qui est familier de Burckhardt se passera volontiers de tels comptes rendus; et celui qui ne le connaît pas encore apprendra beaucoup plus en commençant par la lecture des sources au lieu de consulter cet écrit [...]. Pour l'essentiel, ce livre est superflu. » *Ibid.*, p. 87

la question de la vérité par la déconstruction de la pensée des auteurs étudiés⁵. Gadamer, quant à lui, remarquera que Löwith, dans son écriture, met en branle ce qu'il appellera une « méthode des perspectives » : les entrelacs des diverses perspectives sont déjà la mise à nu d'une certaine réalité qui échappe ainsi à une simple juxtaposition de portraits et, de plus, la neutralité apparente du portraitiste qu'est Löwith se dissipe devant des préférences évidentes au lecteur attentif (Goethe est préféré à Hegel, Nietzsche à Kierkegaard, Burckhardt à Nietzsche, etc.). Ces choix révèlent selon Gadamer la position de fond de Löwith qui est, toujours selon Gadamer, son scepticisme qui a une triple signification (un scepticisme envers l'école, hérité du radicalisme heideggérien, un scepticisme à l'égard des formes de dogmatisme qui proviennent de théologies spéculatives et finalement un scepticisme à l'endroit de la conscience historique moderne)⁶. L'exégèse serait ainsi la forme que prend une intention philosophique propre au commentateur philosophe.

Cela est indéniable si l'on considère ses écrits plus historiques. *De Hegel à Nietzsche et Histoire et Salut*. Dans *De Hegel à Nietzsche*, Löwith reprend l'histoire de l'esprit allemand du XIXe siècle pour chercher à comprendre le désarroi de son époque. Il voit dans cette histoire la dissolution de la philosophie par un processus de politisation et de pragmatisation. La logique de cette dissolution, qui va de l'hégélianisme au nihilisme, puis à la tentative ratée de son dépassement, suit le développement d'une rupture toujours incomplète et bancal avec le christianisme. Pour Löwith, le nihilisme s'avère le résultat

⁵ Ainsi Eugen Fink écrit-il à ce propos un avertissement adressé à Husserl à propos de Karl Löwith. Enrico Donaggio rapporte que « cette fiche signalétique, qui énonce en quelques lignes ce qui a échappé à des études bien plus volumineuses, décrit une “technique du cheval de Troie”, une sorte de version *soft* de la méthode de destruction pratiquée par Heidegger : une forme *sui generis* d'identification corrosive, une empathie stratégique destinée à vider de l'intérieur l'édifice philosophique étudié pour mieux le jeter à bas ». *Idem*.

⁶ Hans-Georg Gadamer, « Karl Löwith » dans *Années d'apprentissage philosophique*, trad. E. Poulain, Paris, Criterion, 1992, p. 275-284.

de l'arrimage du discours sur la vérité et sur l'action bonne à une entité métaphysique historique dont la signification évoluera chez les jeunes hégéliens. Le changement de cet être historique (d'abord Esprit absolu, puis esprit d'une époque, et enfin volonté libre individuelle) garde toutefois la primauté du monde historique pour comprendre la totalité de l'étant. La primauté de l'histoire pour comprendre le tout de l'être conduit à des conséquences graves sur le plan à la fois théorique et pratique. La vérité n'est alors plus que l'expression consciente des enjeux d'une réalité sociohistorique ou le produit de la volonté libre : il n'y a rien à dire et rien à faire. Stirner fut le représentant complaisant de cette figure de l'esprit allemand, Nietzsche et Kierkegaard en seront des figures complexées et tragiques. Ainsi, l'enquête historique de Löwith, motivée par son inquiétude devant le problème du nihilisme, est articulée autour du problème du juste rapport entre l'être de l'homme et l'être du monde : « Une étude du temps de Hegel à Nietzsche se devra de poser en fin de compte la question : l'être et le "sens" de l'histoire se déterminent-ils par elle, et sinon, par quoi⁷? » Depuis Hegel, jusqu'au nihilisme, cette relation est posée dans les termes de la relation de l'homme et de son monde historique. Löwith, suivant Nietzsche, cherche à préciser le juste rapport de cette relation entre l'homme et le monde en congédiant tout d'abord la surévaluation moderne de l'histoire. Ce thème de la surévaluation moderne de l'histoire et ses sources sera le sujet de son important livre *Histoire et Salut*⁸ où Löwith montre que la conscience moderne est à la fois antichrétienne et chrétienne, et donc essentiellement le produit d'un mariage pour ainsi dire contre nature. Les livres de Löwith deviennent ainsi à notre avis clairs à partir du moment où l'on cherche avec soin, à travers

⁷ Karl Löwith., *De Hegel à Nietzsche*, trad. R. Laureillard, Paris, Gallimard, 1969, p. 10.

⁸ Karl Löwith, *Histoire et Salut : Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, trad. M.-C. Challiol-Gillet, S. Hurstel et J.-F. Kervégan, Paris, Gallimard, 2002.

les résumés, les paraphrases et les longues citations, à en retrouver le sens à partir des questions que Löwith pose explicitement.

Dans le cas de son livre sur Nietzsche, nous n'aurions donc pas simplement affaire à un livre qui prend pour une fois au sérieux ce que Nietzsche dit de lui-même, étape préalable pour établir ce que Nietzsche a véritablement pensé. Ce livre serait en outre motivé par une préoccupation philosophique que le commentateur retrouve chez l'auteur. Ainsi celui qui affirmerait, comme Léo Strauss le fait dans une lettre adressée à Löwith datant du 23 juin 1935, que le travail de Löwith « expose [...] clairement et avec autant de profondeur le problème de Nietzsche » et que son « interprétation de Nietzsche [...] oblige à affronter non pas Nietzsche, mais la vérité⁹ » n'aurait peut-être pas tout à fait tort si les problèmes que Löwith croit partager avec Nietzsche étaient réellement ceux de Nietzsche. Le problème que Löwith retrouve chez Nietzsche est, et cela ne suscitera pas de polémique, celui du nihilisme et de la question de son dépassement. Plus problématique peut-être est par contre la manière que Löwith comprend ce problème de Nietzsche : « le problème fondamental de la philosophie de Nietzsche est en fait la même que toujours : quel est le sens de l'existence humaine dans le tout de l'être¹⁰ ? ». Si ce n'est qu'avec difficulté que l'on peut se prononcer sur la validité de l'interprétation löwithienne, nous pouvons par

⁹ Karl Löwith – Leo Strauss, « Correspondance entre Strauss et Löwith », traduction et sélection par K. Stichweh, *Cités*, no. 8, 2001, p. 208.

¹⁰ Karl Löwith, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, trad. A.-S. Asturp, Paris, Calmann-Lévy, 1991, p. 10. Ce livre sera sujet d'un retour important de Löwith à l'étude de Nietzsche dont le fruit sera une réédition remaniée en 1956. Ce retour est d'autant plus important qu'il approfondit et précise sa position de rupture à l'égard de Nietzsche qui est beaucoup plus franche après les nombreuses péripéties politiques et philosophiques de la vie de Löwith. Il est notamment apparent qu'il tient compte de ses échanges sur son livre avec le philosophe Leo Strauss avec qui il entretient une riche correspondance. Notons à titre d'exemple que le chapitre final qui entend tirer les conséquences positives d'une critique de Nietzsche a plus que quintuplé dans l'édition de 1956.

contre affirmer que dès lors que l'on prend cette question comme fil conducteur de notre lecture, le livre de Karl Löwith retrouve une intelligibilité presque étonnante.

En effet, la question du sens de l'existence humaine dans le tout de l'être articule les étapes du livre complexe de Löwith. La mise à nu du problème que Nietzsche pose et l'élaboration de sa réponse est le sujet des trois premiers chapitres du livre de Löwith. Le quatrième chapitre quant à lui situe la réponse nietzschéenne dans l'histoire de la philosophie occidentale en montrant que sa réponse est une reprise moderne de la réponse de l'Antiquité, ce faisant il rejoue la querelle opposant le monde de l'Antiquité et le monde chrétien. Le cinquième chapitre analyse les premiers écrits (des dissertations du jeune étudiant et la deuxième *Considération*) de Nietzsche qui posent les bases du problème qui accompagnera toute son œuvre et où l'on voit le jeune étudiant douter de la réponse chrétienne et se détourner graduellement de l'activité scientifique et historique pour poser la question fondamentale qu'on ne peut pas de toute manière esquiver. Le sixième chapitre analyse l'histoire moderne de ce problème philosophique débutant avec Descartes et se terminant avec Marx en passant par Kant, Fichte, Schelling, Hegel et Stirner. Stirner et Marx, l'un par son nihilisme complaisant, l'autre par son positivisme radical, se meuvent tous deux dans le « désert de liberté », la négation de l'être du monde devant le caprice individuel ou l'être historique déterminant entièrement la pensée et l'action.

À partir de ce problème de la volonté libre, le projet d'un dépassement peut se former. Nietzsche serait dans cette histoire celui qui tente de sortir de cet état en ramenant l'idée antique d'éternité. Löwith explique alors le statut de sa réponse, la doctrine de l'éternel retour, en la mettant en parallèle dans son septième chapitre avec les efforts d'Otto Weininger et de Søren Kierkegaard et leurs solutions tout aussi radicales. Tous deux tentent

tout comme Nietzsche de s'extirper de la temporalité éphémère de l'existence individuelle qui est la marque du nihilisme, l'un par une spéculation éthique sur l'irréversibilité du temps s'inspirant de Kant, l'autre par l'expérience religieuse de la recherche de la reprise s'inspirant de Job. Le problème du nihilisme se pose donc dans l'horizon plus large de la question du rapport de l'homme à l'être du monde et la question de son dépassement ne va pas sans une réflexion sur la temporalité de l'existence humaine et son accès problématique à une éternité quelconque.

Inutile de préciser que notre travail ne pourra pas explorer toutes les dimensions du livre de Löwith et encore moins situer sa compréhension de Nietzsche dans l'ensemble de sa réflexion sur l'histoire de la philosophie occidentale et en particulier, sur le thème du temps et de l'éternité. Notre travail se limitera — et c'est, nous le croyons, déjà beaucoup! — à l'exposition de la compréhension qu'a Löwith de la réponse nietzschéenne au problème du nihilisme.

Après un bref examen, dans notre premier chapitre, du contexte entourant l'écriture de son principal écrit sur Nietzsche et du rapport complexe qu'a entretenu Löwith à travers les années avec l'œuvre de Nietzsche, nous consacrerons le gros de nos efforts à une analyse de la compréhension löwithienne du mouvement général de la pensée de Nietzsche. Dans notre second chapitre, nous analyserons tout d'abord les principes herméneutiques qui guident Löwith dans son interprétation et les solutions ingénieuses qu'il propose afin de surmonter les défis qui accompagnent le projet de dégager ordre, intelligibilité et unité chez un penseur qui, peut-être plus que tout autre, a cherché à éviter l'esprit de système, tant dans son contenu que dans son expression. Une fois saisies les justifications qui permettent à Löwith d'aller jusqu'à parler d'un système de la pensée de Nietzsche, nous

serons en mesure d'analyser, dans notre troisième chapitre, les principaux mouvements de ce système. Cette analyse nous permettra de comprendre ce qu'implique la décision de Löwith de prendre Nietzsche au mot en faisant de la doctrine de l'éternel retour la clef de voute de l'édifice nietzschéen.

PREMIER CHAPITRE

RADICALITÉ ET PRUDENCE : CONTEXTE DE L'INTERPRÉTATION DE NIETZSCHE

Friedrich Nietzsche occupe une place particulière dans la vie et la carrière philosophique de Löwith et il est important de le saisir pour comprendre le sens de l'interprétation qu'il développe dans *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*. Nietzsche fut pour Löwith un interlocuteur philosophique privilégié tout au long de sa vie et de sa carrière, en plus d'avoir exercé une profonde influence sur lui dès sa jeunesse comme sur tant d'autres de sa génération. De plus, le livre de Löwith que nous analysons est la seconde version, écrite en 1956, d'un livre qui fut écrit en 1935, précédant l'expérience de la Seconde Guerre mondiale. Cet écart entre les deux éditions n'est pas anodin, l'expérience de la « révolution » nationale-socialiste a eu un impact important dans le développement de la pensée de Löwith. Ce dernier en a donné un récit passionnant et éclairant dans un document à teneur autobiographique : *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*¹¹.

Comme l'a montré Enrico Donaggio dans son récent livre *Karl Löwith et la philosophie*, la simplicité, la modération, la prudence, la sobriété et la sérénité auxquelles on associe habituellement la pensée de Löwith tendent à faire oublier ses débuts beaucoup plus agités, voire radicaux, extrêmes et imprudents¹². Ce changement d'orientation n'est

¹¹ Dans ce récit autobiographique, Löwith livre ses observations sur le développement d'un climat intellectuel propice aux aventures les plus extrêmes de la pensée ainsi qu'aux actions les plus imprudentes et les plus criminelles. Il constate ainsi, dans sa perspective de *Privatdozent*, la rapidité avec laquelle une bonne partie des intellectuels allemands acceptera, voire accueillera, la mise au pas national-socialiste, montrant qu'ils y étaient pour ainsi dire disposés. Löwith s'y présente donc comme évoluant au sein d'un climat qui animait la jeunesse universitaire, puis au sein de postes décisifs de la vie universitaire allemande. Ses observations débordent souvent le cadre de sa vie intime et ses réflexions portant sur le problème du nihilisme européen. Voir : *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, trad. M. Lebedel, Paris, Hachette, 1988.

¹² « La sereine équanimité tant célébrée par ses interprètes n'a pas été d'emblée la tonalité fondamentale de

pas étranger à l'expérience de Löwith de la catastrophe politique allemande dont il commence à percevoir les effets concrets et délétères aux alentours de 1933. Notons d'ailleurs que c'est dans cette période de prise conscience que se déroule la rédaction du livre sur Nietzsche que nous analysons. Ainsi Löwith estime que Nietzsche eut une grande importance pour lui-même et pour l'époque : il eut un impact décisif pour le développement de sa propre réflexion philosophique, et il estime qu'il a une importance primordiale dans l'histoire européenne. Ainsi écrit-il à Eric Voegelin dans une lettre du 14 novembre 1944 que « depuis le lycée, Nietzsche, pour moi, c'est *le grand événement moderne*¹³ ». Cette confession nous guide dans le bref examen qui suit du contexte historique et culturel d'écriture de l'ouvrage de Löwith sur Nietzsche.

I. « Ma vie avant 1933 » : Nietzsche et le radicalisme de Karl Löwith

Avant d'être l'interlocuteur du philosophe, Nietzsche contribuera à la formation du lycéen en l'accompagnant intimement dès son adolescence. D'ailleurs, dans son écrit autobiographique, *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, Löwith indique que son initiation à la philosophie à l'âge de treize ans se fit, en plus des lectures de Platon et de Kant, par la même fréquentation que l'auteur du *Zarathoustra*, Schopenhauer¹⁴. Il fut ainsi rapidement sensible au thème du problème de la valeur de l'existence qui prend l'aspect d'un fardeau du moment où les interprétations de la tradition s'effacent. Il n'est pas alors

son existence : on doit aussi y voir le couronnement d'une quête d'équilibre essentiellement inquiète. Non pas une disposition originaire, donc, mais l'issue d'une conquête de soi complexe et tourmentée. » Enrico Donaggio, *op. cit.*, p. 19.

¹³ Karl Löwith – Eric Voegelin, « Correspondance », trad. J.-L. Evard, *Conférence*, 28, printemps 2009, p. 548.

¹⁴ Karl Löwith, *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, *op.cit.*, p. 30.

étonnant qu'il s'enthousiasma très tôt pour Nietzsche et qu'il sera ainsi marqué, comme bien d'autres jeunes de la génération de la Grande Guerre, par l'exhortation nietzschéenne à la vie dangereuse¹⁵. De plus la découverte de Nietzsche sera le centre de ses premières amitiés¹⁶, amitiés auxquelles succéderont celles qu'il développera durant son court passage au début des années vingt dans l'entourage du cercle du poète Stefan George, empli d'une même aspiration à l'aristocratie de l'esprit¹⁷. L'influence nietzschéenne, cette exhortation à la vie dangereuse, ainsi que le mépris de la vie bourgeoise et de l'existence égoïste qui l'accompagne, mènera le jeune Löwith à prendre la décision de se porter volontaire, *Ainsi parlait Zarathoustra* en poche, lorsque la guerre éclate en 1914.

Nietzsche occupe ainsi un rôle central pour Löwith dans ce qu'on pourrait appeler sa première éducation, en formant son goût, ses opinions, et ses premières notions de ce qu'est ou doit être la tâche du philosophe, et ce, bien avant le début de ses études universitaires¹⁸. La prise de distance à l'égard de ses premiers enseignants, Pfänder et Geiger, est un exemple significatif de sa disposition d'esprit radicale, elle « exprime surtout son désintérêt pour des figures qui, faute de charisme personnel et de projet théorique

¹⁵ Dans sa conférence « Nietzsche et l'achèvement de l'athéisme », présenté au colloque *Nietzsche aujourd'hui?* tenu à Cerisy en juillet 1972, Löwith revient sur cette influence qui contraste avec le désintérêt pour Nietzsche en Allemagne à l'époque du colloque : « En Allemagne la scène philosophique est entièrement dominée par le néomarxisme, l'analyse logique du langage, la théorie de la science, la critique de l'idéologie et un peu d'histoire de la philosophie. Je me demande d'où vient en France, ou à Paris, ce regain d'intérêt pour Nietzsche, analogue à celui qu'éprouvait André Gide il y a quelques années. Aucun étudiant chez nous ne s'intéresserait encore à la théorie du retour éternel. Il en était tout autrement avant 1914, lorsque tant d'engagés volontaires portaient dans leur havre-sac *Ainsi parlait Zarathoustra* comme une Bible. » *Id.*, « Nietzsche et l'achèvement de l'athéisme » suivi de « Discussion » dans *Nietzsche aujourd'hui? 2. Passion*. Paris, 10/18, 1973, p. 207. De grandes figures de la réception de Nietzsche dans la philosophie française se trouvent à ce colloque, notamment Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Pierre Klossowski, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Nancy et Éric Blondel.

¹⁶ « À l'époque, nous étions inséparables et en découvrant Nietzsche, c'était nous-mêmes que nous découvriions. Nous avions déjà lu *Ainsi parlait Zarathoustra* en classe, et, avec mauvais esprit, de préférence pendant les cours de religion protestante. » (*Ma vie en Allemagne avant et après 1933, op.cit.*, p. 19).

¹⁷ *Ibid.*, p. 34-35.

¹⁸ *Ibid.*, p. 15-20.

radical, se sont montrées incapables d’offrir une réponse au malaise d’une génération égarée par l’expérience de la guerre¹⁹ ». La lecture de Nietzsche et l’expérience des grands bouleversements sont pour Löwith comme pour tant d’autres membres de sa génération au principe d’une recherche de projet radical face à une tradition qui semble dépassée et incapable d’affronter les véritables problèmes posés par les bouleversements radicaux tant de la société que de la culture²⁰.

L’impact de Nietzsche sur Löwith ne se limite cependant pas à un amour de jeunesse et à l’exaltation de la vie dangereuse. Löwith étudia sérieusement Nietzsche en tant que philosophe et consacra plusieurs ouvrages d’importance et de nombreux articles à Nietzsche et ne cessa jamais de revenir à son premier maître²¹. En plus de consacrer sa thèse de doctorat au problème de l’interprétation chez Nietzsche et de l’interprétation de Nietzsche, Löwith fait de l’auteur du *Zarathoustra* son interlocuteur philosophique principal et lui reconnaît une influence décisive sur l’orientation de son interrogation philosophique²². Ainsi décrit-il, par exemple, sa décision de poursuivre ses études philosophiques par le thème du « grand non » et du renversement en un « grand oui » à la

¹⁹ Enrico Donaggio, *op. cit.*, p. 19.

²⁰ « Aux yeux de Löwith – mais cela vaut dans une certaine mesure pour toute sa génération, qui vouait à Nietzsche un “culte” délétère stigmatisé par Tönnies –, l’auteur du *Zarathoustra* représente “le dernier véritable penseur d’Europe”, l’interprète par excellence de la condition de l’homme moderne. » *Ibid.*, p. 41.

²¹ D’abord, il sera le sujet de sa thèse de doctorat (1923), puis celui de nombreux cours à partir 1928 et celui de son dernier cours avant son exil de 1934. Nietzsche sera aussi le thème important d’un court livre sur le dépassement du nihilisme chez Kierkegaard et Nietzsche (1933), avant que Löwith y consacre sa monographie de 1935, pour en faire ensuite l’ultime pôle de l’histoire de la philosophie et de l’esprit allemand après la mort de Hegel dans *De Hegel à Nietzsche* (1941). La pensée de Nietzsche sera aussi l’objet de divers articles plus courts où il réaffirmera son interprétation dont deux en anglais pour les lecteurs américains (1944 et 1945) et deux conférences présentées à l’occasion de deux colloques importants pour la réception française de Nietzsche, celui de Royaumont en 1964 et de Cerisy-la-Salle en 1972. Il est significatif également que la dernière production de Löwith sera sa conférence sur Nietzsche en juillet 1972.

²² Ainsi écrit-il à Heidegger dans une lettre de 1922 : « Nietzsche est pour moi, de manière différente bien que tout aussi “princielle” – le point de départ – la démarche et tout le reste, comme pour vous Aristote. » Cité par Enrico Donaggio, *op.cit.*, p. 41.

vie²³. Cette influence prépondérante de Nietzsche se perçoit ainsi jusque dans ses recherches qui ne portent pas thématiquement sur la philosophie de Nietzsche. Cette influence se fait aussi sentir par une tournure d'esprit tout à fait nietzschéenne que Löwith manifeste dans sa jeunesse : la radicalité dans l'action du volontaire de la Grande Guerre est relayée chez Löwith par *la radicalité dans l'interrogation* de l'étudiant de Heidegger.

Löwith fait montre ainsi d'une disposition d'esprit radicale dans les débuts de ses recherches. Un exemple de cette radicalité du questionnement se retrouve à l'époque l'écriture de sa thèse d'habilitation sur la philosophie de Feuerbach, publié plus tard sous le titre *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*[1928] pendant laquelle Löwith travaille sur un texte de nature littéraire qui restera inédit : *Hugo Fiala. L'histoire d'une tentation* [*Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*]. Dans ce texte autobiographique romancé, Löwith fait de la tentation du suicide le point de départ d'une véritable réflexion philosophique. Ce n'est qu'à partir d'une confrontation « à celui de tous les paradoxes qui est le plus digne d'être pensé », celui de la présence au monde et la liberté de se donner la mort, qu'il est possible de réellement vouloir sa propre existence et d'en comprendre le sens. Löwith trouvera dans les relations interpersonnelles la solution au problème de la dissolution qui mène au nihilisme : « La vie ne possède et n'acquiert un sens que de cette façon. Personne n'est en mesure de se soutenir soi-même²⁴. » Il reprendra cette

²³ *Ibid.*, p. 50.

²⁴ Les propos de cet ouvrage inédit nous sont accessibles par le court commentaire qu'en donne Enrico Donaggio dans sa biographie intellectuelle de Löwith (*Ibid.*, p. 49-58). Ce « caractère originel de la pensée du suicide », Löwith le reconnaît toujours dans un compte rendu de l'interprétation de L. Klages de la philosophie de Nietzsche écrite en 1935 et mis en annexe de la réédition de 1956 de *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*. Les reproches de Löwith à Klages sont fort éclairants sur la position de Löwith : « Klages reste aveugle à l'essentielle "négativité de l'esprit" qui consiste pour Hegel dans le fait de "savoir faire abstraction de tout ce qui est". Il y voit simplement quelque chose de dénaturé et non le "privilège" particulier de l'homme dont la nature se dépasse elle-même. Ce n'est que parce que l'homme en tant qu'être qui "veut" a la liberté du néant qu'il a aussi celle de l'être et qu'il peut acquiescer à ce qui est depuis toujours et de ce fait être là positivement. » Karl Löwith, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, *op.cit.*,

interrogation explicitement sous le thème du « dépassement du nihilisme » dans un texte de 1933, *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*. Löwith analyse alors le nihilisme au moyen d'une comparaison de ces deux auteurs qui tentent de retrouver l'être authentique de l'homme, le chrétien ou l'homme du oui dionysiaque, à une époque de dissolution, châtiment de Dieu pour l'un, forme extrême du pessimiste résultat d'une pathologie pour l'autre. Nietzsche permet à Löwith d'exprimer son scepticisme face à la solution religieuse kierkegaardienne (sa solution est au fond elle-même origine du problème), mais il est tout aussi sceptique à l'égard de Nietzsche sur la base de son idéal de vie naturelle qui s'avère essentiellement *antichrétien*²⁵. Le développement du problème du nihilisme se révèle donc au cœur des préoccupations du jeune Löwith, et ce, dès les premières années du *Privatdozent*.

La radicalité avec laquelle Löwith reprend d'abord le problème du nihilisme se perçoit notamment dans sa riche correspondance avec Leo Strauss où son dédain affiché pour la démocratie libérale et la société bourgeoise (lettre du 28 mai 1933) côtoie son mépris pour ceux qui, comme K. Jaspers, ne savent pas « tir[er] les conséquences positives du nihilisme²⁶ ». Löwith clame en effet qu'il prend au sérieux tout « nihiliste conséquent, toute forme d'«indifférence» pour laquelle tout ce qui existe a la même valeur ». En effet, le Löwith de 1933 reconnaît « une forme d'authenticité qui n'est pas derrière moi, mais devant moi; [qui] recoupe pour l'essentiel l'«innocence» de l'existence pure chez Nietzsche, par-delà le sens et le non-sens [...] elle est la forme d'une amoralité

p. 255.

²⁵ Nous suivons ici l'analyse d'E. Donaggio. *Ibid.*, p. 118-123.

²⁶ Karl Löwith – Leo Strauss, « Correspondance entre Strauss et Löwith », *op. cit.*, p. 190.

moderne²⁷. » Ainsi l'analyse de la dissolution de la philosophie et de l'évolution de la critique du présent entreprise par Löwith dans ses premières années d'apprentissage et de sa vie de chercheur semble servir au dépassement de l'existence bourgeoise et chrétienne, dépassement qui sera d'abord vécu dans une tonalité extrême et qui sera souhaité par le jeune philosophe.

II. « Ma vie après 1933 » : Le nihilisme et la question de la responsabilité de la philosophie

Cette première reprise de la question du nihilisme et de son dépassement apparaîtra aux yeux même de Löwith de plus en plus insatisfaisante. La « catastrophe politique allemande » ne sera d'ailleurs pas étrangère au changement de point de vue de la part de Löwith. Ce changement prend forme en 1933 pour s'affirmer en 1935²⁸ et plus clairement dans un retour réflexif datant de 1940 :

Après avoir été radié de l'Université et alors que je vivais à Rome, B. m'écrivit, en février 1936, qu'il regrettait beaucoup que j'aie dû quitter Marbourg pour toujours et il trouvait que j'avais été traité très injustement, car aussi bien comme soldat pendant la guerre que comme chercheur en temps de paix, j'avais bien mérité même de l'Allemagne d'aujourd'hui. Il voulait dire par là que mes travaux philosophiques sur l'évolution de Hegel à Nietzsche étaient fondés sur le fait que, depuis 1930, l'ère bourgeoise et chrétienne était révolue. N'était-ce pas moi qui avais abordé le thème de la dissolution par lui-même de l'« Esprit » de Hegel? Il ne comprenait pas pourquoi, dans ce cas, je tenais encore à l'Esprit. *En réalité, ma propre position à l'égard de l'évolution de la situation allemande n'était pas encore très claire et il fallut mon livre sur Burckhardt de (1935-1936) pour me détacher de Nietzsche et des conséquences*

²⁷La description de l'état d'esprit présent par Karl Löwith va également en ce sens nihiliste : « On a cru au Christ, et finalement à la morale et à la raison. Aujourd'hui on ne croit à "rien". C'est désormais pourquoi la voie est désormais libre pour l'apparition d'un être humain naturel et simple ». *Ibid.*, p. 186-190.

²⁸Dans une lettre à Leo Strauss du 15 avril 1935, Löwith reproche à son ami de reprendre le « progressisme » de Nietzsche lorsqu'il entend critiquer radicalement les présupposées modernes. Avec cette expression étonnante, Löwith lui reproche d'inscrire le travail critique dans un récit de schéma progressiste au sens où l'effort de pensée doit réaliser le processus historique qu'est le nihilisme. Il se défend dans cette même lettre de comprendre son travail propre comme celui d'un accomplissement du nihilisme, mais il voit plutôt en lui la recherche d'une nouvelle sagesse pratique analogue aux écoles philosophiques de l'Antiquité tardive. *Ibid.*, p. 205-206.

du radicalisme allemand. Pour B. l'affaire était déjà réglée dans le sens de l'Allemand nouveau²⁹.

Ainsi, les premières recherches de Löwith, où il s'intéresse à l'érosion des idéaux classiques de la philosophie après Hegel, semblent reprendre, en continuité avec Heidegger, la critique des concepts philosophiques et théologiques du monde bourgeois chrétien guidée par la seule probité intellectuelle et totalement indifférente, du moins en apparence, aux conséquences pratiques du travail critique. Mais, suite à l'expérience de la gravité des conséquences pratiques d'un certain mode d'interrogation philosophique, l'examen de la critique des concepts philosophiques et théologiques de la tradition occidentale semble se renverser chez Löwith en un examen critique des solutions destructrices apportées à la crise intellectuelle et spirituelle de la philosophie allemande. À partir de cette époque, Löwith n'abandonnera pas le problème du nihilisme, qui restera un problème philosophique central pour lui, mais il le traitera désormais en gardant un œil bien ouvert sur les conséquences pratiques catastrophiques de certaines voies philosophiques empruntées pour le surmonter. La crise politique et philosophique de son époque ainsi que la responsabilité de la philosophie et du philosophe devant cette crise deviennent alors les thèmes centraux de ses réflexions, sans pour autant délaisser la réflexion sur le nihilisme et plus particulièrement sur les sources du nihilisme européen.

²⁹ *Id.*, *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, *op.cit.* p. 69. Nous soulignons. Bien que ce témoignage relèguerait le moment d'une tournant par rapport à Nietzsche après la rédaction de *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, la correspondance avec Strauss témoigne que ce processus de détachement était déjà en jeu durant la rédaction de la monographie ou en est en quelque sorte le résultat. Löwith affirme lui-même ce détachement durant sa conférence de juillet 1972 : « Moi aussi dans ma jeunesse j'ai subi le charme de Nietzsche, mais vingt ans plus tard, lorsque j'écrivis mon livre sur la philosophie nietzschéenne de l'éternel retour, le *modern-style* et le pathos du *Zarathoustra* m'étaient déjà devenus insupportables, et je ne pus écrire mon livre qu'en désenivrant les discours et les sermons sur la montagne de Zarathoustra pour les réduire à un système rationnel de métaphores, de paraboles et d'aphorismes » *Id.*, « Nietzsche et l'achèvement de l'athéisme », *op.cit.*, p. 208.

Il n'est dès lors donc pas surprenant qu'il fût l'un des premiers philosophes qui, après la Seconde Guerre mondiale, refusèrent la thèse de la maladresse politique pour expliquer l'engagement politique de Heidegger en faveur du national-socialisme. Il cherchera plutôt à montrer les implications politiques des concepts du philosophe dans un article resté célèbre — « Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger » — publié dans *Les Temps modernes* en 1946³⁰. K. Löwith comprendra la crise politique de son époque dans l'horizon plus large d'une crise philosophique touchant d'abord la philosophie allemande et, plus largement, la philosophie occidentale. Lorsqu'il s'explique en 1946 avec son maître Heidegger, c'est après un autre dialogue, plus fondamental et plus décisif à ses yeux qui eut lieu dans les années trente :

Il fallut que le bouleversement fût complet pour me forcer à rectifier la direction intellectuelle dans laquelle je m'étais engagé depuis mes années d'études à Fribourg, sans savoir où elle me menait. Pour moi, la pierre de touche fut ma position à l'égard de Nietzsche³¹.

L'examen de l'expérimentation philosophique ambiguë de Nietzsche, à la fois approfondissement et sortie du nihilisme, devient alors le thème central de son interprétation de Nietzsche dans son livre *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même* publié en 1935. Le jugement de Löwith sur cette expérimentation philosophique s'affermira au fil de temps. Il écrira ainsi dans le second avant-propos rédigé en 1956 pour une nouvelle édition de son ouvrage que Nietzsche « fut non seulement le premier à donner un nom au “nihilisme européen”, il contribua à le faire naître et créa par sa réflexion

³⁰*Id.*, « Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger », *Les Temps modernes*, no. 14, novembre 1946, p. 346-360.

³¹*Id.*, *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, *op. cit.*, p. 172.

l'atmosphère intellectuelle permettant de mettre en pratique irréfléchie la volonté de puissance³² ».

Il est essentiel de comprendre que l'interprétation de Löwith de Nietzsche est certes motivée par un questionnement sur le nihilisme, mais aussi par une réflexion rigoureuse sur la responsabilité de Nietzsche à l'égard de l'atmosphère intellectuelle de crise et de radicalisme qu'il a contribué à créer. C'est pourquoi l'ouvrage de Löwith s'inscrit tout à fait consciemment dans l'histoire de la réception de la pensée de Nietzsche³³. *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même* est le fruit d'une méditation sur le problème du nihilisme posé dans toute sa radicalité³⁴ qui s'articule autour de la question du sens de l'existence de l'homme dans l'ensemble de l'étant, mais qui est aussi l'occasion d'une réflexion sur la responsabilité de la philosophie de la tentative nietzschéenne du dépassement du nihilisme. Le livre de Löwith sur Nietzsche est une interrogation sur le

³²*Ibid.*, p. 13-14.

³³ L'interprétation löwithienne ne va donc pas ainsi sans une certaine intention polémique. En disant : « Nietzsche, philosophe », on relativise l'importance du littéraire et du visionnaire, de l'original et du révolté, du mystique et du politique. Surtout, en disant, « Nietzsche : philosophie de *l'éternel retour* », on ne dit pas « Nietzsche, penseur de la volonté de puissance » ou « Nietzsche, penseur politique du déploiement de la puissance ». L'intention d'interpréter Nietzsche en ses propres termes est donc aussi accompagnée de cette intention polémique qui vise à assainir une atmosphère intellectuelle pénétrée de nietzschéisme confus. Il s'agit pour Löwith d'arracher Nietzsche des mains des « nietzschéens » ou de ceux qui se proclament comme tels.

³⁴ Extrémisme et radicalité philosophique sont des concepts aux contours définis avec imprécision. Nous pouvons comprendre l'extrémisme comme l'interrogation philosophique qui ne s'interdit rien *a priori* tant dans l'action que dans la pensée jusqu'à mettre en jeu l'existence du penseur et de le disposer à tout entreprendre. Ainsi Nietzsche et Kierkegaard portent l'interrogation « jusqu'au bout : être ou pas être » et font « le même trajet [...] : du néant temporel à l'être éternel », l'un par l'affirmation d'une doctrine métaphysique forte, l'autre par un saut dans la foi (*Id.*, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, *op. cit.*, p. 192). Est extrême aussi Heidegger qui par sa résolution participe à la dissolution de la tradition chrétienne et humaniste occidentale : « Sans [la] volonté de destruction, on ne peut pas comprendre l'effet produit sur nous par la construction philosophique de Heidegger. Je me rappelle sa lettre de 1920, dans laquelle il expliquait que son travail était indépendant de la préoccupation de savoir s'il en résulterait une "culture" ou une "accélération du déclin"! La même idée revient dans *Être et temps* (§77) quand il approuve une citation selon laquelle l'homme moderne est "prêt" à être enterré depuis la Renaissance. » (*Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, *op. cit.*, p. 60). Enfin, Löwith considère comme tout aussi radicaux les conversions religieuses et l'engagement politique comme solutions à la destruction du christianisme et de l'humanisme (*Ibid.*, p. 174).

« philosophe de notre temps », mais aussi sur celui qui est la « somme de la déraison allemande ou du génie allemand », et l'occasion d'une prise de distance réflexive sur la manière dont il faut poser le problème du nihilisme³⁵. Le contexte de l'ouvrage campé et l'intention de Löwith précisée, nous passons maintenant à l'examen proprement dit de son ouvrage sur Nietzsche. Cet examen nous occupera plus longuement, car c'est bien là que se trouve le cœur de ce que Löwith a à nous dire sur Nietzsche et c'est sur la crédibilité de sa reconstruction que repose en premier lieu la valeur subséquente de son jugement critique sur Nietzsche.

³⁵ *Ibid.*, p. 20.

DEUXIÈME CHAPITRE

LE PROBLÈME DE L'INTERPRÉTATION ET LA QUESTION DE L'UNITÉ DE LA PENSÉE DE NIETZSCHE

I. Le problème de l'interprétation

L'œuvre de Nietzsche est reconnue pour sa difficulté. La pensée de Nietzsche est souvent ambiguë, voire contradictoire, et elle est d'autant plus difficile d'accès qu'elle emprunte pour s'exprimer des formes littéraires : l'aphorisme, le poème et les métaphores symboliques. L'extrême diversité des lectures qui ont été faites de l'œuvre de Nietzsche témoigne de la difficulté d'interprétation de cette œuvre complexe et hors-norme. Dans les avant-propos des deux éditions de son livre *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même* ainsi que dans l'« Historique des interprétations de Nietzsche (1894-1954) » qui se trouve en annexe de ce livre, Löwith insiste sur la pluralité des interprétations de la pensée de Nietzsche. Il souligne ainsi que l'on a vu tour à tour en Nietzsche un moraliste ou un psychologue, un destructeur d'idole et un prophète³⁶, un écrivain, un artiste et un politique³⁷. On a dit de lui les choses les plus contradictoires, par exemple qu'il « prônait la liberté illimitée de l'individu livré à lui-même, une législation et une hiérarchie nouvelles, un “héroïsme réaliste” ou bien encore une “philosophie orgiaque”³⁸ ». Conscient du problème posé par la diversité des interprétations de l'œuvre de Nietzsche, Löwith s'efforcera de trouver par-delà cette diversité l'unité de cette œuvre. C'est pourquoi il se

³⁶ S'appuyant sur G. Deesz, *Die Entwicklung des Nietzsche-Bildes in Deutschland*, Bonner Dis., 1933, Löwith souligne que « dans la première décennie de [la] réception [de Nietzsche], il passait avant tout pour un moraliste, puis, par l'influence de Stefan George, pour prophète de ce qui était à venir et critique du siècle révolu, pour ne devenir clairement un penseur qu'au début de ce siècle ». Karl Löwith, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, op.cit., p. 240.

³⁷ *Ibid.*, p. 10, p.14 et p. 240.

³⁸ *Ibid.*, p. 10.

présente comme celui qui essaiera de prendre l'œuvre au sérieux après des années d'essais ou d'égarements herméneutiques.

Cette ambition ne l'empêche toutefois pas de reconnaître que cette diversité dans la réception de la pensée de Nietzsche ne vient pas de nulle part. Dans les avant-propos, Löwith insiste sur l'ambiguïté qui marque autant l'auteur que son œuvre. Cette ambiguïté, Löwith la lie à la relation particulière qu'entretient Nietzsche à son époque : « Ainsi placé “entre aujourd'hui et demain”, tendu entre les contradictions d'aujourd'hui et de demain, il se savait être une naissance prématurée du siècle à venir, d'un futur encore incertain³⁹. » Nietzsche se présente ainsi à la fois comme l'enfant d'un temps dont l'esprit est marqué par la décadence et comme le précurseur d'un autre temps à venir dont l'esprit se laisse deviner. Il n'est pas alors étonnant que, comme le précise Löwith, « dans le *Zarathoustra*, reste ouverte la question de savoir ce qu'il [Nietzsche] est en fin de compte : promet-il ou exauce-t-il les promesses ? Est-il le conquérant ou le convalescent ? Dit-il la poésie ou la vérité ? Est-il libérateur ou dompteur ? — Il savait bien qu'il n'était ni l'un ni l'autre, mais les deux en un seul⁴⁰ ».

À cette ambiguïté du rapport de Nietzsche avec son temps s'ajoute la question de la nature de l'activité de Nietzsche. *Ainsi parlait Zarathoustra* ne semble pas spontanément pouvoir être identifié comme l'œuvre d'un philosophe (si l'on compare cette œuvre aux traités d'un Aristote ou encore d'un Hegel), pas plus d'ailleurs qu'à l'œuvre d'un poète : les métaphores et les poèmes de Nietzsche apparaissent bien souvent comme des représentations symboliques de « vécus intellectuels » plutôt qu'être l'œuvre d'un grand

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Idem.* Cf. Friedrich Nietzsche, « De la rédemption », *Ainsi parlait Zarathoustra*, *op.cit.*, p. 152-153.

poète⁴¹. Löwith ne se laisse pourtant pas décourager par cet apparent subjectivisme de la philosophie de Nietzsche. Il élabore quelques principes simples d'interprétation pour se guider dans son interprétation de l'œuvre nietzschéenne. Voyons maintenant quels sont ces principes.

1.1. L'interprétation du sens immanent de l'œuvre

Pour s'orienter dans cette œuvre dont le sens est difficile à percer, Löwith se donne une règle herméneutique simple : il tentera de lire Nietzsche à l'aune de la compréhension que l'auteur avait de lui-même. Il entend ainsi prendre Nietzsche au pied de la lettre. En cela, il s'écarte consciemment de plusieurs interprétations qui le précèdent qui, selon lui, « masquent sa pensée plutôt qu'elles ne la révèlent »⁴². Il remarque en effet que les lectures de l'œuvre de Nietzsche au lieu de s'essayer à une *compréhension* furent bien plus souvent des tentatives d'*explication* ou de *recupération* de l'œuvre. On tentera en effet bien souvent de restaurer l'unité de la pensée de Nietzsche à la lumière d'un principe — le plus souvent, la volonté de puissance ou l'éternel retour du même — mis en relief à partir d'un critère extérieur à l'œuvre.

En effet, Löwith remarque que la question de la juste articulation de la doctrine de la volonté de puissance et de la doctrine de l'éternel retour sera rapidement une difficulté discutée par les premiers interprètes de la pensée de Nietzsche. L'une des solutions apportées à cette difficulté sera de faire de l'un de ces deux aspects de la pensée de Nietzsche le fond véritable de sa pensée et de disqualifier ainsi l'autre aspect comme un

⁴¹ Karl Löwith, *op.cit.*, p. 16.

⁴² *Ibid.*, p. 10.

dérivé rhétorique, voire une divagation. Ludwig Klages prend par exemple parti pour l'éternel retour en se basant sur des thèses vitalistes valorisant le conscient contre l'inconscient : « Ce n'est pas dans le *cerveau*, le siège de la conscience, mais dans le *sang* que la vague d'ivresse prend sa source. » Ainsi sépare-t-il la pensée de Nietzsche comme découlant de deux sources : la « vitalité cosmique naturelle » et l'« esprit volontaire ». Il voit donc « dans son existence et dans sa philosophie deux puissances *incompatibles* : une volonté de puissance spirituelle et un devoir-vivre “pathique” de la vie cosmique et de son rythme. » Pour résoudre ce problème il disqualifie un pan de la philosophie nietzschéenne au nom d'un autre : il salue la philosophie « orgiaque » de Nietzsche et ses sources païennes et souligne l'« erreur de vouloir en même temps une philosophie de la volonté de puissance. » Ainsi, il hiérarchise l'importance des textes en fonction de son principe, la division entre vie et esprit, puisé en dehors des textes au point où « pour lui la véritable expression d'une “réalité” originellement vécue, ce ne sont pas les œuvres philosophiques de Nietzsche, mais certains de ses poèmes “extatiques” ». Klages est alors bien embêté lorsque vient le moment de comprendre le nihilisme nietzschéen et son autodépassement, notions cruciales aux yeux de Löwith, mais il embrasse sans difficulté les envolées quasi panthéistes de l'auteur pour en faire un philosophe de l'« orgiaque ».

Que l'on retrouve une valorisation de l'inconscient dans l'œuvre de Nietzsche est certes incontestable, mais Klages interpréterait toute l'œuvre à la lumière de cette idée, en faisant des distinctions qui ne sont pas de Nietzsche, comme cette hiérarchie entre les expressions extatiques et la dévalorisation de l'expression philosophique. Ainsi, selon Löwith, Klages retrouve ce qu'il y a d'unité de Nietzsche en triant ce qu'il y a de réel et d'inauthentique dans la pensée de Nietzsche au moyen d'une idée fondamentale qui

n'appartient pas à Nietzsche. Or, il faudrait plutôt procéder à partir de ce que Nietzsche juge lui-même comme son idée fondamentale, non à partir d'une conception qui lui est étrangère⁴³.

Löwith retrouve un cas similaire dans la lecture de Baeumler, mais pour ainsi dire inverse en raison du contenu qu'il choisit de mettre de l'avant. Ce dernier écarte la philosophie dionysiaque de l'éternel retour au nom d'un esprit de lutte faisant l'éloge de la doctrine de la volonté de puissance. Tout comme Klages, il se base sur une division afin de retrouver l'unité en faisant un tri entre l'authentique et l'inauthentique : il distingue « ce qui est vécu “musicalement” de ce qui est pensé “philosophiquement” » et « prétend [ainsi] dégager les fondations d'un temple enseveli ». Il tente ainsi de retrouver le vrai système de Nietzsche, qui est un système de la volonté de puissance, qui se cache dans l'œuvre confuse de Nietzsche. Ce qui fait obstacle à l'interprétation d'un Nietzsche valorisant le pur déploiement de force est disqualifié comme étant « l'expression d'un vécu tout à fait personnel ». Dans ce tri arbitraire, Baeumler, préfacier et éditeur de Nietzsche durant le IIIe Reich, n'a donc pas pour critère la recherche d'une cohérence tirée de l'œuvre, mais la volonté de montrer un Nietzsche « profondément germanique », dont le centre de l'œuvre serait *La Volonté de puissance*, livre qui est d'ailleurs aussi une construction a posteriori. L'interprétation de Baeumler est ce que l'on obtient « quand l'interprète a en même temps en tant que philosophe la volonté d'“être mis au pas”⁴⁴ ». Ainsi Baeumler et Klages trouvent une même solution au problème de l'incohérence apparente entre volonté de

⁴³ Toutes les citations de ce paragraphe sont tirées de *ibid.*, p. 253-256.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 256-260.

puissance et éternel retour : la disqualification d'une partie de l'œuvre au moyen d'un critère externe à l'œuvre⁴⁵.

En d'autres occasions, l'interprétation de Nietzsche sera une explication de sa pensée en retrouvant l'unité de l'œuvre dans une problématique externe au texte (par exemple biographique). Il ne sera pas rare aussi que l'on utilise le texte nietzschéen afin de développer une problématique philosophique originale qui entretient un rapport plus ou moins direct avec la pensée du philosophe⁴⁶.

Toutes ces interprétations ont en fait un trait en commun : elles constituent leur unité à partir d'un principe externe au texte qui sert dès lors de grille de lecture. Dans cette perspective, on essaie de comprendre ce qui est *dit* à la lumière du *non-dit*. Ces

⁴⁵ Klages et Baeumler incarnent même pour Löwith une certaine logique dans la réception allemande de Nietzsche qui, face à ses paradoxes, le scinde selon la tendance de l'esprit allemand du début du XXe siècle à rompre les synthèses philosophiques du côté du sujet ou du côté de l'objet : « Klages repoussant non sans esprit volonté et esprit, coupe en deux Nietzsche, fait bon marché de la volonté de puissance et de néant, et célèbre en Nietzsche, philosophe dionysiaque, le philosophe "orgiaque" du "corps" et de l'"âme". Baeumler, animé d'une volonté de lutte, fait bon marché de la philosophie dionysiaque de l'éternel retour et fête le Nietzsche de la volonté de puissance et de néant, "réaliste héroïque" et philosophe politique. Ce sont là deux variantes opposées d'une même partialité d'esprit bien propre à notre époque qui renie l'esprit, variantes également éloignées de la philosophie nietzschéenne *totale*, qui est volonté de néant *et* d'éternité. » *Id.*, *De Hegel à Nietzsche, op.cit.*, p. 236-237.

⁴⁶ Karl Löwith publie en annexe de l'édition de 1956 douze comptes rendus critiques qui permettent de mieux comprendre le projet de Löwith en le comparant avec les lectures qu'il critique. Nous mentionnons dans cette note ceux qui nous paraissent les plus instructifs. L'œuvre d'Ernst Bertram (dans *Nietzsche, Versuch einer Mythologie*) représente bien l'effort par lequel on a voulu faire de Nietzsche un symbole culturel important au détriment d'une compréhension véritable : fort d'une thèse sur le rapport nécessairement mythologique que l'on entretient avec le passé, il interprète Nietzsche comme symbole, mythe ou légende. Cependant, en cherchant à contribuer à « l'influence historique de Nietzsche par sa transposition de l'histoire en légende. [...] Le problème de la doctrine n'y est en rien éclairci [...] il est artistiquement masqué ». (*Id.*, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, p. 251). L'esprit de cette interprétation n'est pas entièrement étranger au travail qu'a pu faire ensuite Alfred Baeumler, (*Ibid.*, p. 260) et Ludwig Klages (*Ibid.*, p. 253-256). L'interprétation d'Oscar Eswald (*Nietzsches Lehre in ihren Grunbegriffen. Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Sinn des Übermenschen*) et celle de Georg Simmel (*Schopenhauer und Nietzsche*) réduiront quant à elles la pensée de Nietzsche à sa signification éthique. L'interprétation psychologique de Lou Andréa-Salomé dans *Nietzsche in seinen Werken*, est l'exemple d'une lecture qui se constitue à partir d'un élément externe en interprétant la philosophie de Nietzsche à partir des problèmes personnels de sa vie, « l'interprétation philosophique du problème de sa philosophie se borne donc à la problématique personnelle du philosophe » (*Ibid.*, p. 240). Finalement, des auteurs comme Karl Jaspers et Martin Heidegger « projette[nt] dans [leur] interprétation de Nietzsche [leur] propre pensée et s'y interprète[nt] [eux]-mêmes » (*Ibid.*, p. 273).

interprétations se détournent ainsi invariablement du sens immanent du texte de Nietzsche pour imposer de l'extérieur un principe global d'interprétation. On doit toutefois admettre que le recours à des critères externes de lectures n'est pas sans raison. Devant la complexité et l'ambiguïté du texte, on s'est mis bien souvent à la recherche d'un principe à la lumière duquel on pourrait saisir l'unité des aphorismes ou des métaphores plutôt que de se livrer à la tâche titanesque d'une exégèse qui expliquerait le sens et montrerait l'articulation de chaque aphorisme des diverses œuvres⁴⁷. La critique de K. Löwith de l'interprétation psychologique de Lou Andreas-Salomé fournit un exemple représentatif des tentatives d'interprétation qui se fondent sur un tel critère externe.

En effet, cette dernière, qui avait eu un accès privilégié à la vie de Nietzsche, interprète la diversité des mouvements de l'œuvre à la lumière de ce qu'elle nomme l'« essence » de Nietzsche. Elle interprète l'œuvre à la lumière de la vie, le dit à la lumière du non-dit. Les problèmes personnels du philosophe lui permettent de dresser un portrait de sa pensée que Löwith juge simple et cohérent. S'il trouve remarquable l'effort de L. Andreas-Salomé, dont il partagera le jugement de l'étonnante simplicité de la pensée nietzschéenne lorsqu'on en saisit l'intention originelle, il diverge pourtant de cette interprétation sur un point essentiel : la lecture psychologique fait l'économie selon lui d'une analyse du « schéma théorique » des contenus philosophiques de la pensée nietzschéenne, ce qui ne permet qu'une compréhension partielle des problèmes de

⁴⁷ « Les titres mêmes de la plupart des interprétations de Nietzsche montrent par leur composition combien il fut embarrassant d'interpréter son œuvre de manière immanente. Riehl parle de Nietzsche en tant qu'« artiste » et « penseur », Joel de Nietzsche et « le romantisme », Simmel de Nietzsche et « Schopenhauer », Hildebrandt de la « lutte contre le XIX^e siècle de Wagner et de Nietzsche », Bertram de la « légende » de Nietzsche, Klages des « conquêtes psychologiques » de Nietzsche, Baeumler de Nietzsche « philosophe et politique ». Et tous se soucient bien peu ou pas du tout de la *doctrine philosophique* de Nietzsche. » *Id.*, « Historique des interprétations de Nietzsche (1894-1954) » dans *op.cit.*, p. 239-240.

Nietzsche⁴⁸. L'effort est donc louable en ceci qu'Andreas-Salomé trouve bel et bien une unité à la pensée de Nietzsche, mais comme cette unité est trouvée dans la vie de Nietzsche, l'écrivaine réduit la pensée de Nietzsche au statut d'un symptôme.

On se retrouve alors avec une compréhension partielle du texte de Nietzsche qui autorise les interprétations les plus contradictoires de la pensée du philosophe. Löwith rejette avec vigueur ce type d'interprétation. C'est pourquoi il affirme que celui qui se forme le projet de comprendre Nietzsche pour lui-même doit le prendre au sérieux. Le prendre au sérieux, c'est d'abord avoir l'intention de « tirer le sens *de l'œuvre* et non [de] lui en donner un⁴⁹ ». Löwith recherchera, quant à lui, le sens des contenus de l'œuvre, il cherchera à interpréter Nietzsche de manière immanente.

On pourrait s'attendre alors à ce que Löwith présente un commentaire exhaustif de l'œuvre nietzschéenne. Or, ce n'est pas le cas et Löwith en est bien conscient : « L'intention méthodologique étant de saisir l'œuvre dans son ensemble, nous renoncerons à la présenter en détail dans toute la richesse de son étendue⁵⁰. » Cette intention exige que l'on trie les éléments de l'œuvre qui permettront d'esquisser le geste général de Nietzsche. Cette sélection présuppose le choix d'un critère à partir duquel l'on choisira les parties significatives de l'œuvre. Or, si l'on cherche à élaborer le sens de l'œuvre même, ce critère doit être trouvé dans l'œuvre, ce qui demanderait l'exégèse exhaustive que Löwith souhaite pourtant éviter. Son interprétation ne court-elle pas dès lors le risque de tomber sous la

⁴⁸ *Ibid.*, p. 240-243.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 10.

critique qu'il a soulevée contre les interprétations qui ratent le sens immanent de l'œuvre en imposant un critère de lecture extérieur à l'œuvre?

Löwith croit toutefois être en mesure d'éviter cet écueil. Il estime en effet que la recherche d'un regard synoptique sur la pensée de Nietzsche est une tâche possible grâce au fait que Nietzsche lui-même s'interprète et qu'il est possible de se servir de cette auto-interprétation comme clef de lecture. Löwith constate ainsi que la difficulté de lecture posée par l'utilisation nietzschéenne du langage énigmatique des aphorismes et des paraboles est compensée par un extrême souci de faire œuvre qui se manifeste par une abondance de projets et de bilans tels qu'en témoignent les préfaces de 1886 et *Ecce Homo*⁵¹. Ces textes constitueront le point de départ de l'interprétation de Löwith.

Dans ces textes autobiographiques, Nietzsche nous présente son activité comme un parcours de déclin et de montée, de maladie et de convalescence, dont le sommet fut la pensée annoncée une première fois dans *Ainsi parlait Zarathoustra*: la doctrine de l'éternel retour du même. Les livres précédant le *Zarathoustra* le préparent, les livres lui succédant l'expliquent. C'est à la lumière de cette clef que Nietzsche fournit lui-même que Löwith cherchera à retrouver et à examiner l'unité de la pensée de Nietzsche dont le centre est le *Zarathoustra* que l'on peut lire selon lui « comme une succession de discours dans lesquels Nietzsche prétend élaborer une expérience déterminante et en faire une doctrine philosophique⁵² ». Löwith forme d'abord le projet d'interpréter de manière immanente le

⁵¹ « Nietzsche est le type du penseur qui a toujours essayé de faire lui-même le bilan de sa pensée. Dans *Ecce Homo*, vision rétrospective de son œuvre, il constate avec étonnement qu'il a écrit des choses dont la cohérence ne lui apparaît qu'à la fin, dont il était lui-même inconscient, ignorant sa propre unité. La question est de savoir s'il ne faut pas, au moins dans le cas de Nietzsche, faire confiance à cette interprétation du penseur par lui-même plutôt qu'à des exégètes ultérieurs. » *Id.*, « Nietzsche et l'achèvement de l'athéisme » dans *Nietzsche aujourd'hui? op. cit.*, p. 227.

⁵² *Ibid.*, p. 221.

sens de l'œuvre de Nietzsche en suivant les indications de ce dernier. Il se donne donc pour tâche de montrer le développement systématique de la pensée de Nietzsche comme il se comprenait lui-même, c'est-à-dire essentiellement comme maître de la doctrine de l'éternel retour du même⁵³.

1.2. Une lecture critique de Nietzsche

Cette intention herméneutique ne va pas sans soulever certains problèmes. D'abord, Nietzsche est indéniablement l'un des grands promoteurs de l'interprétation psychologique, comprendre Nietzsche comme il se comprenait lui-même, ne serait-ce pas alors avoir un regard nietzschéen sur Nietzsche, c'est-à-dire comprendre sa philosophie comme l'universalisation de ses problèmes personnels? Comme nous l'avons déjà indiqué, ce n'est pas la voie poursuivie par Löwith. En ce sens, on serait légitimé de noter, comme P. L. Landberg dans un compte rendu de 1936, que l'« interprétation [de Karl Löwith] souffre de l'horreur qu'il a de tout ce qui pourrait conduire à la “psychologie”⁵⁴ ». Cette aversion dogmatique priverait le lecteur de l'apport des explications psychologiques en plus d'expliquer d'ailleurs le défaut du style propre à Löwith : « trop sec », parce qu'il reste trop près du texte. Ce défaut de style serait le signe que la lecture immanente, conduisant à un usage abondant de trop longues citations et de paraphrases qui n'expliquent rien,

⁵³ Les trois premiers chapitres de son livre, qui en constituent un peu plus de la moitié, sont consacrés à cette élaboration. Les deux premiers chapitres « La philosophie de Nietzsche : un système en aphorismes » et « La périodisation des écrits de Nietzsche » examinent le problème de l'unité de l'œuvre par rapport au problème de la systématité et de la périodisation du texte. Le troisième chapitre « La pensée unifiante fondamentale de la philosophie de Nietzsche » de loin le plus volumineux, expose les étapes de l'expérimentation philosophique de Nietzsche qui mène à la doctrine de l'éternel retour du même.

⁵⁴ P. L. Landsberg « Karl Loewith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft* » dans *Recherches philosophiques*, vol. 5, 1935-1936, p. 535-537.

condamnerait le lecteur à la trivialité. Le livre de Löwith serait ainsi au mieux un résumé ou un collage plus ou moins adroit de citations.

Löwith précise son intention herméneutique dans un ajout important de 1956⁵⁵. Le rejet de la lecture psychologique, dit-il, n'est pas principiel, mais méthodique. Il reconnaît la fécondité de la lecture psychologique surtout lorsqu'on a affaire aux paraboles d'*Ainsi parlait Zarathoustra* que l'on peut légitimement interpréter comme « une série d'images oniriques qui, si on en fait une analyse psychologique, montrent l'histoire cachée des souffrances d'un homme qui met en images le problème de son existence⁵⁶ ». Il reconnaît également que Nietzsche lui-même est en effet celui qui « ouvrit plus que tout autre la voie » à ce genre de lecture⁵⁷. Il reconnaît également que l'on retrouve même au sein de l'œuvre d'abondants indices qu'il y a une part involontaire et inconsciente dans le mouvement de la pensée de Nietzsche. Ces remarques psychologiques tirées de remarques biographiques ou de l'analyse du pathos de certains moments de l'œuvre deviennent d'ailleurs intéressantes pour Löwith dans la mesure où elles révèlent l'échec de l'entreprise nietzschéenne et offre ainsi un éclairage nouveau à la présence si personnelle, voire intime, de Nietzsche dans ses écrits. Cependant, c'est d'abord si l'on comprend « la charpente philosophique de la doctrine nietzschéenne [...] selon les critères de la conscience et la

⁵⁵ Dans l'édition des œuvres complètes qui reprend l'édition de 1956, les pages 328 à 344 du dernier chapitre (p. 320-344) constituent un ajout. Karl Löwith, *Sämtliche Schriften* 6, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1987; trad. fr, *op.cit.*, p. 221-235. Cf. Karl Löwith, *Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlin, Die Runde, 1935, p. 157-162. Ces pages correspondent aux pages 221 à 235 de la traduction française.

⁵⁶ *Id.*, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, *op.cit.*, p. 221.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 222.

compréhension qu'a la philosophie de Nietzsche d'elle-même » que l'explication de ce qui s'exprime « contre et malgré l'intention consciente de l'auteur » trouvera sa pertinence⁵⁸.

Si la philosophie est la confession de son auteur, il faut bien d'abord *comprendre* ce que cette philosophie *dit* avant d'en voir le caractère de confession, avant d'*expliquer* son développement : « Quiconque s'en approche et prend au sérieux la position de Nietzsche, pour qui elle était décisive, est obligé d'examiner son sens ou son absurdité — fût-ce en y voyant une pensée mythique ou les premiers symptômes de la démence⁵⁹. » Löwith n'exclut donc pas les considérations psychologiques, il les subordonne au travail de l'interprétation du contenu philosophique qui doit en précéder la critique ou l'explication.

Cette priorité méthodologique d'une lecture de l'œuvre qui prend pour ainsi dire au sérieux ce qui est dit par Nietzsche à la surface rencontre une autre difficulté. En effet, une difficulté plus sérieuse que l'obscurité de l'expression fait obstacle au projet d'une lecture immanente : le fait que l'acte de l'interprétation même est traité philosophiquement par l'auteur. Comment en effet prétendre à une compréhension exacte, cohérente et vraie, si l'on prend au sérieux ce penseur qui semble plus que tout autre avoir ébranlé les « préjugés des philosophes » en interrogeant la volonté de vérité et de systématisme, en mettant en doute la possibilité de s'extirper de l'interprétation pour retourner au texte? Nietzsche ne serait-il pas alors le penseur de la créativité qui inviterait ses lecteurs plutôt à l'appropriation créative de ses textes qu'à une lecture attentive et systématique de ses œuvres dans l'espoir d'y trouver un accès authentique à sa pensée? Le lieu de la pensée serait cette rencontre entre le lecteur et le texte, cette limite paradoxale où l'on affirme avec

⁵⁸ *Ibid.*, p. 222.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 15.

Nietzsche que tout est interprétation⁶⁰. Ainsi, au défi de l'écriture s'ajoute celui que lance l'interrogation radicale de Nietzsche sur les possibilités de l'activité philosophique et herméneutique.

La recherche de l'unité historique de la pensée de Nietzsche serait alors une tâche simplement impossible et de toute manière stérile. C'est ce que nombre d'auditeurs reprocheront à Löwith à l'occasion d'une présentation de sa lecture de Nietzsche à deux colloques dans les années 60 et 70 du siècle dernier⁶¹. Ces réserves n'impressionnent nullement Löwith qui, dans sa présentation au colloque tenu à Cerisy en 1972, affirme, non sans un certain ton polémique, son intention :

On ne doit pas l'interpréter, si interpréter signifie qu'on veuille comprendre un auteur du rang de Nietzsche mieux qu'il ne s'est lui-même compris, c'est-à-dire le comprendre autrement et donc le mal comprendre. En Allemagne c'est là ce qu'on nomme depuis Heidegger une « transformation productive »; à Paris c'est ce qu'on nomme déchiffrer un code secret. S'il s'agit d'une transformation *productive*, ou d'une simple mode, on le verra bien dans dix ans. Il n'est pas vrai qu'un texte philosophique ne se constitue que par la lecture et à partir d'elle : il reste ce qu'il est, et on peut le lire et l'entendre de façon correcte et de façon erronée. Mais il demeure l'étalon et il faut essayer de comprendre un auteur tel qu'il s'est compris lui-même⁶².

⁶⁰Cf. note 2. Friedrich Nietzsche, « De la vertu qui donne » dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, *op. cit.*, p. 82. Il est un lieu commun dans les études nietzschéennes de citer ce passage d'*Ainsi parlait Zarathoustra* pour justifier les interprétations les plus libres du texte de Nietzsche. Une intervention de Gianni Vattimo à l'occasion d'une discussion ayant cours à un colloque auquel Löwith a participé en 1967 illustre parfaitement ce point de vue : « Je reviens à la question : Nietzsche est-il philosophe? Peut-être ne faut-il pas toujours se préoccuper de donner de Nietzsche une interprétation historiquement correcte. Il faut entendre son appel, et éventuellement le dépasser. Dans le *Zarathoustra*, il est dit souvent que Zarathoustra veut être mécompris de ses élèves. La pensée de Nietzsche ne se recommande pas de l'évidence, et elle ne peut même pas avoir une École dans le sens de développement de quelque chose d'établi. Mais elle peut avoir des "reprises", des "réponses". C'est ce que dit Heidegger. On nous objecte la philosophie conçue comme discours rationnel et comme preuve. Mais la pensée n'a-t-elle pas un autre sens? Est-il correct d'employer la *logique* pour poser un tel problème, et pour le résoudre? Si l'on croit que le principe de la preuve, ou de la démonstration, est indiscutable, on a déjà préjugé de tout... » Gianni Vattimo, « Discussion » suivant « *Notre point d'interrogation* de Gabriel Marcel » dans *Nietzsche*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967.

⁶¹ En réaction à la reconstruction de Löwith de l'unité de la pensée de Nietzsche en suivant les bilans que l'on retrouve dans les préfaces de 1886 et dans *Ecce homo*, Heinz Wismann affirme à l'occasion de la présentation de juillet 1972 qu'il y « là une fiction et peut-être la plus impérieuse de toutes : la construction *a posteriori* de l'origine », Löwith répond qu'il y voit plutôt « la découverte rétrospective d'une continuité involontaire dans toute l'œuvre ». Heinz Wismann à l'occasion de la discussion suivant « Nietzsche et l'achèvement de l'athéisme » dans *Nietzsche aujourd'hui?* 2, *op.cit.*, p. 228

⁶²*Ibid.*, p. 209.

Pour Löwith l'activité interprétative doit donc garder comme critère le sens du texte. C'est alors qu'on pourra voir par exemple si le sens du congédiement par Zarathoustra de ses disciples est réellement une invitation aux herméneutiques postmodernes. Il est intéressant de noter que Löwith attribue ici à Heidegger le défi lancé à l'interprétation naïve des textes, et non pas à Nietzsche lui-même⁶³, et ce devant un public qui pour une bonne part a appris à lire Nietzsche avec Heidegger tout comme en témoigne la remarque de G. Vattimo au colloque de 1967⁶⁴.

Cette intention polémique est d'autant plus évidente qu'elle semble une allusion à une remarque méthodologique de Heidegger à l'occasion de son interprétation de Nietzsche :

Toute explication doit non seulement tirer le sens du texte, elle doit aussi, insensiblement et sans trop y insister, lui donner du sien. Cette adjonction est ce que le profane ressent toujours, mesuré à ce qu'il tient comme le contenu du texte, comme une lecture sollicitée; c'est ce qu'il critique, avec le droit qu'il s'attribue lui-même, comme un procédé arbitraire. Cependant, une véritable explication ne comprend jamais mieux le texte que ne l'a compris son auteur; elle le comprend autrement. Seulement, cette autrement doit être de telle sorte qu'il rencontre le Même que médite le texte expliqué⁶⁵.

La même exigence que l'on retrouve dans ces deux textes, ne pas essayer de comprendre l'auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même, mène à des conclusions différentes. Chez Heidegger, c'est une limite qui nous conduit à comprendre l'auteur *autrement*, on ne saisit pas le texte purement, on l'interprète à partir de soi et de son horizon avec comme limite une méditation sur « le Même ». Pour Löwith, c'est l'exigence d'une tentative, consciente de ses limites, de comprendre l'auteur *comme* il s'est compris. Essayer de le saisir

⁶³ Löwith discute assez peu du problème de l'interprétation et du perspectivisme de Nietzsche dans son livre et ses publications ultérieures, et même si pour certains, à l'instar de Patrick Wotling (voir notre conclusion), cela peut expliquer certaines faiblesses de son interprétation, cela a par contre l'avantage de mettre en lumière ce qui intéresse philosophiquement Löwith dans sa lecture de Nietzsche.

⁶⁴ Cf. note 60.

⁶⁵ Martin Heidegger, « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" » dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokemeier, Paris Gallimard, 1962, p. 258.

autrement à l'aune des exigences du lecteur qui « reprend » l'auteur c'est simplement faire autre chose que de le lire ou le commenter. La lecture heideggérienne que Löwith identifie à la lecture historiciste permet au mieux à l'auteur du commentaire d'éclaircir sa propre problématique philosophique, mais ne participe nullement à élucider les problèmes propres au philosophe étudié.

Par contre, cette manière de concevoir le travail de l'interprète ne limite pas l'activité interprétative de Löwith à celle de la simple exégèse. Si en effet Löwith cherche à restaurer le sens du texte, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même* ne peut se réduire à une simple tentative de saisir le sens immanent de la pensée de Nietzsche. Löwith lit Nietzsche en philosophe et c'est pourquoi, tout en gardant l'intégrité du questionnement nietzschéen, il cherchera à comprendre l'effort philosophique de Nietzsche dans l'horizon plus large d'une histoire des problèmes de la philosophie. C'est un tel horizon plus large qu'il faut éclairer si l'on veut bien saisir l'art de lire Nietzsche propre à Löwith.

Dans les termes de Löwith, Nietzsche affronte la question « du sens de l'existence humaine dans le tout de l'être » à l'époque particulière où la réponse chrétienne a perdu sa force, voire est en voie de disparaître totalement⁶⁶. La présentation du système intrinsèque de la pensée de Nietzsche s'accompagne d'une réflexion sur le problème que Nietzsche

⁶⁶ Non seulement « le système intrinsèque » de la pensée de Nietzsche est pour Löwith nécessaire pour prouver qu'elle est plus qu'« un vécu personnel » ou une « ruse de poète », mais également le fait qu'elle a « une place historique dans l'ensemble de la philosophie occidentale ». *Id.*, « La répétition antichrétienne de l'Antiquité à la pointe de la modernité », *op.cit.*, p. 133. Outre cette place dans l'histoire longue de l'Occident, nous retrouvons chez Löwith plusieurs tentatives d'insertion de Nietzsche dans la logique d'une histoire de la philosophie et de ses problèmes dans le temps long. Dans le Chapitre VI, « Le problème du rapport de l'existence de l'homme à l'être du monde dans l'histoire de la philosophie moderne » de cet ouvrage, Löwith lui attribue une place logique dans le développement de la philosophie moderne de Descartes à Nietzsche, en passant par Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Stirner et Marx qu'il reprendra plus exhaustivement en 1941 (réédité en 1950) dans *De Hegel à Nietzsche*. Parallèlement, Löwith inséra également la philosophie de Nietzsche dans l'histoire du nihilisme européen dans de « The Historical Roots of European Nihilism », *Christianity and Society*, no 3, 1943, p. 27-37.

affronte, la place historique qu'occupe sa pensée dans la résolution de ce problème et une comparaison avec des penseurs ayant tenté des expériences analogues⁶⁷. Il n'est dès lors pas évident que Löwith comprend bien Nietzsche à partir de lui-même du moment où il le situe dans sa compréhension de l'histoire de la philosophie post-cartésienne. Löwith n'est-il pas alors en train de lire Nietzsche dans l'horizon de ses propres problèmes? Pour que Löwith respecte son intention, il faudrait qu'il partage avec Nietzsche un horizon commun, une même compréhension des problèmes que ce dernier affronte, ce qui, nous le verrons, n'est pas évident.

Si le but de Löwith est de lire Nietzsche, c'est bien sûr pour le comprendre en ses propres termes et dans un horizon philosophique plus large, mais aussi pour en faire la critique. Comprendre Nietzsche comme il s'est compris lui-même est une tâche importante, mais elle prépare la tâche plus importante et exigeante qu'est l'examen critique du problème qu'il a posé et l'évaluation philosophique de la solution qu'il a proposée à ce dernier⁶⁸. Si Löwith veut restituer le sens de l'œuvre, le sens de son activité ne se limite donc pas à la présentation de ce que Nietzsche a pensé.

⁶⁷ Cf. Chapitre VII, « L'éternel retour du même et la répétition de l'identique » où Löwith compare l'expérimentation philosophique de Nietzsche à la spéculation de O. Weininger et au saut dans la foi de S. Kierkegaard.

⁶⁸ Dans les avant-propos et les comptes rendus mis en appendice de *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, Löwith insiste beaucoup sur l'importance de rechercher le sens de la doctrine de Nietzsche et assez peu sur le cadre historique et la réflexion philosophique qui accompagne sa lecture immanente. Il est cependant très éclairant que Löwith se fasse à l'inverse critique d'une approche trop immanente à l'occasion d'un compte rendu de 1942 du livre de George Allen Morgan, *What Nietzsche Means* : « Presenting Nietzsche's meaning within the perspective of Nietzsche himself it seems that Morgan agrees with him basically. For the sake of truth it is a pity that Morgan did not dare to execute his initial plan: to develop a more constructive interpretation, by which the inconsistencies in Nietzsche's thought would have appeared more clearly. Only a constructive interpretation can be a critical one, and if any philosophy asks for criticism then that of Nietzsche does, whose whole thinking is in itself an extreme criticism, a challenge to and an indictment of western civilization. Restricting himself to an immanent presentation of Nietzsche's meaning Morgan eludes the more difficult task : to risk a definite judgment and a decisive evaluation of Nietzsche's basic terms. » *Id.*, « *What Nietzsche Means* by George Allen Morgan », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. II, 1941-1942, p. 240-242, nous soulignons. Löwith explique cette limite importante du travail

En résumé, l'interprétation de Löwith affronte donc le problème de l'unité de l'œuvre de Nietzsche afin d'examiner la manière dont Nietzsche a consciemment traité les problèmes qu'il a posés. Pour ce faire, il n'entreprend pas l'exégèse exhaustive du texte nietzschéen, mais analyse le contenu des principaux moments de l'œuvre à partir des indications de Nietzsche. Ce dernier voit dans son œuvre une activité philosophique qui élabore la doctrine de l'éternel retour du même qu'il conçoit comme la tentative d'achever le nihilisme pour ainsi en provoquer l'autodépassement. En tentant de comprendre Nietzsche comme il se comprenait lui-même, Löwith sait fort bien que d'autres lectures fécondes sont possibles, mais s'il s'agit de comprendre le véritable Nietzsche, il faut, ne serait-ce que comme travail préalable, considérer ce que Nietzsche disait de lui-même.

L'herméneutique de Löwith n'est donc qu'en apparence méthodologiquement « naïve » : il faut prendre le temps de comprendre ce que Nietzsche disait de lui-même pour simplement espérer comprendre sa pensée dans ses propres termes. Ce n'est donc qu'à la lumière des problèmes inhérents aux textes que les recours à des éléments extérieurs trouveront leur pertinence. Cette lecture de Löwith sera d'abord orientée par la recherche de la cohérence dans le mouvement général de la pensée de Nietzsche qui fournira l'occasion de mettre en lumière la contradiction fondamentale qui découle de l'intuition originelle de Nietzsche et qui parcourt toute son œuvre. Cette lecture immanente prépare donc une critique de la pensée et est soucieuse de permettre un jugement sur l'effort

philosophique du livre de Morgan par le souci qu'il devait avoir de restituer le sens d'une œuvre qui a été appropriée par les penseurs du nazisme. On peut aisément attribuer cette explication à l'insistance de Löwith sur l'importance de la lecture immanente en dépit de ses limites. Par contre, l'influence indéniable que Nietzsche a eue sur les développements les plus extrêmes de la pensée et de l'action politique au XXe siècle commande à celui qui s'en soucie une lecture critique que ne permet pas la lecture simplement immanente.

philosophique de Nietzsche que Löwith replacera dans l'histoire du problème qu'il affronte pour pouvoir en évaluer la solution.

II. Le problème de la systématique et de l'unité de la pensée

Löwith fait face à un certain nombre de problèmes qui pourraient remettre en question la possibilité même de retrouver l'unité d'une intuition générale propre à la pensée nietzschéenne⁶⁹. S'il s'oppose à un rejet principal de la lecture dite naïve, la forme et les contenus du corpus nietzschéen fournissent nombre d'arguments à celui qui remet en question un tel rapport au texte. Comment en effet peut-on concevoir l'unité de la pensée d'un auteur qui semble peut-être plus qu'aucun autre être opposé à l'idée de la pensée systématique, tant dans le mode d'expression que dans le contenu de sa pensée? Comme nous l'avons évoqué plus haut, l'écriture fragmentaire et de l'aphorisme semble être le mode d'expression qui convient à un auteur fondamentalement anti-systématique qui n'a d'unité que dans l'exercice créatif de la libre pensée. Le problème se complique : l'écriture poétique d'*Ainsi parlait Zarathoustra* succède à l'écriture aphoristique et précède d'autres recours à des formes diverses incluant notamment l'aphorisme, la maxime, la dissertation et le pamphlet, scindant le mode d'expression de Nietzsche. Cette scission du mode d'expression indique un autre problème : les changements que l'on retrouve dans le corpus de Nietzsche, traditionnellement séparé entre le jeune Nietzsche wagnérien de la *Naissance de la tragédie* et des premières *Considérations inactuelles*; le Nietzsche positiviste d'*Humain trop humain* jusqu'aux quatre premiers livres du *Gai Savoir*; et le Nietzsche de

⁶⁹ « La pensée unifiante fondamentale de la pensée de Nietzsche », chapitre de loin le plus volumineux où Löwith expose l'interprétation systématique qu'il propose est ainsi précédé d'un chapitre sur le problème du système chez Nietzsche et d'un court chapitre sur la périodisation des écrits.

la maturité finalement en possession de sa propre pensée à partir de l'inspiration d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, semblent faire obstacle à la recherche d'une unité traversant l'œuvre.

La périodisation de l'œuvre complique singulièrement la tâche de la recherche de l'unité de la pensée. Si en effet il est possible de retrouver de l'unité dans la production fragmentaire de Nietzsche, ces ruptures chronologiques pourraient nous indiquer que nous sommes en présence de trois unités de contenu closes ou encore de trois Nietzsche : un Nietzsche romantique, un Nietzsche sceptique et le Nietzsche-Zarathoustra. La « doctrine » de Nietzsche identifiée au Nietzsche-Zarathoustra serait alors tout au plus un moment particulier de l'œuvre et d'en faire la clef de l'œuvre serait alors de commettre l'erreur de l'interprétation créative que Löwith condamnait par ailleurs fermement.

II.1. La philosophie comme expérimentation

En caractérisant la philosophie de Nietzsche par la formule particulière de « système en aphorismes », Löwith cherche à éviter ces deux écueils⁷⁰. Elle n'est pas un « système fermé et cohérent », mais ce refus du système ne revient pas à offrir « une multitude d'aphorismes indépendants les uns les autres⁷¹ ». Il prend ainsi ses distances avec une première solution possible : restituer un système caché en sélectionnant les passages

⁷⁰ P. Wotling soulignera l'aspect quelque peu étrange, voire rebutant, de la formule de Karl Löwith à l'occasion de son traitement du problème du thème nietzschéen du refus de la systématisme. Ce reproche ne se limite pas pourtant qu'à un choix de formule. Ainsi P. Wotling exprime-t-il ce jugement que nous faisons nôtre : « [La caractérisation avancée par Löwith] est extrêmement intéressante pour la raison suivante : K. Löwith veut souligner le fait que si elle se donne sous une forme éclatée, disjointe, dont la marque emblématique est l'écriture aphoristique, la réflexion nietzschéenne n'en est pas moins habitée par une cohérence extraordinairement rigoureuse en vertu de laquelle tout se tient [...] [elle] entend donc corriger une vision trop immédiate, en tant qu'elle est trop simplificatrice de la pensée nietzschéenne : la tentation de la réduire à une collection d'opinions brillantes et orgueilleusement décousues. » Partrick Wotling, « Le refus du système, L'art de se faire passer pour plus stupide que l'on est » dans *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Champs Flammarion, 2008, p. 105-106.

⁷¹ Karl Löwith, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, op.cit., p. 19.

qui révéleraient le système et en négligeant ceux qui témoigneraient plutôt d'un moment d'errance de la part du philosophe⁷². Mais Löwith est tout aussi sévère, comme nous l'avons vu, à l'égard des lectures qui font une trop grande part à l'ouverture dans l'interprétation de la pensée de Nietzsche. Il rejette les interprétations qui vont jusqu'à se complaire dans cette indétermination — ce qu'il reproche à Jaspers — ou font de cette indétermination l'occasion d'une construction symbolique comme celle de Bertram ou encore même s'en servent pour l'élaboration d'une interrogation philosophique propre à l'interprète comme Heidegger. Ces deux écueils montrent bien pour Löwith que le problème de la systémativité chez Nietzsche est complexe : les nombreux bilans de Nietzsche où il s'étonne lui-même de l'unité de son parcours interdisent la lecture trop « ouverte », et l'éloge de l'ouverture et la critique d'une certaine systémativité nous obligent de regarder avec méfiance une lecture qui proposerait un système trop « fermé ».

Löwith est donc parfaitement conscient qu'en faisant le choix de l'unité il doit donc rendre compte à la fois du rejet explicite de la systémativité et de la conscience aiguë qu'a Nietzsche des problèmes de l'interprétation tout en montrant comment ce rejet et cette conscience se concilient en dernière analyse avec l'intention systématique qu'il décèle dans la pensée nietzschéenne. C'est pourquoi il doit rendre compte de l'opposition de Nietzsche au « penseur à système », tout en expliquant comment cette critique ne mine pas la possibilité de rechercher et de retrouver de la systémativité dans la pensée nietzschéenne. À son avis, il est possible de concilier la critique nietzschéenne du système avec le développement ordonné d'une pensée cohérente et ainsi de retrouver l'unité du projet nietzschéen par-delà et en deçà des périodes qui scandent son développement. Il s'agit pour

⁷² Cf. les comptes rendus sur Ludwig Klages et Alfred Baeumler. *Ibid.*, p. 253-260.

cela de comprendre adéquatement le statut de l'activité philosophique chez Nietzsche, c'est-à-dire en concevant la philosophie comme une activité expérimentale. Une telle compréhension de l'activité philosophique permettrait en effet de saisir le sens de la critique nietzschéenne de la pensée systématique et de retrouver une unité dans la fragmentation aphoristique de la pensée et dans la périodisation.

En effet, le thème fréquent de la critique de Nietzsche de la philosophie comme système selon Löwith ne disqualifie pas toute prétention d'unité. Ce n'est pas en raison de « son unité méthodique qu'engendre une “volonté fondamentale de connaissance” [qu'il critique la philosophie comme système], mais parce qu'il suppose un monde dogmatiquement immobile et clos⁷³ ». Pour Nietzsche, la volonté de système trahirait chez le penseur un manque de probité en présupposant que l'être se laisse saisir et exprimer à travers l'élaboration logique d'un système de propositions devant révéler le réel : il présuppose que l'être est un système statique qu'il sait exprimer. En démasquant ce présupposé fondamental et en se questionnant sur son origine, Nietzsche montre que le penseur systématique souffre de tares intellectuelles et morales. Parce qu'il « recherche la vérité au sens de *certitude*⁷⁴ », ce penseur systématique, qui est toujours un penseur dogmatique, ne se montre pas assez courageux ou assez honnête pour tolérer de vivre une pensée plus périlleuse qui se sait incomplète, infondée et qui ne prétend pas être en possession totale de la vérité.

Selon Löwith, cette méfiance de la part de Nietzsche à l'égard de la recherche d'une certitude totale n'équivaut toutefois pas à un rejet de la recherche de la vérité. Il correspond

⁷³ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁴ *Idem.*

plutôt à un rejet d'une manière spécifique et limitée d'interpréter la recherche de vérité : lorsqu'on veut la certitude, on ne veut pas « la vérité au sens de *découverte*⁷⁵ », on présuppose déjà qu'on veut trouver l'être qui sera en adéquation avec l'exigence de certitude propre au penseur systématique. Il ne faudrait donc pas voir dans la critique du système la critique de la pensée ordonnée, mais principalement la critique d'une activité philosophique qui, parce qu'elle se comprend comme l'élaboration d'une théorie unifiée de la réalité, s'avère anti-philosophique et qui « par son manque d'audace pour affronter les problèmes ferme les horizons de la recherche⁷⁶ ». En somme, Nietzsche critiquerait principalement le dogmatisme, non la quête philosophique; il rejetterait essentiellement ceux qui se pensent, par la possession d'un système, déjà *sophoi* plutôt que philosophes ou ceux qui ont l'espoir de le devenir par la construction d'un savoir propositionnel logiquement déduit. La critique de la philosophie de Nietzsche serait plutôt l'effort de distinguer entre un *philosopher* inauthentique parce que dogmatique et un *philosopher* authentique fidèle aux exigences de l'interrogation et qui se donne le droit d'explorer librement de nouvelles avenues de la pensée.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 23. Karl Löwith ne développe pas ici sur cette opposition entre vérité comme certitude et vérité comme découverte, il nous semble par contre éclairant de mettre cette opposition en relation avec la conception de l'inspiration que Nietzsche décrit à l'occasion de son regard rétrospectif d'*Ecce Homo*. Nietzsche comprend son expérience de l'inspiration, dans les mots de Löwith, comme l'élaboration d'un discours où « la parabole doit se confondre avec son objet, avec l'être ». L'être « lui-même veut devenir verbe » par les paraboles de Nietzsche (*Ibid.*, p. 80.). L'exigence de certitude présuppose que le caractère de l'être est saisissable comme certitude et est conforme au sujet. L'expérimentation, au contraire, répond en quelque sorte aux exigences de l'être. « Il semble vraiment, pour reprendre une parole de Zarathoustra, que les choses mêmes s'approchent et s'offrent comme métaphores (— " ici viennent toutes les choses, câlines, à ta parole, et te flattent : car elles veulent monter sur ton dos. Sur le dos de chaque métaphore tu parviens à chaque vérité. Ici s'ouvrent brusquement pour toi toutes les paroles de l'être et les écrins de la parole; tout être ici veut advenir à la parole, tout devenir veut apprendre de toi à parler " —) Telle est *mon* expérience de l'inspiration. » Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, trad. É. Blondel, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 128.

⁷⁶ Karl Löwith, *op.cit.*, p. 21.

Plus profondément encore, Löwith reconnaît que le rejet nietzschéen de la philosophie comme système peut également se comprendre à partir d'une expérience positive. Cette expérience est la position à l'égard de la vérité qui découle de la conscience historique de l'époque moderne. En raison du développement de la conscience historique, on se retrouve devant le spectacle des différentes époques ou cultures qui se croyaient en possession de la vérité : devant ce spectacle de la diversité des prétentions, on ne peut plus tout simplement penser naïvement être en possession de la vérité. La critique de la pensée systématique est donc liée à ce point de départ et « la forme asystématique de la pensée nietzschéenne naît positivement de sa nouvelle position face à l'être et à la vérité⁷⁷ ». En effet, *partant* de la situation nihiliste d'une conscience pour laquelle « rien n'est plus vrai » et où « tout est permis », on ne peut avec bonne conscience élaborer une pensée qui se veut certaine à partir de présupposés qui s'avèrent toujours historiquement situés et ainsi relativisés.

C'est en vertu de cette conscience de la relativité historique des présupposés que le penseur probe ne peut plus tolérer la confiance naïve que les penseurs à système affichent à l'égard de la vérité de leurs constructions conceptuelles. On semblerait alors devoir, si l'on suit Nietzsche et si l'on est probe, disqualifier ceux qui s'attachent à la poursuite de la vérité. Cette quête en effet aurait été définitivement ruinée par la conscience nihiliste moderne induite par la connaissance historique. Si l'activité philosophique peut encore avoir une signification, ce serait alors dans la mesure où elle abandonne la quête de vérités dogmatiques pour poursuivre l'activité philosophique pour elle-même. Ces arguments semblent alors nous inviter à une interprétation des plus libres de l'activité philosophique

⁷⁷ *Ibid.*, p. 21.

se désintéressant même de l'idée de vérité. Dans l'activité humaine, la chasse serait plus importante que la prise et si l'on se donne un but, si l'on recherche la prise, c'est pour se mettre en mouvement plutôt que pour s'arrêter à un but. L'activité philosophique serait seulement l'une des formes d'activités que se donne l'humain pour s'encourager dans son mouvement vital, efficace seulement si elle s'illusionne sur ses possibilités réelles à l'égard de la vérité. On devrait alors comprendre l'activité philosophique comme une activité artistique qui se suffit elle-même dans sa créativité. Si l'on est honnête avec soi, après la mort de Dieu, il n'y aurait plus aucun *sophos* à rechercher. Si c'est bien ce que signifie la forme nietzschéenne de la philosophie, l'on risque alors de se retrouver en présence d'une forme antiphilosophique de la philosophie. L'interrogation garde-t-elle en effet encore un sens quelconque si l'on bannit toute idée de vérité?

Telle n'est pas la solution de Löwith au paradoxe nietzschéen de la philosophie. En effet, ce dernier note que si Nietzsche fait le constat de vivre à une époque qui ne peut plus croire détenir la vérité, cela peut tout aussi bien ouvrir l'enquête plutôt que d'y mettre fin. Le nihilisme de la déchéance des croyances qu'implique la conscience historique serait *un point de départ*. Pour Löwith, la critique du système ne neutralise pas la philosophie, car cette critique « correspond à une volonté philosophique de redécouverte du monde et à l'ouverture des horizons du questionnement⁷⁸ ». Ainsi, les nombreuses occasions où Nietzsche parle d'horizons infinis, de mers nouvelles, montrent certes « une bonne volonté » à l'égard d'horizons ouverts, mais cette bonne volonté n'est pas la volonté d'une activité esthétique libre que libère l'idée d'un nouvel infini, mais plutôt la volonté d'une activité philosophique expérimentale qu'autorise désormais la quête de ces horizons

⁷⁸ *Idem.*

ouverts. Nietzsche est ainsi philosophe en ceci que sa critique s'attaque à ce qui fait obstacle à la philosophie, à ce qui empêche la recherche de la vérité, ou, dans langage le Nietzsche, qui entrave sa tentative avec la vérité. Nietzsche se veut ainsi libre d'expérimenter. Par contre, cette liberté de l'expérimentation ne peut plus être une enquête naïve d'un esprit pur qui entre librement dans la vérité au moyen du raisonnement. Si l'idée de vérité peut donc être présente chez Nietzsche dès les écrits dits positivistes, c'est sous la forme de l'« honnêteté de la tentative » et négativement dans la méfiance à l'égard de ce qui a été tenu comme vérité.

L'honnêteté et la méfiance, signes d'un attachement à la vérité, ne suffisent cependant pas à prouver qu'il n'y aurait aucune forme de systématicité dans la pensée de Nietzsche. En critiquant la pensée systématique, Nietzsche critiquerait surtout le présupposé que le penseur guidé par son exigence de certitude peut saisir la vérité et l'exprimer par la déduction. En plus de préjuger du caractère de l'être, il se tromperait sur la véritable marche de la pensée. Affirmer, en revanche, que la véritable logique du développement d'une pensée ne se retrouve pas dans une élaboration syllogistique pleinement consciente ne bannit pas toute forme de systématicité. Löwith retrouve dans l'aphorisme 20 de *Par-delà bien et mal*, dont il cite un long passage, le modèle qui permet de comprendre comment se développe la pensée selon Nietzsche et comment celle-ci, loin d'être libre ou hasardeuse, est limitée par un processus déterminé et ordonné par une parenté innée des concepts :

Que les concepts philosophiques particuliers n'aient rien d'erratique, qu'ils ne se développent pas de manières séparées, mais qu'ils croissent en relation et de manière apparentée, qu'en dépit de toute la brusquerie et l'arbitraire avec lequel ils semblent intervenir dans l'histoire de la pensée, ils fassent tout autant partie d'un système que l'ensemble des membres de la faune d'un continent : c'est ce que finit encore par trahir la sûreté avec laquelle les philosophes les plus différents ne cessent de remplir

un certain schéma fondamental de philosophies *possibles*. Sous l'emprise d'un charme invisible, ils reparcourent constamment la même orbite : si indépendants qu'ils continuent à se sentir les uns des autres avec leur volonté critique ou systématique : quelque chose en eux les guide, quelque chose les pousse dans un ordre déterminé, l'un après l'autre, cette systématisme et cette parenté innées de concepts [*Systematik und Verwandtschaft der Begriffe*], précisément. Leur pensée est en fait bien moins une découverte qu'une reconnaissance, un re-souvenir, un retour au foyer, dans une économie d'ensemble de l'âme lointaine et vieille comme le monde, à partir de laquelle les concepts ont pris leur essor autrefois : — philosopher est dans cette mesure un atavisme de tout premier ordre⁷⁹.

Il nous semble significatif que Löwith ne cite pas l'aphorisme au complet. Il met en effet de côté la suite de l'aphorisme qui suggère que la parenté philosophique serait liée à la grammaire et « aux jugements de valeur *physiologiques* et des conditions de race ». Il met aussi de côté la dernière phrase qui montre la possibilité d'une interprétation polémiquement anti-lockéenne du passage⁸⁰. Löwith attire plutôt l'attention de son lecteur sur l'analogie du développement de l'être vivant qui nous fournit un exemple de système qui n'est pas statique et semble faire sienne l'analogie entre le développement de la pensée et le développement de l'organisme vivant :

Il est possible d'établir une analogie complète entre la simplification et la concentration d'expériences innombrables en des postulats généraux *et* le devenir de la cellule qui porte en elle en abrégé son passé tout entier; et également entre la création artistique à partir de pensées génératrices fondamentales allant qu'au « système » *et* le devenir de l'organisme comme réflexion et développement de cette réflexion, comme *remémoration* de toute la vie qui précède, comme actualisation rétrospective, comme incarnation⁸¹.

⁷⁹ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Flammarion, Paris, 2000, p. 67-68.

⁸⁰ « L'étrange air de famille de toutes les manières de philosopher, indiennes, grecques, allemandes s'explique assez facilement. Là où se trouve une parenté linguistique, il est absolument inévitable que du fait de la philosophie commune de la grammaire — je veux dire du fait de la domination et de l'aiguillage inconscient exercés par de mêmes fonctions grammaticales — tout soit préparé d'emblée pour une évolution et une succession semblables des systèmes philosophiques : de même que la voie semble barrée à certaines autres possibilités de commentaire du monde. Il est très probable que des philosophes du domaine linguistique ouralo-altaïque (celui dans lequel le concept de sujet et le moins développé) porteront "sur le monde" un regard autre et se rencontreront sur des voies autres que des Indo-germans ou des musulmans : le charme exercé par des fonctions grammaticales déterminées et en dernière analyse le charme exercé par des jugements de valeur *physiologiques* et des conditions de race. — Voilà pour récuser la superficialité de Locke au sujet de la provenance des idées. » *Ibid.* p.68.

⁸¹ Karl Löwith, *op. cit.*, p. 24-25.

Ce serait donc surtout l'idée du développement d'intuitions (ou « pensées génératrices fondamentales ») dans un schéma fondamental de philosophie possible qui intéresse Löwith dans ce passage. Ainsi, il oppose à la systématisme du système philosophique qui prétend se former librement par la réflexion la systématisme du développement plus ou moins conscient de convictions ancrées dans les intuitions fondamentales d'un penseur limité par le schéma des pensées possibles⁸². La critique nietzschéenne des préjugés des philosophes n'exige donc pas une méfiance définitive à l'égard de toute présentation unifiée d'une pensée, mais déplace le moment de la conscience du penseur à la fin du processus de recherche au moment de la rétrospection, telle que le commande son modèle expérimental. La philosophie nietzschéenne, contrairement à la philosophie systématique dogmatique, n'élabore pas le plan conscient et logique de son développement. Bien au contraire, Nietzsche s'étonne plutôt de l'unité de sa propre pensée au moment d'*Ainsi parlait Zarathoustra* et des préfaces de 1886. Il découvre son unité à travers l'expérimentation et la rétrospection.

L'ambiguïté de l'œuvre nietzschéenne, son caractère fragmentaire et son apparence d'arbitraire s'expliqueraient ainsi par la nature expérimentale de sa pensée : Nietzsche expérimente la critique et le scepticisme pour laisser la nécessité de sa pensée se développer et trouver son fond, son « granit de *fatum* spirituel ». Nietzsche expérimentant, rédacteur d'*Humain trop humain*, ne trouve d'unité consciente que dans l'unité de la visée, soit une méditation du problème du nihilisme et la recherche d'un dépassement. Cette recherche

⁸² Ainsi, pour s'appuyer, Löwith fait correspondre l'aphorisme 231 de *Par-delà bien et mal* à l'aphorisme 20 du même ouvrage mentionnant que malgré qu'il soit possible d'être changé par l'apprentissage « au fond de nous, tout "en-dessous", il y a assurément quelque chose qui se refuse à apprendre, un granit de *fatum* spirituel, de résolution et de réponses prédéterminées à des questions sélectionnées de manière prédéterminée. » Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, p. 207.

s'avèrera la préparation à la saisie d'une intuition qui devient, au fil de l'œuvre, de plus en plus claire : le chemin du dépassement du nihilisme passe par sa réalisation. L'expérimentation s'avère logique comme est logique le développement organique d'un être vivant. La part consciente du processus se limite d'abord chez l'expérimentateur dans l'anticipation du résultat, l'unité de la visée et le projet. La prise de conscience de la cohérence du développement se fait au moment de la rétrospection. C'est ainsi que l'on peut comprendre ce qui unit les aphorismes systématiquement, sans que l'on puisse pourtant parler d'un système philosophique au sens usuel.

II.2. La question de la périodisation

Le problème de la périodisation des écrits se résout ainsi également par cette idée de la philosophie comme expérimentation. Ne comprenant pas alors la philosophie comme l'élaboration d'un système de propositions sur le réel, mais comme le développement d'intuitions fondamentales en une doctrine devant modifier le rapport de l'homme au monde, la présence de changements dans la pensée réfute tout aussi peu l'idée d'une cohérence du tout de l'œuvre que la semence et la pousse réfutent l'unité de l'arbre. Ces différents moments sont bien les étapes d'un développement systématique⁸³, qui obéit à une logique, quoique celle-ci ne soit pas la logique consciente du syllogisme :

⁸³ Löwith décrit ainsi la périodisation du corpus : « La première période comprend parmi les œuvres qu'il publia lui-même, *La Naissance de la tragédie* et les *Considérations inactuelles*; la deuxième les écrits du "soc" : *Humain trop humain*, *Aurore* et les quatre premiers livres du *Gai Savoir*. La troisième période est fondée à partir de la pensée de l'éternel retour avec le *Zarathoustra* et se termine par l'*Ecce Homo*. Elle seule renferme ce qui est vraiment la philosophie de Nietzsche. À la rupture de la première période correspond un passage critique de la deuxième à la troisième période qui s'exprime après coup dans les aphorismes 341 et 342 et dans l'épilogue du *Gai Savoir*, mais aussi déjà dans *Aurore*. Les exergues du *Gai Savoir* et le point d'interrogation à la fin d'*Aurore* désignent déjà le thème de "l'éternité", qui non seulement domine le *Zarathoustra* et qui devait former sous la forme poétique de "Gloire et éternité" la conclusion d'*Ecce Homo*, mais qui fonde aussi philosophiquement la critique du temps dans *La Volonté de puissance* [...] *Par-delà le bien et le mal*, [...] en tant que "prélude au futur" relie *Zarathoustra* à *La Volonté de puissance*. » *Ibid.*, p. 33.

Cette périodisation n'est pas une simple schématisation externe qu'on pourrait remplacer par une autre, meilleure, sans nuire à la compréhension du système de Nietzsche; elle est confirmée par Nietzsche lui-même dans toute sa signification. Cette périodisation est importante, car elle est le reflet des réelles étapes essentielles du « chemin vers la vérité » de Nietzsche, pour qui « perde son chemin » à deux reprises fut l'occasion d'une crise en deux temps⁸⁴.

Les deux moments marquants du cheminement de Nietzsche (la prise de distance durant l'exile de Bâle à l'égard de Wagner et de Schopenhauer et l'inspiration de Zarathoustra), d'abord vécus comme deux crises, s'avèreront en fait *deux étapes d'une même tâche* : « Développer le pessimisme indécis du XIX^e siècle en un nihilisme radical et [...] le dépasser⁸⁵. » Löwith retrouve ainsi une systématisme qu'il fera remonter même jusqu'aux écrits scolaires du très jeune Nietzsche.

Selon Löwith, on peut donc comprendre la philosophie de Nietzsche comme le développement systématique d'une « pensée génératrice fondamentale » qui obéit aux nécessités qui découlent du projet élaboré par Nietzsche. Cette nécessité du développement n'apparaissant clairement que dans un moment rétrospectif, il est possible, à partir de la rétrospection, de retrouver la logique des œuvres précédant le moment où Nietzsche se comprend pleinement lui-même — moment que l'on peut identifier au moment de l'inspiration d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. On peut ainsi comprendre que Löwith retrouve des textes clefs qui expliquent le reste de l'œuvre comme *La Volonté de puissance* pour Baeumler ou les moments extatiques pour Klages sans pour autant tomber dans le même piège qu'eux. *Ainsi parlait Zarathoustra* est pour Löwith, suivant l'interprétation rétrospective de Nietzsche que l'on retrouve dans *Ecce homo*, le sommet de l'expérimentation nietzschéenne. Cela ne sépare pas la philosophie mature que Nietzsche

⁸⁴ *Ibid.*, p. 33-34.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 32

y développe de ses œuvres antérieures ou ultérieures : Löwith sauve la cohérence en interprétant les œuvres lui succédant comme étant la tentative d'expliquer rationnellement ce que le *Zarathoustra* explore dans son langage métaphorique.

En somme, quoique cette formule puisse apparaître choquante, la pensée de Nietzsche est bien un *système*. C'est du moins ce que Löwith défend en s'appuyant sur deux idées présentes dans l'œuvre de Nietzsche : l'idée d'un schéma des pensées possibles et l'idée d'une prédétermination des réponses et des questions du penseur. Si la pensée de Nietzsche semble suivre un développement tumultueux qui débouche sur des pensées arbitraires, ce n'est qu'apparence : il se laisse en fait conduire, dans un processus qui n'a rien d'arbitraire, par des nécessités d'abord plus ou moins conscientes qui ne seront véritablement comprises qu'au moment de la rétrospection. Ce moment de la rétrospection coïncide chez Nietzsche avec l'adoption d'une thèse métaphysique qui, niant le hasard, donne à la gratuité apparente des considérations nietzschéennes le caractère d'un enchaînement nécessaire, quoique souterrain et caché. La périodicité n'est alors pas non plus obstacle à cette idée de système. Les tournants de Nietzsche sont les étapes logiques qui découlent de la position personnelle de Nietzsche dans le schéma des pensées possibles.

L'on peut dès lors comprendre pourquoi Löwith reprend étonnamment à Baeumler, l'expression de « système caché » malgré sa ferme prise de distance à l'égard de l'interprétation de ce dernier : il ne s'agit pas de dépouiller et de transformer le corpus afin de retrouver un système statique, mais d'illustrer les étapes d'une dynamique systématique qui est de plus en plus consciente d'elle-même. Il est ainsi permis de réconcilier ce que l'on pourrait appeler la méfiance herméneutique de Nietzsche avec la volonté d'interpréter l'unité de ce que Nietzsche a pensé. Comprenant comment peut se justifier l'idée

surprenante de Löwith d'un système de la pensée de Nietzsche, nous pouvons en analyser le contenu, ce que nous nous proposons après en avoir présenté une première esquisse générale.

TROISIÈME CHAPITRE

LA PHILOSOPHIE DE L'ÉTERNEL RETOUR DU MÊME COMME DÉPASSEMENT DU NIHILISME

Comme nous l'avons mentionné, l'expérimentation de Nietzsche est la recherche d'une solution au problème du nihilisme. Trouver une solution au problème du nihilisme, ce n'est pas résoudre théoriquement un problème philosophique, mais élaborer une *tâche*, c'est-à-dire développer, à partir des possibilités de l'époque historique dans laquelle Nietzsche se trouve, la possibilité d'un *dépassement*, d'une transformation de l'esprit d'une époque marquée par le nihilisme. Son activité philosophique est donc orientée par les exigences propres à un temps historique, celui de l'Europe moderne, qui est témoin de la déchéance de la croyance envers la tradition chrétienne et dans lequel s'épanouissent le pessimisme et le désespoir. L'expérimentation philosophique de Nietzsche est marquée par deux ruptures ou deux crises correspondantes à la rupture envers Wagner et l'inspiration d'*Ainsi parlait Zarathoustra* qui s'avèrent deux étapes de la tâche qui vise d'abord la participation consciente à l'élaboration d'un nihilisme radical pour ensuite en provoquer le dépassement.

Ce parcours philosophique nietzschéen se trouve résumé selon Löwith à l'aide d'une métaphore qui se déploie dans « Les trois métamorphoses » d'*Ainsi parlait Zarathoustra* : la transformation de l'esprit vénérant du chameau en l'esprit libre du lion « qui change le “*tu dois*” imposé de l'extérieur de la croyance vénérant en un propre “*je veux*” » précède la transformation du lion en enfant des mondes « qui joue pour à nouveau

tout simplement être-là dans l'innocence cosmique du constant devenir⁸⁶ » que Löwith exprime par la formule « je suis ». Löwith résume ainsi la doctrine dont serait porteuse la métaphore des trois métamorphoses :

Le Dieu chrétien mort, l'homme face au néant, la volonté de l'éternel retour sont les marques du système de Nietzsche dans son ensemble comme mouvement partant du « tu dois » pour aller à la naissance du « je veux » et arriver à la renaissance du « je suis », cette étape constituant le « premier mouvement » d'une existence retournant éternellement dans le monde naturel de l'étant tout entier⁸⁷.

Examinons maintenant de manière plus serrée les étapes de cette métamorphose de l'esprit voulue par Nietzsche. Le philosophe constate, tout d'abord, la faiblesse et l'indécision de l'esprit moderne. La confusion des orientations modernes découle de son caractère fondamentalement ambigu : les valeurs humanitaires modernes sont le résultat plus ou moins conscient et plus ou moins achevé d'une sécularisation des valeurs chrétiennes. C'est de cette ambiguïté que se nourrissent positivisme, romantisme et pessimisme. La tâche que commande l'ambiguïté du phénomène de la déchéance de la croyance, symboliquement thématifiée par *la mort de Dieu*, est celle d'opérer une métamorphose qui doit libérer une fois pour toutes l'homme des valeurs moribondes chrétiennes et de ses formes sécularisées et ainsi rompre avec l'indécision moderne dont le romantisme et le positivisme sont les symptômes. C'est en renversant la croyance comme principe de la volonté en la volonté comme principe de la croyance, poser le « je veux » en opposition au « tu dois », que la première libération s'effectue.

Cette première libération laisse toutefois *l'homme face au néant*, en n'offrant aucune orientation à la volonté qui ne se détermine strictement qu'à l'exercice d'une liberté sans contenu ni but, elle est donc explicitement nihiliste. Le second moment de la tâche

⁸⁶ *Ibid.*, p. 35.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 50.

nietzschéenne sera dès lors de vaincre le néant après avoir vaincu Dieu. C'est ce que doit réaliser la doctrine de l'éternel retour du même. Par la *volonté de l'éternel retour*, l'existence individuelle éphémère et désorientée qui est prisonnière d'un pur vouloir vide — « je veux » — est *réintégrée* à l'être du monde. C'est pourquoi elle s'exprime désormais par la formule « je suis », « cette étape constituant le “premier mouvement” d'une existence retournant éternellement dans le monde naturel de l'étant tout entier⁸⁸ ». Ainsi peut-on reformuler de sens de l'effort de Nietzsche selon Löwith : par son expérimentation philosophique, Nietzsche cherche à élaborer une doctrine à partir des possibilités ouvertes par l'histoire. C'est ainsi le nihilisme de la modernité qui nous permet d'opérer une transformation qui nous extirpera, une fois complétée, des limites de l'horizon moderne.

On retrouve ainsi un développement ordonné de la pensée de Nietzsche et c'est à ce titre que l'on peut parler de sa « systématité ». Cette systématité n'est donc pas celle d'un corps de propositions liées exprimant une connaissance du Tout, mais celle d'une expérimentation suivant une logique que commande un problème et la tentative de le régler. Le projet de Nietzsche n'est pas ainsi tant de découvrir une vérité qui réfute le nihilisme, mais de préparer et de réaliser une métamorphose par l'élaboration expérimentale d'une doctrine qui doit être issue du nihilisme tout en le renversant en son contraire.

Il faut préciser avec Löwith le sens de cette métamorphose : elle est tantôt celle d'individus, tantôt celle de la culture, répondant doublement au problème du nihilisme du sujet individuel et de l'époque qu'il habite. Le nihilisme est donc aussi un problème *historique* qui concerne ceux qui vivent dans une époque particulière de l'Europe, il est un

⁸⁸ *Idem.*

état de désorientation qui s'accompagne d'un danger qui nécessite une réponse⁸⁹. La pensée de Nietzsche qui est une expérimentation ordonnée trouve son ordre dans la logique de cette tentative particulière. Le chemin parcouru de Nietzsche est donc, d'abord, le tâtonnement hasardeux d'une âme aux prises avec le nihilisme, puis un parcours systématique tel que nous le révèle le regard rétrospectif jeté par *Ecce homo* sur un tel parcours.

Löwith consacre le gros de son livre à l'exposition de ce parcours. Selon Löwith, Nietzsche a rétrospectivement su qu'il avait toujours affronté le problème du nihilisme et qu'il était déterminé à y répondre par la doctrine de l'éternel retour du même. Nietzsche trace un chemin qui va du désarroi de l'esprit moderne à la sérénité de l'*amor fati*. En examinant les moments du développement du système, Löwith, fidèle au point de vue rétrospectif, garde en tête l'idée globale du système et s'attache à montrer comment la totalité de la pensée de Nietzsche tend à s'esquisser à chaque étape de son développement puisqu'étant toujours guidée par la même intuition. Nous allons maintenant présenter les étapes principales de cette exposition qui constitue le noyau de l'interprétation löwithienne de Nietzsche.

I. La première libération : Scepticisme radical et sagesse nihiliste dans *Humain trop humain*

Löwith débute sa présentation du mouvement général de la philosophie en décrivant le premier mouvement de la pensée de Nietzsche : « se libérer du “tu dois” en posant le “je

⁸⁹ Nous disons « aussi », car nous verrons que le problème du nihilisme de l'Europe moderne est la manifestation particulière d'un problème qui concerne l'histoire occidentale, si ce n'est un problème qui concerne la structure fondamentale de la vie humaine.

veux”⁹⁰. » Pour ce faire, il examine tout d’abord la compréhension que Nietzsche a de lui-même et du sens philosophique de ses écrits qu’on a traditionnellement appelés positivistes, plus précisément ceux qui seront regroupés par Nietzsche dans les deux tomes d’*Humain trop humain* (*Humain trop humain*, *Opinions et sentences mêlées* et *Le Voyageur et son ombre*). Suivant sa méthode annoncée, Löwith accorde sa préférence à l’interprétation rétrospective pour comprendre le sens des écrits de Nietzsche.

On pourrait s’étonner de constater que Löwith considère en premier lieu les écrits qui amorcent la deuxième période des écrits de Nietzsche pour comprendre le premier mouvement de la philosophie nietzschéenne. Cette mise de côté de la *Naissance de la tragédie* et des *Considérations inactuelles* est d’autant plus étonnante que Löwith fait remonter jusqu’aux dissertations d’étudiant du très jeune Nietzsche son analyse de la préoccupation philosophique constante de Nietzsche⁹¹. Löwith suit toutefois aussi en cela le point de vue rétrospectif de Nietzsche, ce dernier voyant, selon les fragments posthumes préparant les préfaces de 1886, les *Considérations inactuelles* comme les promesses de sa philosophie, dont le développement, ne débiterait réellement qu’après sa rupture avec Wagner et le renoncement à la chaire de Bâle⁹². Cet écart entre le début de l’écriture et le

⁹⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁹¹ Il consacre en effet un chapitre entier à montrer les échos étonnants de ces textes de jeunesse, entre autres textes de la *Seconde considération inactuelle*, et des préoccupations dernières du philosophe. Ainsi appuie-t-il sa thèse de la présence d’une intuition fondamentale chez Nietzsche.

⁹² *Ibid.*, p. 34. Le cas de la *Naissance de la tragédie* est plus complexe en ceci qu’il anticiperait déjà la dernière étape du double mouvement nietzschéen, au point où l’auteur et l’interprète ont tendance à le ranger, dans l’ordre du système plutôt que dans l’ordre chronologique à la fin de l’œuvre : « La périodisation des écrits de Nietzsche selon le critère d’une double métamorphose (la première des trois n’étant pas caractérisée plus avant en raison de son point de départ) ne serait pas tout à fait comprise si on ne voyait pas en même temps que Nietzsche retourne à la fin du chemin à son point de départ, si bien que l’ensemble de son mouvement se ferme en régressant en cercle. Ce n’est qu’ainsi que sa philosophie devient “système”. “Il retourne à présent, il rentre enfin chez lui — mon propre moi”, ainsi se termine le voyage dans le *Zarathoustra*. Dans *Le Crépuscule des idoles* [...] ce retour à soi-même se trouve expressément caractérisé comme une répétition du problème de *La Naissance de la tragédie*. » *Ibid.*, p. 37.

début de la philosophie de Nietzsche montre à nouveau le caractère de l'activité philosophique nietzschéenne : dans une démarche expérimentale se révèlent peu à peu des intuitions de plus en plus transparentes à la conscience du penseur.

1.1. L'esprit libre : critique de la tradition, scepticisme radical et affirmation de la volonté.

Selon la nouvelle préface, *Humain trop humain* est écrit pour les esprits libres. C'est à la lumière du concept d'esprit libre que Löwith présente tout d'abord le premier mouvement de la philosophie nietzschéenne, c'est-à-dire la conquête de la liberté de l'esprit par le détachement des opinions et orientations propres à la tradition. Ces livres ont d'abord été, selon la narration rétrospective de Nietzsche, des tâtonnements personnels à partir desquels Nietzsche développera un type d'esprit : l'esprit libre. La perspective des premiers écrits est donc celle d'une conscience prise dans l'expérience du doute et qui en explore les tenants et aboutissants. La présentation de ce mouvement à travers le thème du libre esprit sera aussi l'occasion d'une esquisse générale du système. En effet, la figure de l'esprit libre prendra une *signification nouvelle* après l'inspiration du *Zarathoustra*. L'esprit libre sera d'abord une figure du scepticisme radical, aboutissement de la critique de la tradition, pour se retourner enfin en une figure de l'acceptation totale, en possession d'une sagesse toute nouvelle, inverse pour ainsi dire, résultat de la seconde libération opérée par la doctrine de l'éternel retour⁹³. L'expérimentation nietzschéenne est ainsi alors

⁹³ Ce qui est d'abord vécu comme un rejet de la tradition, le rejet des valeurs traditionnelles, s'avère en un premier lieu la recherche de la liberté pour elle-même. Après l'inspiration de Zarathoustra, cette recherche de la liberté pour elle-même gagne elle aussi une nouvelle signification. Ce qui était vécu comme une négation universelle de tout contenu pouvant limiter l'esprit, l'apogée de la méfiance, s'avère la préparation d'une *nouvelle foi*. Maximum de méfiance et nouvelle foi sont étrangement confondu dans cette réinterprétation de l'esprit libre : « Goethe conçu comme un homme fort, hautement cultivé, doué pour toutes les activités impliquant le corps, se tenant en bride, ayant du respect pour lui-même, qui peut risquer de s'accorder toute l'étendue et la richesse de la naturalité, qui est assez fort pour cette liberté; l'homme de la

le développement de configurations possibles du rapport au réel. Löwith rassemble ainsi les éléments qui caractérisent ce que Nietzsche entend par esprit libre, selon le point de vue rétrospectif des préfaces, et en fait une étape provisoire de son expérimentation. Fidèle à sa méthode d'analyse, il sélectionne rétrospectivement les éléments clefs des textes de Nietzsche qui démontrent les étapes les plus importantes du mouvement⁹⁴.

Du point de vue de l'expérimentation, les livres dits positivistes visent le développement de la critique de la tradition : on assiste dans ces écrits à une « liberté [...] d'abord négative : un affranchissement de quelque chose... par la détermination à se défaire de tous les liens antérieurs transmis du passé⁹⁵ ». Dans la perspective rétrospective, la critique de la tradition n'est qu'une étape : « *Humain trop humain* est le monument commémorant une première crise et un départ vers des buts nouveaux⁹⁶. » La recherche de liberté se fait en effet *d'abord* pour elle-même et obéit à un impératif de détachement qui culmine dans un scepticisme radical incarné par la figure du Voyageur ou encore de Pyrrhon. Cette méfiance poursuivie en apparence pour elle-même révèle *ensuite* son véritable principe : la volonté de l'affirmation de soi. Ainsi se clôt le premier mouvement du système. L'esprit libre qui découvre la liberté de sa volonté rencontrera bientôt ses

tolérance, non par faiblesse mais par force, parce qu'il sait utiliser à son avantage ce qui ferait périr la nature moyenne; l'homme à qui rien n'est plus interdit, si ce n'est la *faiblesse*, qu'elle s'appelle vice ou vertu... Un tel esprit *devenu libre* se tient au beau milieu du tout avec un fatalisme joyeux et confiant, plein de la *croissance* que seul est condamnable ce qui est séparé, que dans la totalité, tout est sauvé et affirmé — *il ne nie plus*... Mais une telle croissance est la plus haute de toutes les croyances possibles : je l'ai baptisée du nom de *Dionysos* —. » Friedrich Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, trad. É. Blondel et P. Wotling, Paris, Flammarion, 2005, §49, p. 215.

⁹⁴ Löwith puise ses citations en grande partie dans les préfaces du premier et du second tome d'*Humain trop humain* qui doivent en dernier lieu orienter la compréhension du sens de l'activité de Nietzsche si on veut le comprendre comme il s'est compris lui-même. Parmi les textes qui n'appartiennent pas aux préfaces, Löwith s'intéresse à la signification de la figure du voyageur qui représente l'errance, la figure de Pyrrhon représentant le scepticisme radical et le thème du « midi panique ».

⁹⁵ Karl Löwith, *op. cit.*, p. 39.

⁹⁶ *Idem.*

propres limites. L'esprit qui trouve en sa volonté même la légitimité de ses volitions, la capacité de se donner ses propres fins et de former ses propres hiérarchies, est en effet prisonnier de son désarroi et de son impuissance à donner une forme précise à sa volonté libre. Il est donc nihiliste parce que sans but, sans hiérarchie, autre que son appréciation de la valeur négative des croyances. La seconde libération révélera que la recherche de l'affirmation de soi de la volonté était également commandée par une exigence de sagesse qui devient de plus en plus claire au fil de l'expérimentation.

Tout d'abord, Löwith remarque que l'esprit libre dont Nietzsche parle ne comprend pas d'abord sa liberté qu'il cultive comme celle d'un polémiste qui *lutte* contre l'autorité traditionnelle de l'Église, mais bien comme celle de celui qui « ne fait que tirer les conséquences logiques de la dissolution déjà entamée de tous les liens antérieurs⁹⁷ ». L'esprit libre ne cherche pas à opposer de nouvelles autorités morales et intellectuelles qu'il jugerait meilleures ou vraies. Son rejet de plus en plus universel des suppositions traditionnelles orientant la vie humaine ne se fait pas au nom de l'affirmation de ses propres réponses. L'esprit libre répond certes à certaines exigences : il « ne croit pas par habitude [...] et demande toujours à connaître les raisons » et ainsi « il [...] s'éloigne du monde habituel de l'opinion⁹⁸ ». Ces exigences de probité ne servent pourtant pas à ériger une nouvelle interprétation et estimation de l'existence à partir de principes trouvés en dehors de l'esprit de l'époque; ces exigences ont plutôt le caractère d'impératifs inconscients qui concernent un type d'esprit propre à une époque particulière⁹⁹.

⁹⁷*Ibid.*, p. 40.

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ *Ibid.*, p. 41-42. « Pour eux, [...] le grand affranchissement arrive soudain, comme un tremblement de terre : la jeune âme est d'un seul coup ébranlée, détachée, arrachée, — *elle-même ne comprend pas ce qui se passe*. C'est un élan, une impulsion qui commande et la soumet comme à un ordre; une volonté, un vœu qui s'éveille,

L'esprit libre décrit par Nietzsche naît de l'époque elle-même et non pas contre l'époque, il tire les conséquences logiques d'un processus qui n'est pas tout à fait transparent à lui-même, l'esprit libre réalise l'une des possibilités de son époque, il ne lutte pas, mais il achève la dissolution déjà avancée des croyances. L'esprit libre ne recherche donc pas d'abord la position de nouveaux principes, mais la réalisation même de l'affranchissement dans ce qu'on pourrait appeler une pratique du détachement. Dans cette perspective, la philosophie de Nietzsche se comprend donc comme une pratique, elle est d'abord la recherche de la réalisation la plus complète d'une position morale et intellectuelle par rapport à la réalité à partir d'une possibilité de l'époque elle-même, soit l'atteinte d'un état de détachement radical¹⁰⁰.

Comme nous l'avons déjà signalé plus haut, le résultat de cette recherche de la réalisation du type de l'esprit libre est symbolisé pour Löwith dans la figure du Voyageur et dans celle de Pyrrhon. D'abord, « celui qui parvient de la sorte à la liberté de l'esprit ne peut que se sentir *voyageur*¹⁰¹ », n'étant plus attaché à rien, il erre sans être concerné par

partir, n'importe où, à tout prix; une curiosité qui prend feu et flamme dans tous sens, véhémence, dangereuse, un désir de monde vierge. "Plutôt mourir que vivre *ici*", voilà ce que *dit la voix impérieuse et séductrice* : et cet "ici", ce "chez-moi", c'est tout ce qu'elle avait aimé jusqu'alors! » Friedrich Nietzsche, « Préface », *Humain trop humain I*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1988, p. 23-24. (Nous soulignons).

¹⁰⁰ Löwith souligne l'aspect pratique de la philosophie de Nietzsche en citant un texte des fragments posthumes où Nietzsche énonce des commandements pour l'esprit libre : « Tu n'aimeras ni ne haïras les peuples. Tu ne feras pas de politique. Tu ne seras pas riche, et pas non plus mendiant. Tu éviteras les gens célèbres et influents. Tu prendras femme dans un autre peuple que le tien. Tu feras éduquer tes enfants par tes amis. Tu ne te soumettras à aucune cérémonie de l'Église. Tu ne te repentiras point d'un méfait, mais tu accompliras en compensation une bonne action de plus. Tu préféreras, pour pouvoir dire la vérité, accepter l'exil. Tu laisseras quant à toi le monde agir à sa guise, et tu feras de même quant à lui. » Friedrich Nietzsche, « Fragments posthumes 1876-1878 » dans *Œuvres philosophiques complètes vol. VI*, trad. R. Rovini, Paris, Galimard, 1968, 19[77], p. 374. Cf. Karl Löwith, *op.cit.*, p. 41. Ce passage montre que Nietzsche développe une pratique qui vise un mode de vie. Nous voyons aussi dans ce passage que ce mode de vie radicalement apolitique reprend librement le thème classique du philosophe et du rapport du philosophe avec la cité (le thème de la cité étant dans le vocabulaire nietzschéen traité sous le thème de la culture, de l'époque ou du temps); Nietzsche avance ici une position radicale par rapport à l'enjeu du rapport du sage aux autres hommes : un retrait absolu de cette première figure de sagesse qu'est l'esprit libre.

¹⁰¹ Karl Löwith, *op.cit.*, p. 43.

quoi que ce soit : « Il vit maintenant affranchi, loin des choses et proches d'elles, car ce qui le concerne ne le soucie plus, alors que les esprits enchaînés se soucient de ce qui ne les concerne pas¹⁰². » Il n'est ni concerné par les valeurs ou les opinions de son milieu d'origine ni même appelé à répondre aux exigences pratiques de son existence concrète, tant dans ses dimensions personnelles, sociales ou politiques. Il s'avère amoral, apolitique : il est seul.

Löwith voit dans la figure du voyageur errant, que l'on retrouvera aussi dans la figure de Zarathoustra, une forme sécularisée du pèlerin. Il y a en effet une ressemblance entre ces deux figures du retrait que sont l'esprit libre et le pèlerin pieux qui, contrairement à l'esprit enchaîné et l'homme impie, se détachent des préoccupations de la vie mondaine. L'esprit libre se met en effet à l'écart de la vie mondaine, « car ce qui le concerne ne le soucie plus », contrairement à ceux qui « se soucient de ce qui ne les concerne pas »; il est ainsi comme le chrétien qui se souciant de sa vie éternelle ne se soucie plus des modes d'évaluations mondains, des fondements et destinations du monde d'ici-bas. Le chrétien le fait au nom d'une destination véritable qu'il oppose à ce monde, contrairement aux insensés qui s'en soucient jusqu'à oublier ce qui devrait les concerner véritablement, soit leur destination éternelle¹⁰³. Cette destination véritable relativise pour le chrétien l'importance des exigences des opinions de l'époque, car la vie véritable, celle de l'arrière-monde, est ce qui en dernier lieu donne son sens à la vie. Sa foi transfigure ainsi l'expérience de la vie mondaine. L'esprit libre qui s'inscrit en faux contre l'époque, tout comme le chrétien,

¹⁰² *Ibid.*, p. 42.

¹⁰³ Löwith insistera dans sa conclusion de 1956 sur les parallèles importants entre les idées nietzschéennes et la pensée chrétienne ainsi que le style d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Cet héritage chrétien qui se trouve au cœur de la pensée nietzschéenne est un signe pour Löwith de la contradiction fondamentale de sa pensée. Cf. *Id.*, « Les critères d'une critique positive de l'expérimentation de Nietzsche », *op. cit.*, p. 224-228.

dédaigne aussi les exigences du siècle, cependant il ne se fonde pas sur le dualisme de la vie apparente et de la vie véritable : il est, lui, *sans fondement* et *sans destination*. Il n'est pas guidé par la foi, mais par la méfiance pour tout ce qui attache et par le plaisir du changement. Son voyage en est un d'errance. Par son errance, il manifeste l'absence de finalité.

Selon la compréhension löwithienne du système nietzschéen, l'esprit libre devient alors une figure de *l'homme face au néant*. Il est confronté au nihilisme. Le voyageur ne fait plus qu'errer, il ne se dirige plus vers une destination ou vers un but, il ne sait que répondre à la question « Pourquoi? ». Cette absence de finalité ouvre en contrepartie la possibilité d'une expérimentation sans limites pour l'esprit libre : « Il devient maître de ses propres vertus et reconnaît la relativité de toute chose, trahissant tout ce qui peut être trahi sans pour autant se sentir coupable¹⁰⁴. » En effet rien ne limite plus en principe ce qu'il lui est possible de penser et de vouloir, « car ce qui le concerne ne le soucie plus ».

L'esprit libre ne saurait toutefois en rester à ce nihilisme. Il doit le dépasser. L'esprit sceptique est libre de se donner une destination et non plus à simplement errer ainsi, l'expérience de la critique et de la méfiance nous révèle peu à peu son principe d'action. C'est sa liberté elle-même que veut l'esprit libre dans son dédain des chaînes de l'époque. Cette expérience est rétrospectivement importante par la possibilité qu'elle ouvre, soit « une nouvelle expérience avec la vérité la plus ancienne¹⁰⁵ », ce que doit réaliser le deuxième grand moment de la philosophie nietzschéenne, à savoir l'autodépassement du nihilisme suscité par la volonté de l'éternel retour du même.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 42.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 43.

Cette expérience de la liberté voulue pour elle-même esquisse pour une première fois le fil conducteur des différents jalons de l'expérimentation nietzschéenne : les différents esprits composant autant de différentes modalités de la volonté qui s'exprime, dans le cas du sceptique, dans le rejet méfiant de la tradition et dans la joie de l'expérimentation. Même si l'esprit libre d'*Humain trop humain* trouve sa consolation dans l'arbitraire, la libre expérimentation de Nietzsche ne doit pas s'entendre comme un processus *arbitraire* de création, mais la liberté de développer la *nécessité* interne propre à Nietzsche.

Löwith voit se dessiner dès *Humain trop humain* une esquisse des étapes finales de cette nécessité propre à la pensée de Nietzsche. Le scepticisme radical que représente la figure de Pyrrhon « a déjà lui-même une volonté de “sagesse” cachée¹⁰⁶ ». Le scepticisme n'achève pas en effet le premier moment de libération qui doit poser le principe de volonté dont la formule est le « je veux », quoique sa « sagesse cachée » l'y pousse. En effet, le sceptique ne fait qu'opposer sa méfiance contre ce qui est tenu comme vrai, dévalorisant toutes finalités et toutes destinations jusqu'à s'empêtrer dans la souffrance du désarroi, mais cela prépare rétrospectivement la possibilité de se déterminer pour de nouveaux buts, une nouvelle destination. L'esprit libre de la première libération s'amuse à observer ce qui

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 44. Löwith renvoie le lecteur à cet aphorisme du « voyageur et son ombre » : « *Le Vieillard* : Tu veux donc être professeur de méfiance envers la vérité? – *Pyrrhon* : D'une méfiance telle que le monde n'en a encore jamais vu [...] envers tout et tous. C'est le seul chemin qui mène à la vérité. L'œil droit ne doit pas se fier à l'œil gauche, et il faudra que la lumière s'appelle un certain temps ténèbres : tel est le chemin que vous devez prendre. Ne croyez pas qu'elle mène aux arbres fruitiers et aux belles prairies. Vous y trouverez de petites graines dures, – ce sont les vérités. [...] *Le Vieillard* : Amie, mon ami! Tes paroles aussi sont d'un fanatique! – *Pyrrhon* : Tu as raison! Je me méfierai de toutes les paroles. [...] *Le Vieillard* : Ah, mon ami! Rire et te taire... est-ce là maintenant toute ta philosophie? – *Pyrrhon* : Ce ne serait pas la plus mauvaise... » Friedrich Nietzsche, « Le voyageur et son ombre », *Humain trop humain II*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1988, p. 269-270.

se passe si l'on renverse les modes d'évaluations traditionnelles, l'esprit libre se décidant pour la seconde libération se résout à les renverser.

Le système global de Nietzsche rejette en effet d'abord le devoir (« tu dois ») et développe ensuite la figure d'un esprit libre radical (« je veux ») qui ouvre, après avoir réalisé la forme la plus complète de nihilisme, la possibilité d'une acceptation universelle du monde et l'identification de la volonté à l'être du monde (« je suis »). Dans ce système global, le scepticisme radical n'est pas encore pleinement libre en ceci qu'il nie tout indistinctement sans pour autant se décider à quoi que ce soit : c'est pourquoi le moment sceptique du système n'est pas encore le moment de l'affirmation de la volonté. Autrement dit, dans les termes de Löwith, « le mot » de Pyrrhon est « l'avant-dernier mot d'une avant-dernière volonté¹⁰⁷ ». Le dernier « mot » de l'avant-dernière volonté est « je veux », et la dernière volonté voudra pouvoir dire « je suis ». Le scepticisme a ainsi plutôt le statut d'un nihilisme indéterminé, un nihilisme épistémologique qui se rapproche plus du doute et de l'*acédie* que d'une position de la volonté par elle-même. On pourrait dire, en pastichant les formulations löwithiennes, que le scepticisme radical précède la position déterminée du « je veux », le dernier mot de l'avant-dernière volonté, qui doit suivre ce « je ne dois rien », cet avant-dernier mot, une position dont le *logos* adéquat serait au fond le silence.

Selon cette vue, le sceptique oppose son incroyance à la croyance, mais ignore le véritable principe de son incroyance. Rétrospectivement, en cherchant à expliquer le phénomène de la perte des croyances, ce doute et ce goût pour la critique seront interprétés par Nietzsche comme la découverte progressive de la volonté se voulant elle-même dont le

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 46.

sommet est l'atteinte de *la volonté du libre vouloir* : l'affirmation de l'antériorité de la volonté par rapport à la croyance. On n'abandonne pas les croyances parce que nous n'adhérons plus rationnellement aux justifications qui les fondent, mais la volonté les écarte parce qu'elles sont des limites. Cette affirmation de la volonté du libre vouloir mène toutefois à son tour à une seconde énigme.

Cette liberté du vouloir est vécue comme errance et souffrance. La souffrance qu'occasionne cette autoposition de la volonté indique l'insuffisance de ce mouvement et anticipe les développements ultérieurs. Le problème du nihilisme apparaît en effet une fois les croyances congédiées. Le sceptique se sait créateur de ses propres hiérarchies, de ses propres buts, et il a dès lors une conscience vive d'un vide devant son manque d'orientation. Ce désarroi aussi est un signe du nihilisme et devra à son tour être vaincu. Comme nous le verrons, la volonté de soi ne peut s'accomplir qu'au moment où la volonté se décide à adhérer à une doctrine bien précise : la doctrine de l'éternel retour du même.

Comment se fait-il alors que la découverte de l'autonomie du principe de la volonté mène au dégoût de l'existence plutôt qu'à son acceptation et son exaltation? D'où vient que la liberté est vécue comme un poids, un désarroi, une souffrance devant l'absurdité, plutôt qu'un soulagement et une joie de s'être débarrassé de devoirs illusoires? Cette seconde énigme trouve sa solution dans la recherche d'une identification entre la volonté humaine et l'être du monde comme condition de son épanouissement, identification qui renverse le nihilisme à la pointe de sa réalisation. Cette identification se réalise dans un rapport au monde qui se traduit par la formule « je suis », qui remplacera la méfiance universelle par un amour universel. C'est la « philosophie du midi » que doit réaliser la doctrine de l'éternel retour. Quoique cette « philosophie du midi » ne deviendra claire

qu'avec l'apparition du Zarathoustra, Löwith en retrouve des esquisses dès *Humain trop humain*, attestant l'idée d'un développement inconscient de la doctrine de l'éternel retour du même.

I.2. Sagesse nihiliste : esquisse d'une réconciliation entre l'homme et le monde

Quoique le scepticisme radical trouve un sens particulier dans l'itinéraire caché du système, il possède déjà sa propre sagesse : le détachement radical du sceptique s'avère une « sagesse nihiliste » qui esquisse la sagesse dionysiaque que vise en dernier lieu la philosophie de Nietzsche. Ce qui est atteint ici n'est pas encore le nihilisme déterminé et encore moins son renversement, il s'agit plutôt d'une préparation vers son dépassement. En expérimentant jusqu'à son extrême limite le nihilisme, l'esprit libre se prépare à la possibilité de son renversement. Aussi surprenant que cela puisse paraître, le nihilisme du voyageur a ainsi quelque chose d'une « sagesse » au sens classique de l'atteinte d'une vérité en adéquation avec la réalité. La « philosophie du midi » de Zarathoustra s'esquisse déjà dans ce que Löwith nomme une « philosophie provisoire du midi » marquée par un instant contemplatif qui n'est pas sans équivoque :

À midi. À qui a été dévolu un matin de la vie actif et orageux, son âme est prise au midi de la vie d'un étrange besoin de repos, qui peut durer des mois et des années. Le silence se fait autour de lui, les voix s'éloignent de plus en plus; le soleil tombe à pic sur lui. Dans une clairière cachée d'un sous-bois, il voit dormir le grand Pan; tous les êtres de la nature se sont assoupis avec lui, une expression d'éternité sur le visage — du moins lui semble-t-il. Il ne veut rien, n'a souci de rien, son cœur est arrêté, son regard seul est vivant, — c'est un mort, les yeux éveillés. L'homme voit alors beaucoup de choses qu'il n'avait jamais vues, et si loin qu'il regarde, toutes sont blotties comme ensevelies dans un filet de lumière. Il se sent heureux de la sorte, mais lourd, lourd est ce bonheur¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Friedrich Nietzsche, « Le voyageur et son ombre », *op. cit.*, §308, p. 310.

Nous retrouvons développé dans cet extrait le thème de l'attitude contemplative comme *résultat* de l'errance. Par le détachement de l'errance, l'on se retrouve sans finalité, dans la posture nihiliste où l'on est dégagé de tout devoir, où l'on se détache de la vie active. Ce vide peut être l'expérience de la souffrance de l'isolement et du désarroi. Mais ici, l'absence d'orientation est décrite comme une mort reposante. « Les voix s'éloignent », cela permet un contact nouveau avec les choses qui ne sont plus connues et expérimentées à travers la tradition, l'opinion de l'époque, ou encore la volonté et le souci de l'individu. Seul, sans souci et sans volonté, n'ayant de vivant que les yeux, le contemplateur des êtres naturels sort de son époque. À cet égard, il est comme mort, mais cette mort est agréable. Ce « midi panique » est l'instant d'un regard sans préjugés sur le monde ressemblant à la posture classique de la *theôria* qui assure le lien de l'être-homme et l'être-monde en tant que nature. Selon Löwith, Nietzsche cherchera à retrouver une telle posture antique. Cette recherche représente, dans les mots de Löwith, « une première apparence provisoire de l'éternité à l'étape de la première libération¹⁰⁹ ».

Cette contemplation est en revanche foncièrement équivoque, le monde *semble* tel qu'il est dans un instant où l'on voit son éternité, et les choses, elles aussi, sont comme mortes. Cette expérience contemplative est incertaine et possiblement illusoire, il n'est pas assuré que les yeux seuls vivants regardent bel et bien les choses naturelles dans leur éternité. La présence d'une divinité païenne dans la description ouvre la question des présupposés possiblement religieux de l'expérience de l'éternité, ce qui n'en ferait nullement le contact anhistorique du contemplateur qui voit la nature, mais la reprise plus ou moins assumée et réalisable des présupposés d'une époque passée, celle de la

¹⁰⁹ Karl Löwith, *op. cit.*, p. 45.

domination de la religion chrétienne ou des religions païennes, hypostasiée ici sous les traits de la nature. Le bonheur est ainsi ambigu, car sa nature en est mal assurée. Il est pour ainsi dire un bonheur « lourd » : la condition de possibilité de cet instant est en effet la mort du cœur, du souci et de la volonté. La lourdeur du bonheur et le fait que la mort sert à décrire l'état nous indiquent selon Löwith que ces instants contemplatifs que l'on retrouve chez Nietzsche ne peuvent être les descriptions d'une expérience authentique sans arrière-pensées. Ils sont plutôt des souhaits ou des projections et montrent à rebours la primauté qu'a pour Nietzsche la volonté et ses soucis, ses aspirations, dans l'explication de la vie sans quoi l'homme est comme mort, ce qui est en tension avec l'instant contemplatif où l'on expérimente l'éternité du monde à laquelle il tend paradoxalement, instant qui met de côté la volonté.

En attirant notre attention sur cette description d'un instant contemplatif, ambivalent quant à sa valeur ultime, Löwith a le mérite de rendre plus manifestes quatre aspects du mouvement de la pensée nietzschéenne. Premièrement, cette description montre ce à quoi Nietzsche aspire dès ses années d'errances : une posture existentielle dans laquelle l'être de l'homme et l'être du monde sont identifiés. Cette posture est liée au problème du temps et s'esquisse comme une sortie du temps, à la fois au sens d'une sortie de l'esprit d'une époque et au sens d'une sortie de la réduction de l'existence humaine à sa temporalité par la mise en contact avec une réalité non historique. Deuxièmement, elle montre toutefois que cette identification ne pourra pas se débarrasser de sa « lourdeur » si elle ne tient pas compte de la volonté humaine et de ses aspirations les plus profondes que la simple contemplation ne peut assurer. Elle montre aussi, troisièmement, que cet instant anhistorique a besoin d'un fondement s'il ne veut pas être qu'une illusion historique

d'« éternité » tout aussi illusoire que les opinions de la tradition de laquelle le scepticisme nous a prétendument libérés. Quatrièmement, et c'est peut-être ce qui fait l'originalité et l'importance de l'interprétation de Löwith, elle montre que l'errance et la sérénité, l'expérience de vide et de plénitude, d'angoisse et de contemplation, ont une étrange parenté :

L'ombre et la lumière vont de pair comme le oui et le non, l'altitude et l'abîme de l'être et du néant [...] tous deux ne font qu'un comme la prophétie du nihilisme se confond avec l'éternel retour du même. Ils ne sont pas antagonistes [...] l'ombre et la lumière vont main dans la main comme le néant du nihilisme déterminé et l'être de l'éternel retour¹¹⁰.

Löwith se fait ailleurs encore plus explicite :

C'est justement cette *unité* de « l'abîme et des cimes », la « noce de la lumière et de l'obscurité » qui sont le caractère fondamental particulier de toute la philosophie de Nietzsche, qui trouve son apogée dans la double prophétie du nihilisme et de l'éternel retour¹¹¹.

C'est sur cette intuition de l'ambiguïté des expériences de contemplation et des expériences du désarroi que l'on peut envisager ce que peut signifier le projet d'une sortie du nihilisme par sa réalisation complète. Le chemin le plus court vers un *oui* universel, la valorisation de l'existence humaine et de l'être du monde et leur mise en relation qui étaient jusqu'alors le rôle de la divinité, passerait pas l'expérience du *non* universel, la réalisation voulue du nihilisme le plus complet.

Ainsi la critique de la tradition inspire la recherche propre au scepticisme radical qui à son tour prépare l'affirmation de soi de la volonté. Mais tout d'abord, ce que Löwith nous montre en reprenant le parcours d'*Humain trop humain* peut se comprendre comme la réalisation d'exigences propres de la recherche d'une sagesse sceptique. Puis, une fois

¹¹⁰ *Idem.*

¹¹¹ *Ibid.*, p. 255.

informée du point de vue rétrospectif, la recherche de la réalisation de ces exigences contribue au développement d'autres exigences qui ne sont pas encore tout à fait claires et qui jetteront à mesure qu'elles deviendront plus explicites une lumière nouvelle sur les premières exigences. Ainsi, à partir du concept d'esprit libre, Löwith esquisse déjà le système général de la pensée nietzschéenne en analysant principalement le passage d'un esprit saisi par le doute qui est conduit d'étape en étape au scepticisme radical. Ce passage nécessaire par le scepticisme radical prépare l'avènement d'une volonté qui, libre de se donner ses fins, se décide volontairement à dépasser le nihilisme dans une forme proche de la contemplation d'une forme d'éternité.

Après *Humain trop humain*, nous assistons à un approfondissement de plus en plus conscient du projet nietzschéen et de sa manière particulière de poser le problème du nihilisme et la solution envisagée de ce problème jusqu'au développement de la doctrine de l'éternel retour du même qui doit réaliser ce qu'esquisse le premier « midi », qui représente le renversement d'une négation absolue en une affirmation absolue. La compréhension du problème et l'élaboration de la solution trouveront leurs assises sur ce que Löwith nommera une *anthropologie post-chrétienne de la volonté*, et c'est en comprenant cette anthropologie que l'on sera en mesure de comprendre ce que fait au juste Nietzsche et de dégager ce qu'il y a de problématique dans son activité.

II. La deuxième libération : l'ambiguïté du phénomène de la déchéance de la croyance

L'explication du deuxième mouvement de la pensée de Nietzsche, que Löwith intitule « Deuxième libération : du “je veux” au “je suis” de l'enfant des mondes » (titre de

la seconde section du chapitre III), se divise en deux sous-sections « La mort de Dieu et la prophétie du nihilisme » (première sous-section de la deuxième section du chapitre III) et « “Midi et Éternité” ou la prophétie de l'éternel retour » (seconde sous-section de la deuxième section du chapitre III). Ce double développement examine l'ambiguïté du projet de l'autodépassement du nihilisme : Löwith cherche à montrer comment Nietzsche est poussé par sa compréhension du problème de l'athéisme à annoncer et vouloir à la fois un nihilisme complet et à la fois la doctrine de l'éternel retour. Il nous faut tout d'abord comprendre comment l'avènement de l'athéisme s'articule avec l'avènement du nihilisme et pourquoi l'on peut parler d'une *prophétie* chez Nietzsche. La compréhension du phénomène de la déchéance de la croyance sera le terrain à partir duquel Nietzsche développera son anthropologie qui donne les clefs de compréhension de sa doctrine de l'éternel retour. Bien que Löwith annonce la deuxième libération, la première sous-section traitant de la mort de Dieu reprend sous l'angle historique du phénomène de la perte de croyance le passage du « tu dois » au « je veux » en s'intéressant à la source de la perte de la croyance et sa signification pour l'avenir de l'esprit européen. Il reprend donc l'explication du premier mouvement dans le but de montrer la nécessité du second, et que cette nécessité s'exprime sous la forme prophétique.

II.1. Le phénomène de la déchéance de la croyance : prophétie du nihilisme

Tout d'abord, le questionnement de Nietzsche est historiquement situé : Löwith qualifie la compréhension de l'être humain que développe Nietzsche de *post-chrétienne*. L'importance que prend le thème de la *mort de Dieu*, montre que la philosophie de Nietzsche s'ancre dans l'expérience particulière de la vie moderne dont le phénomène le

plus caractéristique serait la déchéance de la croyance chrétienne. La vie moderne se caractérise par le fait qu'on ne croit plus aux croyances fondamentales qui ont forgé « notre interprétation de l'être et son estimation¹¹² ». Nietzsche tente de comprendre ce processus historique de perte de croyance, d'en saisir les causes et les effets, et d'esquisser à partir de là les traits d'un avenir possible.

Le problème est donc d'abord historique, le questionnement de Nietzsche est orienté par les problèmes de son temps. Il se pose la question de la signification du phénomène de la déchéance de la croyance. Que pouvons-nous faire devant ce phénomène? Cette question a certes déjà été explorée dans *Humain trop humain*, mais sous l'angle intime de l'effet de la dissolution sur le penseur. Cette question est l'objet d'un approfondissement dans les écrits ultérieurs préparant le *Zarathoustra*, notamment par un élargissement de la perspective de l'expérimentation et du questionnement. Les problèmes de l'errance ne concernent pas que Nietzsche, bien qu'il ait interprété d'abord ces problèmes comme des problèmes tout personnels : la démarche intime d'*Humain trop humain* préfigure un problème qui concerne le destin de l'Europe et en anticipe les possibilités les plus importantes¹¹³.

En précisant que l'anthropologie que développe Nietzsche pour comprendre le problème du nihilisme est post-chrétienne, Löwith soutient qu'elle n'est pas une explication autonome de l'homme que Nietzsche aurait simplement développée après la disparition des réponses chrétiennes plus ou moins sécularisées. Cette anthropologie ne peut être comprise qu'en relation avec le phénomène de la déchéance de la croyance. Reste

¹¹² *Ibid.*, p. 64.

¹¹³ *Ibid.*, p. 43. Cf. Friedrich Nietzsche, « Préface », *Humain trop humain I, op.cit.*, § 2.

à préciser la nature exacte de cette relation importante. Est-elle simplement pédagogique? La déchéance de la croyance sera alors l'occasion d'une découverte fondamentale sur l'homme qu'on ne peut que difficilement comprendre sans cette relation — l'athéisme permettrait, *enfin* dirait-on, un accès sans préjugés à la vérité sur l'humain. Ou bien cette relation entre anthropologie et déchéance de la croyance est-elle essentielle? L'anthropologie nietzschéenne serait alors l'expression d'un athéisme qui dépendrait en dernier lieu de présupposés qui ne sont pas entièrement détachés de l'horizon de sens chrétien. Nous verrons que Löwith tend vers cette deuxième possibilité.

La réflexion autour de l'ébranlement de la tradition n'est certes pas une nouveauté de la part de Nietzsche. Löwith prend soin d'inscrire Nietzsche dans une courte histoire de ce problème en évoquant les figures de Hegel et de Feuerbach, ce qui permet de bien cerner ce qu'il y a de propre dans le rapport à la tradition chrétienne dans la philosophie de Nietzsche. Ces trois figures sont autant de possibilités face à un même problème : devant une tradition qui tend à disparaître, l'on peut chercher à conserver l'héritage, le transformer ou assumer sa destruction, voire y contribuer :

La philosophie hégélienne, une philosophie absolue de l'esprit, est encore une philosophie de la religion. Feuerbach réduit l'« essence » de la religion chrétienne à l'essence divine de l'homme, et Nietzsche quant à lui déclare que Dieu est mort — nous voulons à présent que vive le surhomme. *Cela veut dire : la mort de Dieu exige de l'homme qui se veut lui-même en plus du processus de l'affranchissement de Dieu un dépassement de l'homme : le surhomme*¹¹⁴.

Ainsi Löwith comprend, à la suite de Nietzsche, l'effort de la philosophie de Hegel comme « la volonté d'une ultime conservation de l'héritage », la philosophie de Feuerbach comme la « tendance révolutionnaire à le “changer” » par sa transformation en un humanisme et la position de Nietzsche par rapport à cet enjeu à « la conscience que l'héritage n'était pas

¹¹⁴ Karl Löwith, *op. cit.*, p. 52. (C'est l'auteur qui souligne.)

conservable », que ses tentatives de transformation ne font que retarder l'avènement de l'athéisme, c'est-à-dire d'une rupture radicale avec la tradition¹¹⁵.

La déclaration de la mort de Dieu a ainsi ceci de particulier qu'elle est le constat d'un événement : on ne s'intéresse pas à démontrer une vérité théologique quelconque. L'argument décisif dans la position de Nietzsche est alors historique¹¹⁶ : Nietzsche observe que la tradition chrétienne s'efface et qu'elle a perdu toute vitalité. Que Dieu meure afin de renaître en un contenu spéculatif (Hegel) ou en un contenu anthropologique (Feuerbach), il n'en meurt pas moins. La tradition chrétienne ne s'est en effet jamais comprise elle-même comme Hegel ou Feuerbach ont voulu la comprendre : la traduction des représentations religieuses en un contenu spéculatif ou sa réinterprétation anthropologique ne sont que deux modes de la perte de la croyance qui ne va pas encore jusqu'au bout d'elle-même¹¹⁷. Ainsi la philosophie de Nietzsche a un fondement historique en ceci que ce dernier « se savait être un tournant dans l'histoire des effets du christianisme¹¹⁸ », sachant qu'il est celui qui fait le constat que les interprétations et les valeurs traditionnelles ne pourront désormais être conservées.

Non seulement Nietzsche est-il près de Hegel et Feuerbach par la question qu'il pose, mais également dans sa manière de poser le problème. Nietzsche constate l'épuisement de l'adhésion à la vision chrétienne du monde et cherche l'explication de sa

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 52.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 54. Karl Löwith renvoie sans le citer à l'aphorisme 92 d'*Aurore*. Simplement, « les hommes véritablement actifs sont désormais au fond d'eux-mêmes étrangers au christianisme ». Nietzsche fait le constat qu'on croit moins et anticipe qu'on ne croira plus. Friedrich Nietzsche, *Aurore*, trad. É. Blondel, Flammarion, 2012, p. 95. La conscience historique qui empêche également de se croire en possession de la vérité a un impact certain sur l'adhésion à la tradition.

¹¹⁷ Karl Löwith, *op. cit.*, p. 52.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 51.

décadence qui implique la question de son origine. Plus encore, il s'interroge sur ce que l'on doit attendre pour la suite des choses. Il en trouvera la clef dans une anthropologie de la volonté. Cette manière de penser le problème rapproche ainsi Nietzsche, en partie, des jeunes hégéliens tels que Löwith les comprend. Selon lui, Nietzsche est en effet « le seul après Marx et Kierkegaard à faire de l'écroulement du monde chrétien bourgeois le sujet d'une analyse fondamentale¹¹⁹ ».

Nietzsche analyse son temps en posant le problème de la déchéance de la croyance. Il cherche à résoudre le problème en interprétant ce qu'il est possible d'entreprendre à partir de l'époque, en anticipant son développement et en contribuant à la réalisation de ses aspirations. L'activité philosophique est en ce sens l'activité d'un visionnaire aux finalités pratiques dont le regard est orienté vers l'avenir. Ainsi peut-on comprendre qu'en passant d'une perspective intime à une perspective culturelle et historique, la philosophie de Nietzsche empruntera de plus en plus un ton prophétique, ton qui est à la fois une anticipation, une volonté, voire une cause de la réalisation d'un avenir.

Toutefois, à la différence des jeunes hégéliens, Nietzsche ne cherche pas par son activité à réaliser les aspirations historiques qui habitent l'esprit de son époque. Ou plutôt, si l'on peut dire qu'il cherche la réalisation des tendances de fond de l'époque, il faut par contre tout de suite préciser qu'il décèle qu'elle aspire à son terme, non pas en tant qu'achèvement d'une phase de l'histoire, voire de l'histoire entière, mais en tant que négation absolue (non pas à sa négation-conservation, comme le souhaitent les jeunes hégéliens). L'analyse des tendances de l'esprit du temps de Nietzsche nous montre qu'elle

¹¹⁹ *Ibid.*, *De Hegel à Nietzsche*, p. 218.

tend au terme de la tradition occidentale depuis Socrate. S'il y a espoir d'une réalisation positive, c'est dans la renaissance d'une toute nouvelle tradition succédant à la destruction de la première. Le second mouvement de la pensée de Nietzsche cherche ainsi, à partir des problèmes de son temps, une sortie hors de son temps, voire du temps long de la tradition occidentale, motivé par l'espoir d'une renaissance. Nous pouvons voir ainsi que le projet nietzschéen s'appuie sur une philosophie de l'histoire propre : « Les positions extrêmes ne sont pas relayés par des positions modérées, mais par de nouvelles positions extrêmes, mais *inverses*¹²⁰. »

Löwith examine cette articulation des « positions extrêmes » par laquelle Nietzsche comprend le phénomène de la perte de la croyance, le nihilisme et sa propre prophétie se voulant autoréalisatrice. De la *mort de Dieu* et de la disparition de la puissance du « tu dois » sur l'existence humaine découle l'extrême contraire de l'idée de Providence, l'intuition nihiliste présente que rien n'a de sens et sa radicalisation à venir. De cette radicalisation, Nietzsche voit venir une nouvelle position extrême possible. Nietzsche devient dès lors prophète du nihilisme — sa pensée est une volonté de destruction par laquelle l'on arrive à une position extrême — et maître de la doctrine de l'éternel retour du même — sa pensée est une volonté de renaissance, l'extrême contraire qu'on atteint par le renversement des pôles du nihilisme. Nous verrons maintenant comment Löwith interprète ce renversement nietzschéen des pôles du nihilisme.

¹²⁰ Friedrich Nietzsche, « Fragments posthumes » dans *Œuvres philosophiques complètes vol. XII*, trad. J. Hervier, Paris, Galimard, 1978, 5[71], §4, p. 212.

II.2. *L'interprétation et l'estimation de l'être de l'homme et de l'être du monde à l'aune de l'avènement de l'athéisme*

Le rejet de l'héritage chrétien modifie radicalement la compréhension de l'homme et de son rapport au monde. La *mort de Dieu* n'est pas simplement la soustraction du christianisme avec comme reste la culture européenne sans la religion; en perdant Dieu, c'est aussi les fondements de la culture européenne que l'on perd : « *Notre culture n'est rien parce qu'elle se construit [...] sur les vestiges de la culture de la cité grecque enracinée dans le mythe et sur ceux de la société romaine et catholique*¹²¹. » La *mort de Dieu* représente la fin de la croyance comme principe pouvant déterminer l'orientation des individus libres d'esprit, et cela inclut les racines non chrétiennes, mais tout aussi religieuses, de la culture. La culture européenne, double héritière du christianisme et de l'Antiquité, est fondée sur des croyances ou des expériences qui nous sont désormais étrangères. Les tentatives de renouvellement d'un tel héritage, privé de ses croyances, seront toujours des entreprises équivoques ou contradictoires : la Grèce et le christianisme trouvent leur fondement dans un culte religieux.

Ainsi, non seulement on n'adhère plus aux croyances qui fondaient jusqu'alors notre compréhension du monde et nos évaluations, mais aussi *la perte de la croyance* devient elle-même fondamentale. La perte du christianisme, c'est la perte d'une interprétation de la relation entre l'homme et son monde, ainsi qu'une estimation de la vie humaine et du monde, dont la relation était assurée par Dieu. L'homme en tant que créature de Dieu a une destination fixée et se déroule dans un monde en adéquation avec cette

¹²¹ Karl Löwith, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, op. cit., p. 52.

destination qui lui est accessible par la foi. Ce qui alors importe à l'homme importe également à Dieu qui a fait le monde. L'homme aime, méprise et veut le principe de toutes choses aussi, et l'homme est appelé à arrimer sa volonté à la sienne. Les aspirations humaines trouvaient une résonance avec la totalité de l'étant, cette résonance est désormais perdue et un abîme se creuse entre la réalité humaine et le monde.

II.2.1. L'articulation de l'être de l'homme et l'être du monde

En effet, avec la fin de cette réponse bimillénaire qui liait l'homme à son monde, le monde s'autonomise en une réalité non humaine, d'abord confusément chez l'homme chrétien moderne, puis de manière de plus en plus transparente dans le positivisme du XIX^e siècle :

L'homme chrétien moderne, rejeté dans la perte du monde, n'est dans le monde que comme s'il n'était pas à lui. À l'intériorisation de l'homme chrétien correspond une extériorisation du monde. Ce monde *annulé* parce que compris à partir du christianisme s'est *sécularisé, mondanié* au début de l'ère moderne et de sa redécouverte du monde, par le concept d'un « monde extérieur » autonome face à un « monde intérieur » tout aussi autonome, ces deux mondes n'étant plus reliés l'un à l'autre par la croyance en un Dieu créateur à la fois du monde et de l'homme. Les mondes intérieur et extérieur ne sont plus liés que par un « arrière-monde » qui n'est plus contraignant¹²².

Si le christianisme réduisait le monde à une réalité secondaire subordonnée à une surnature, sa valeur étant certes secondaire à l'égard de la réalité divine, le monde n'en avait pas moins un sens pour l'être qui était de passage en ce monde. L'homme moderne perd ce sens fixe et est ainsi caractérisé « en général comme “ne sachant plus où donner de la tête”, car il n'a plus de but par rapport auquel il pourrait faire le projet de sa vie¹²³ ».

¹²² *Ibid.*, p. 169.

¹²³ *Ibid.*, p. 104. Karl Löwith reprend souvent le premier aphorisme de *L'Antéchrist* pour caractériser le jugement de Nietzsche sur la modernité comprise comme un athéisme plus ou moins assumé et donc confus : « “Je ne sais de quel côté me tourner; je suis tout ce qui ne peut trouver d'issue”, gémit l'homme moderne...

Ainsi Löwith commente-t-il le fameux passage de l'insensé annonçant la mort de Dieu : « Le grand événement consiste dans le fait que la mort de Dieu entraîne la disparition de la “mer” et du “soleil”, de ce qui est plus haut et qui s'étend plus loin, et du même coup l'“horizon” tout entier¹²⁴. » L'homme moderne vivant dans le monde sécularisé est à la fois antichrétien n'adhérant plus au contenu de la foi, mais l'est encore partiellement en cherchant à reconduire une morale d'inspiration chrétienne, mais désormais dénuée de ses fondements métaphysiques. Il ne voit pas encore que l'horizon auquel il continue d'être attaché doit disparaître en même temps que Dieu. Nietzsche annonce cette prise de conscience et ses conséquences nihilistes. Or, puisqu'il souhaite en découvrir l'issue et que cette issue passe selon son intuition par réalisation complète du nihilisme, il fait plus que l'annoncer : il souhaite faire sortir l'homme moderne de sa confusion en mettant à nu le nouveau rapport de l'homme au monde qu'implique l'athéisme.

La science moderne et les progrès des exigences de lucidité nous habituent à voir dans la parenté entre l'homme et le monde des formes plus ou moins explicites d'anthropocentrisme; le progrès de l'athéisme nous habitue ainsi à voir un monde de plus en plus étranger, monstrueux et, surtout, indifférent. Löwith décrit ainsi le « monde post-copernicien » :

La terre s'excentre de l'ensemble du monde, et il en résulte une tension démesurée de la volonté humaine pour dominer ce monde, s'en rapprocher, alors que cet effort justement l'éloigne et l'étend. [...] Chaque jour apporte de nouvelles découvertes qui ne sont plus conciliables avec le monde *ancien*, naturellement ordonné, et qui n'était « cerné » que de néant. [...] Une déshumanisation s'opère, un dépassement démesuré

C'est de *cette* modernité-là que nous étions malades, - de cette paix pourrie, de ce lâche compromis, de cette “vertueuse” malpropreté du “oui” et du “non” modernes. Cette tolérance, cette *largeur* de cœur, qui “pardonne” tout parce qu'elle “comprend” tout, produit sur nous l'effet du sirocco. » Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*, tr. J.-C. Hémerly, Gallimard, Paris, 1974, §1.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 56.

du monde visible pour atteindre une construction physique du monde qui certes peut être pensé mathématiquement, mais où on ne peut pas vivre¹²⁵.

L'existence humaine n'a plus aucune assurance que ses aspirations et ce qui définit plus intimement les catégories de son existence ont une quelconque correspondance avec l'être du monde. Le monde du positivisme du XIXe siècle n'aime pas, ne méprise pas, ne veut pas ni n'est le produit d'une entité qui aime, méprise ou veut. Ce qui nous semble être le plus constitutif de notre être, notre capacité d'aspirer, de chercher, de vouloir semble ne trouver aucun écho dans un monde désormais inhumain qui réduit la perspective humaine à une extrême finitude :

Au détour de quelque coin de l'univers inondé des feux d'innombrables systèmes solaires, il eut un jour une planète sur laquelle des animaux intelligents inventèrent la connaissance. Ce fut la minute la plus orgueilleuse et la plus mensongère de l'« histoire universelle », mais ce ne fut cependant qu'une minute. Après quelques soupirs de la nature, la planète se congela et les animaux intelligents n'eurent plus qu'à mourir. Telle est la fable qu'on pourrait inventer, sans parvenir à mettre suffisamment en lumière l'aspect lamentable, fou et fugitif, l'aspect vain et arbitraire de cette exception que constitue l'intellect humain au sein de la nature¹²⁶.

Avec Dieu, c'est aussi le monde comme création hiérarchisée, qui a une signification et un rapport avec l'humain qui est aussi créature, qui meurt, ce qui nous laisse démunis devant « l'indifférence positiviste d'un monde aliéné à l'homme¹²⁷ ».

À mesure que l'interprétation chrétienne du monde s'efface, l'existence humaine aussi s'autonomise de son côté dans le « constat *nihiliste* (“Tout est égal”) d'une existence aliénée du monde¹²⁸ ». En effet, ce sont aussi les contours de ce qui fait l'être de l'homme qui s'embrouillent : « Lorsque le centre de gravité chrétien disparaît tout à fait de l'existence humaine [...] l'homme n'est plus dans l'ensemble du monde qu'un *hasard*

¹²⁵ *Ibid.*, p. 122.

¹²⁶ Friedrich Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral* dans *Œuvres philosophiques complètes vol. I.2*, trad. J. Hervier, Paris, Galimard, 1975, p. 277. Cf. Karl Löwith, *op. cit.*, p. 117.

¹²⁷ Karl Löwith, *op. cit.*, p. 104.

¹²⁸ *Idem.*

éphémère et dépourvu de sens [...]»¹²⁹. » La place de l'homme n'étant plus clairement assignée entre la bête et le divin en sa qualité de créature de Dieu faite à son image, ce qu'il est s'avère indéterminé, ou plutôt le type de l'*homme affranchi de Dieu* se définit désormais par cette indétermination. La génération expérimentant la perte n'a plus son « existence limitée et contenue », elle est « précipité[e] sans retenue dans l'étendue infinie du monde, qui est en même temps le vide de l'existence, car “depuis Copernic, l'homme s'éloigne du centre vers l'x”¹³⁰ ». L'homme affranchi de Dieu est désormais un hasard éphémère indéterminé dans un monde infini et étranger.

La mort de Dieu rend ainsi l'existence humaine et la relation à son monde énigmatique. Selon Löwith, Nietzsche pose ainsi « le problème fondamental de [sa] philosophie [...] : quel est le sens de l'existence humaine dans le tout de l'être¹³¹? » dans le contexte de l'athéisme et sur la base du monde qu'esquisse le positivisme du XIXe siècle, au moment où « le conflit fondamental du rapport de l'homme au monde » devient plus probant du fait qu'il est désormais dans un « monde sans Dieu et sans la hiérarchie globale de la création¹³² ». Selon Löwith, cette question fondamentale que Nietzsche pose ne constitue rien de moins que le problème fondamental de *la philosophie*¹³³. C'est ainsi à la lumière de cette question que Löwith saisit le christianisme et la compréhension que

¹²⁹ *Ibid.*, p. 68.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 69. Cf. Friedrich Nietzsche, « Fragments posthumes » dans *Œuvres philosophiques complètes* vol. XII, *op.cit.*, 2[127], p. 130.

¹³¹ Karl Löwith *op. cit.*, p. 10.

¹³² *Ibid.*, p. 16.

¹³³ Le passage équivoque (tout aussi équivoque en allemand) de la première préface permet ce sens : « Le problème fondamental de Nietzsche *est en fait le même que toujours* : quel est le sens de l'existence humaine dans le tout de l'être? » *Idem*. Ceci est confirmé par ce qui est dit, dans les écrits autobiographiques, être le propre de l'activité philosophique selon Karl Löwith. Dans le *Curriculum Vitae* de 1959, distingue la philosophie de la science, desquels il a appris « la volonté de savoir par pur désir du savoir », par son objet : « La réflexion [...] sur l'existence propre à chaque homme, dans la totalité du monde naturel [...] tel que je l'ai trouvé tout d'abord chez Schopenhauer et Nietzsche ». *Id.*, « Curriculum vitae (9.1.1965) » dans *Archives de Philosophie*, vol. 37, n° 2 (avril-juin 1974), p. 181.

Nietzsche en a. Il comprend plus spécifiquement la pensée de Nietzsche comme l'essai d'une réponse au problème de la relation entre l'existence humaine et l'être du monde. Antiquité, christianisme, modernité, nihilisme et volonté de l'éternel retour sont des termes qui résument des configurations possibles du rapport de l'humain au monde.

Le premier mouvement de la philosophie de Nietzsche prépare la mise à nu du problème en montrant que la réponse chrétienne s'efface et que les succédanés modernes masquent cet effacement. Or, la prise de conscience de la disparition du christianisme mène l'existence de l'homme et l'être du monde à devenir de plus en plus étrangers l'un à l'autre, et ce, jusqu'au divorce total entre l'homme et le monde. Le second mouvement de sa philosophie se veut une nouvelle interprétation de cette relation, « la tentative [...] de “nouvelles fiançailles” avec le monde¹³⁴ » et s'inscrit ainsi dans une histoire du problème du rapport entre l'existence humaine et l'être du monde :

C'est de la division de l'ensemble de l'étant en un monde extérieur, un monde intérieur et un arrière-monde que naît l'impulsion essentielle des efforts de la philosophie au cours des trois derniers siècles. Depuis que Descartes a douté de Dieu et distingué l'homme (*res cogitans*) du monde (*res extensa*) en fonction de leur identité ou de leur altérité, jusqu'à leur transmission par Hegel et, de là, à la tentative de Nietzsche de « nouvelles fiançailles » avec le monde, la philosophie n'est rien d'autre que l'essai de regagner un monde perdu¹³⁵.

Ainsi, en se situant dans l'histoire du problème historique de l'analyse de l'écroulement de l'interprétation chrétienne et bourgeois du monde, dont les grands moments sont articulés par Hegel, les jeunes hégéliens et Nietzsche, Löwith inscrit le prophète du nihilisme et le maître de la doctrine de l'éternel retour dans l'histoire plus globale du problème philosophique de la relation de l'existence humaine avec l'être du monde.

¹³⁴ *Id.*, *Nietzsche philosophie de l'éternel retour du même*, op.cit., p. 116.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 117.

II.2.2. Le problème de la valeur de l'existence

La réinterprétation post-chrétienne de ce qu'est l'homme implique naturellement la question de l'*estimation* de son être et du monde. Si l'homme est un hasard éphémère, qui de surcroît souffre, la valeur de l'existence individuelle est alors au mieux énigmatique, sinon révoltante. Sans Dieu, la question de la valeur de l'existence peut se poser dans toute sa radicalité :

Il semble que l'être a perdu tout centre de gravité, l'homme n'étant plus obligé par la pesanteur d'une valeur qui lui dit ce qu'il doit faire. Ce qui nécessairement apparaît après le déclin de l'interprétation chrétienne de l'existence c'est le problème de *la valeur de l'existence en tant que telle*. En effet : être là pour quoi faire quand il n'y a plus rien à faire et que la volonté de l'existence n'a plus de but¹³⁶?

Ce qui est fondamental et propre à l'interprétation nietzschéenne des progrès de l'athéisme, selon Löwith, c'est que Nietzsche a compris que la perte de la croyance signifie que l'attachement de l'homme à son existence, du moment où elle n'est plus sanctionnée par un être métaphysique que l'on connaît par la foi ou la production d'un ordre naturel rationnel, relève purement de son ressort : il a la *liberté de mourir*. Un esprit (que ce soit un individu ou une culture) qui se sait sans finalité *a priori* n'est pas tenu de persister dans l'existence. N'étant plus pris dans les impératifs d'une volonté externe, l'individu, tout comme l'homme en général, peut désormais tout aussi bien se laisser disparaître, se maintenir ou provoquer sa mort. La question de l'attachement à l'existence est alors ouverte. Puisque détaché du monde et de Dieu, l'homme qui n'est plus chrétien tend à voir dans l'origine et la trame de son existence individuelle un déroulement hasardeux et gratuit, la question de la pertinence du fait d'exister peut maintenant peser de tout son poids,

¹³⁶ *Ibid.*, p. 64.

d'autant plus que perdurer dans l'existence implique de souffrir. La *mort de Dieu* ne pose pas ainsi simplement un problème d'orientation (l'homme doit désormais se demander *ce qu'il veut*), mais pose la question nihiliste de savoir simplement *s'il veut continuer d'exister*¹³⁷.

Comme nous l'avons mentionné précédemment, devant le déclin de la culture et des justifications traditionnelles de l'existence, Nietzsche ne cherche pas à arrêter ou ralentir le déclin, mais bien plutôt à l'accélérer et à le mener jusqu'à terme, jusqu'à cette crise de l'athéisme où l'homme doit se décider. La *liberté de la mort* est ainsi aussi l'occasion d'un éveil : ce n'est que si nous avons posé la question de la possibilité de la négation absolue, et que l'on se décide à l'existence, qu'un véritable *oui*, une véritable valorisation de l'existence, est possible¹³⁸. La *liberté de la mort* est donc la condition d'une acceptation non chrétienne de la vie qui revêt une double signification : nihiliste, mais aussi affirmative.

Ainsi cette liberté de mort est équivoque : elle peut signifier le désir de mettre un terme à l'existence humaine qui est de toute manière un hasard éphémère, mais cela peut aussi signifier l'élaboration d'un mode d'existence radicalement différent. La liberté de la mort signifie donc également le *désir du déclin* de l'humain tel qu'il est et fut afin de préparer une existence qui n'a plus rien à voir avec l'homme chrétien ou l'homme moderne. Avec la mort de Dieu, l'interprétation de l'homme qui lui y était liée est tout autant ébranlée : débarrassons-nous donc également de ce corrélat anthropologique du Dieu chrétien qu'est l'homme chrétien ou sa version sécularisée qu'est l'homme humanitaire :

¹³⁷ *Ibid.*, p. 66.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 255. Cf. note 24.

« Dieu est mort — nous voulons à présent que vive le surhomme. *Cela veut dire : la mort de Dieu exige de l'homme qui se veut lui-même en plus du processus de l'affranchissement de Dieu un dépassement de l'homme : le surhomme*¹³⁹. » La nouvelle interprétation de l'être que Nietzsche recherche est telle que celui qui en sera capable ne sera plus tout à fait humain.

Ainsi, la perte de l'interprétation chrétienne de l'existence est l'occasion de poser la question de la valeur de l'existence. Cette liberté par rapport à l'existence est une expérience équivoque, elle est l'occasion de la possible remise en question de la volonté de continuer à simplement exister, ce qui peut tout autant signifier *suicide* et *dépassement*. Dès lors la première libération est une expérience ambiguë qui est à la fois expérience du désarroi et expérience de joie : si la perte de l'horizon peut se vivre comme expérience de désorientation, la perte des valeurs traditionnelles n'est pas tout à fait un malheur. C'est dans le *Gai Savoir* que le thème de la *mort de Dieu* et de ses conséquences nihilistes devient prééminent, l'annonce de l'avènement de l'athéisme s'accompagne du développement du thème d'une gaieté philosophique, tout comme l'errance du voyageur n'était pas sans joie. Les valeurs traditionnelles ne pèsent plus sur l'existence individuelle. Apprendre que la vie n'importe pas, que toute estimation ne dépend en dernier lieu que de l'individu évaluant, cela peut certes être l'expérience d'un désarroi, mais aussi celle d'un soulagement et d'une libération. L'expérience du nihilisme, c'est aussi l'expérience d'une *innocence* reconquise qui permet ainsi de parvenir à une certaine sérénité (« Rien n'est vrai », donc rien n'est grave), voire d'alimenter un enthousiasme envers la vie (« tout est permis »).

¹³⁹ *Ibid.*, p. 53.

L'existence individuelle innocente dans un monde indifférent n'est donc pas sans charme. Par contre, cette innocence se fait au détriment de la gravité que le « tu dois » donnait à la vie et au monde. Rien n'est vrai, donc rien n'est grave, mais alors rien n'importe. L'existence nihiliste d'une vie sans finalité et sans importance semble tout autant pouvoir inspirer une joie et une souffrance devant le spectacle de la légèreté de son existence. L'homme semble alors aspirer à la liberté d'une vie sans finalités prédéterminées, tout en ne pouvant se résoudre à abandonner l'aspiration à des buts pouvant donner une importance à l'existence et au monde. Cette liberté inspire la joie, mais l'absence de finalité inspire le désarroi. Comment expliquer cette expérience contradictoire? Pourquoi l'homme cherche-t-il à se libérer du « tu dois » s'il souffre de l'absence d'orientation? Comment peut-il *vouloir librement* sans tomber dans les conséquences nihilistes de cette liberté?

II.3. Anthropologie post-chrétienne de la volonté

La clef de cette énigme se trouve selon Löwith dans l'anthropologie que Nietzsche développe afin d'expliquer le phénomène de la déchéance de la croyance. Celle-ci se développe à partir de ce qui reste après la dissolution des croyances. De manière analogue à la compréhension d'un Feuerbach pour qui les vérités anthropologiques qui restent après la perte de la croyance nous en révèlent le fondement, Nietzsche retrouve dans ce qui reste après le phénomène de la perte de la foi l'explication de la perte elle-même, mais aussi l'explication de l'émergence elle-même. Cependant, comme nous l'avons indiqué plus haut, le retrait du christianisme implique pour Nietzsche aussi la fin de ces succédanés de la morale traditionnelle qui reposent tout autant sur des croyances bien que celles-ci ne

soient plus conformes à l'orthodoxie chrétienne. La déchéance du christianisme n'est pas simplement la fin du « tu dois » chrétien et la naissance d'un « tu dois » humanitaire, c'est la structure même du devoir-être commandant à une volonté qui est ébranlée. Tout ce qui *reste* après dissolution, c'est la volonté elle-même :

Ce qui « reste » après la déchéance de la croyance chrétienne qui commande à l'homme ce qu'il « doit », c'est le seul « je veux ». L'homme sans Dieu doit se donner soi-même sa volonté [...] Or ce *reste* apparent de croyance est au fond son *noyau*. La volonté est déjà le « principe » de la croyance parce que l'homme croyant ne se veut *pas* lui-même¹⁴⁰.

Cette découverte du fond de vérité qu'est l'activité de la volonté permet de réinterpréter le phénomène de la perte de la croyance dans la perspective de cette primauté de la volonté. Ainsi, ce qui semblait être un affaiblissement du principe de croyance s'avère rétrospectivement au contraire un processus d'affirmation de la volonté qui, parce qu'elle veut se réaffirmer, ne s'en remet plus aux croyances.

Selon Nietzsche, l'existence humaine est en effet d'abord et avant tout l'activité d'une volonté. La mort de Dieu est l'événement par lequel la volonté en l'homme se redécouvre. La mort de Dieu n'est donc pas simplement le moment où l'on passe de la croyance en un être métaphysique à la méfiance ou l'incroyance, mais le retour à soi d'une volonté aliénée. Ce n'est pas l'acte de la croyance ou de l'incroyance en un devoir-être qui est le principe de la volonté, c'est-à-dire qui déterminerait une conduite pieuse ou impie selon qu'elle conforme ou non sa volonté individuelle à une volonté externe comme la divinité ou le devoir. Ce n'est pas la croyance qui détermine l'interprétation et l'estimation de l'existence d'une volonté en ceci qu'elle croit à tel ou tel contenu de croyance. C'est plutôt la volonté qui explique la croyance ou l'incroyance : « Dans la majorité des cas,

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 67.

l'homme ne veut pas sa volonté propre, mais une volonté étrangère à laquelle il pourrait obéir au lieu de devoir se commander à lui-même¹⁴¹. » C'est cette découverte qui autorise Nietzsche à comprendre rétrospectivement l'émergence de l'esprit libre. Ce qui avait l'apparence de la méfiance et du scepticisme qui se réalise dans la *négation* des contenus de croyance jusqu'au *détachement* s'avère le résultat provisoire du travail souterrain d'une volonté d'*affirmation* d'un esprit *volontaire* qui n'a plus besoin des croyances qui sont désormais vécues comme des obstacles¹⁴².

Ainsi le christianisme n'est pas la cause première d'un affaiblissement de la volonté qui nous laisse désormais simplement malades en se retirant, mais était bien déjà elle-même le produit d'une *maladie de la volonté*. Le christianisme a à voir avec le nihilisme en ceci qu'il nie les conditions naturelles de l'épanouissement et fait dépendre la valeur de la vie humaine d'un « *monde vrai* ». Par contre, « tant que valait le centre de gravité chrétien, l'homme était retenu à l'existence; on croyait savoir pourquoi on était là, pour l'amour de quel but¹⁴³ ». La réinterprétation chrétienne de l'existence maintient la volonté dans son incapacité à se vouloir soi-même, et la maintient donc dans un état maladif, mais elle a au moins l'effet de la maintenir dans l'existence, de fermer la porte au suicide. Pour dépasser le nihilisme, il faut donc comprendre cette maladie de la volonté et les différentes réponses à ce problème. Le christianisme et les différentes formes de nihilisme de la modernité sont des tentatives d'interprétation qui émergent de cette faiblesse de la volonté qui cherche à répondre au problème de la valeur de l'existence. En analysant ces « machinations »,

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 41.

¹⁴² *Idem.*

¹⁴³ *Ibid.*, p. 68.

Nietzsche peut trouver les bases de sa propre expérimentation pour dépasser cette maladie de la volonté.

En effet, la disparition du « tu dois » peut certes se vivre dans une joie, mais cela implique d'être en mesure de vouloir être le principe de sa propre volonté. La légèreté peut bien être quelque chose de bien, mais il arrive que l'on souffre. La souffrance n'est pas par contre pour Nietzsche le problème fondamental de l'existence humaine et ne pèse pas définitivement dans la balance pour déterminer la valeur de l'existence. Le problème est plutôt celui de la signification ou, plus précisément, de la justification de la souffrance¹⁴⁴. C'est ce que le christianisme, ou plutôt plus largement l'idéal ascétique, a compris. Si l'on ne peut être soi-même la source de la justification de sa souffrance, si l'on ne peut vouloir soi-même ses propres volitions et l'ensemble de son existence de telle sorte que la vie vaille la peine d'être vécue en dépit du fardeau de sa gratuité, l'on doit s'en remettre à une instance externe qui guide la volonté. Une volonté qui ne peut se vouloir est « malade » et recherche un remède, elle se sacrifie à Dieu. Sans signification, la question de savoir « si [l'on] veut » surgit en même temps qu'un « sentiment de désert », de « vide infini » qui pose alors un obstacle important à la gaieté d'une vie innocente sans impératifs¹⁴⁵. Au lieu de s'en remettre à une volonté externe, l'homme moderne peut également s'attaquer au sentiment de vide lui-même et suivre une variété de stratégies pour simplement oublier le problème : il se sacrifie au néant. Ces deux manières que la volonté se donne pour s'interpréter et interpréter le monde, se sacrifier à Dieu ou au néant de telle sorte qu'elle se

¹⁴⁴ « Ce qui excite en fait contre la souffrance, ce n'est pas la souffrance en soi, mais ce qu'elle a d'absurde : or [...] pour le chrétien, qui a prêté à la souffrance toute une secrète machinerie du salut [...] il n'y avait pas de telle souffrance *absurde*. » Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, trad. É. Blondel, Flammarion, Paris, 2002, p. 79.

¹⁴⁵ Friedrich Nietzsche, « Fragments posthumes » dans *Œuvres philosophiques complètes vol. X, op. cit.*, 25[13], p. 24. Cf. Karl Löwith, *op. cit.*, p. 69.

maintienne dans l'existence sans toutefois être principe de valorisation, sont toutes deux fortement problématiques pour Nietzsche. Cependant, elles sont fort instructives : elles renseignent sur l'origine du problème du nihilisme et permettent d'explorer les issues possibles à ce dernier. Si l'on peut être en mesure de dépasser le nihilisme, il ne suffit pas de vaincre Dieu, il faut à la fois vaincre Dieu et le néant.

Selon l'anthropologie nietzschéenne, la source de toute interprétation et estimation de l'existence est la volonté. Une volonté malade peut ne plus être en mesure de se vouloir telle quelle à un point où elle peut vouloir se nier et nier les conditions naturelles de l'épanouissement de la vie. L'existence devient alors un fardeau qui est trop lourd à porter et dont on cherche un moyen pour s'en délivrer. Le christianisme est une réponse à cette maladie en ceci que la volonté se préserve du dégoût de soi et de ses conséquences nihilistes par l'obéissance à une volonté externe. Le christianisme est l'invention d'une volonté externe qui sanctifie en retour le caractère éphémère de l'existence, qui peut se charger de vouloir à la place de la volonté individuelle. Cette instance externe donne à cette volonté affaiblie une interprétation et une réponse à la question de la valeur de l'existence. En se soumettant à ce « tu dois », l'homme se protège du désarroi et s'interdit le suicide, sa vie a une pesanteur et il a la responsabilité de la préserver, car on le lui commande : sa vie et la question de sa valeur *ne relèvent pas de son bon vouloir*. L'homme s'en remet à Dieu, il renonce à sa volonté qui est de toute manière malade.

Par le sacrifice de soi à Dieu, c'est-à-dire le sacrifice de sa volonté propre comme principe de sa conduite, on se libère, ou plutôt l'on est délivré, sauvé : « une fois la souffrance de l'existence interprétée, le vide immense, l'*horror vacui* semblait

comblée¹⁴⁶. » Il y a délivrance ou rédemption. Je vis sous le regard du principe de toute chose qui m'assigne, selon la doctrine de l'immortalité de l'âme, une destinée éternelle. Ma vie importe, mes pensées importent, ma volonté importe, mes actions importent. Par le sacrifice de sa volonté, porter son existence malgré la souffrance est sensé : le croyant se délivre par la subordination de sa volonté propre en une instance externe du poids de la responsabilité du vouloir libre. L'existence individuelle gagne ainsi le caractère et la valeur d'une chose éternelle, il faut par contre être en mesure d'adhérer pleinement au contenu de croyance pour que le sacrifice de la volonté ait un sens.

Or, c'est précisément le besoin d'une croyance, c'est-à-dire une manière d'être d'une volonté faible, qui est au principe de l'adhésion. La mort de Dieu est le signe que cette possibilité s'est épuisée. Cette solution ne peut être que provisoire en ceci qu'elle s'appuie sur l'aliénation de la volonté et de la remise de son principe en une entité externe qui doit être perçue comme externe alors qu'elle n'est qu'une production de la volonté. Et si elle préserve le principe de la volonté, elle s'avère un mauvais remède en ceci qu'elle préserve également l'incapacité de la volonté individuelle de se vouloir, de tolérer le spectacle de sa propre existence sans avoir recours à une croyance. L'homme ne se guérit pas de son dégoût pour la vie, il subordonne celle-ci à la vie de l'au-delà qui la réinterprète et la sauve. Le christianisme est ainsi une forme de nihilisme en ceci que la valeur de la vie humaine et du monde est assurée par la conception d'un être qui n'est pas de ce monde. Sur le plan immanent, rien n'a de valeur. Toutefois, la fin de la croyance est loin d'être la

¹⁴⁶ Karl Löwith, *op. cit.* p. 68.

fin de la maladie, mais simplement la fin d'un mauvais remède qui ne faisait qu'adoucir les symptômes sans s'attaquer à la maladie elle-même.

Ainsi la fin de la croyance n'est pas la fin du nihilisme. Du moment où l'on n'est plus en mesure de sacrifier à Dieu, de nier sa volonté au nom d'une valeur supérieure qui donne en retour une valeur à notre volonté niée, le besoin de sacrifice ne disparaît pas pour autant : la volonté malade se sacrifie alors au Néant. L'existence conçue comme hasard éphémère dans un monde inconnu et indifférent reste pour la plupart insoutenable. Le dégoût nihiliste ne vient pas d'une augmentation du dégoût à l'égard de l'existence, mais de la perte des croyances qui nous permettaient d'interpréter et ainsi justifier l'existence¹⁴⁷. La volonté individuelle moderne qui est incapable de se vouloir ou de s'en remettre à l'interprétation chrétienne du monde trouve le moyen de se départir du poids de son exigence de volonté par une « mystique du néant ».

Ne pouvant plus sacrifier à Dieu, on sacrifie alors plus ou moins consciemment au néant à la recherche d'une délivrance. Dans une forme analogue à l'idéal ascétique, on renonce à sa volonté propre pour se délivrer du caractère insoutenable de son existence contingente. Cette volonté malade renonce à être alors le principe de son interprétation et de son estimation de l'existence de manière plus ou moins consciente par la recherche de

¹⁴⁷ « C'est ainsi qu'on croit à l'immoralité absolue de la nature, à l'absence de but et de sens des *affections* psychologiquement nécessaires, dès que la croyance en Dieu et en un ordre essentiellement moral n'est plus tenable. Le nihilisme apparaît aujourd'hui *non* parce que le dégoût de l'existence serait plus grand qu'autrefois, mais parce qu'on est devenu méfiant en général à l'égard d'un "sens" du mal, ou même de l'existence. Une interprétation s'est effondrée; mais du fait qu'elle passait pour "*l'Interprétation*", il semble qu'y n'y ait plus aucun sens dans l'existence, que tout soit *en vain*. » Friedrich Nietzsche, « Fragments posthumes » dans *Œuvres philosophiques complètes vol. XII, op. cit.*, 5[71], p. 213.

l'ivresse. On cherche alors à fuir la vue de son insignifiance que l'on expérimente avec un « sentiment de désert » ou de vide.

À la différence du dépassement ou de la transfiguration qu'opère la croyance, qui en niant la volonté individuelle la conserve à la fois en lui donnant une signification nouvelle, la tentative nihiliste de surmonter le sentiment de vide par l'ivresse est une négation plus ou moins assumée. « Les drogues enivrantes » que Nietzsche énumère sont multiples : la musique, l'enthousiasme, l'adoration d'hommes, d'événements, l'ivresse de la tragédie, le travail acharné, la vocation scientifique, la partisanerie politique, la comptabilisation de ses « petits plaisirs » sont toutes des stratégies d'ivresse, sorte d'affect plaisant de l'annihilation de soi, par lesquelles l'homme moderne athée se « sacrifie au Néant ». Ce phénomène est ainsi résumé par Löwith : « Il peut sembler alors par cette “mystique du néant”, en s'enivrant de destin, de travail, de politique, déjà combler le vide de l'existence. *Au lieu de croire en Dieu on ne croit provisoirement en rien*¹⁴⁸. »

Toutes ces manières de vivre sont des formes de négation de soi qui nous permettent d'oublier notre absence de destination, notre absence de réponse à la question « l'homme, pour quoi faire? » en écartant tout simplement la question. L'étourderie de l'existence moderne devient une manière de tolérer l'absence de finalité : on oublie ce qu'on est incapable de justifier et l'on tente de se complaire dans une satisfaction basse de soi. Nietzsche ne veut certes pas revaloriser l'obéissance au devoir, la vie coupable reste pour lui un problème, et le caractère innocent de l'existence est bel et bien un gain réel pour Nietzsche. Cependant, il ne peut simplement pas mettre de côté la question de la valeur de

¹⁴⁸ Karl Löwith, *op. cit.*, p. 69.

l'existence comme le font à son avis les modernes. Il veut régler en sa racine le problème du désarroi d'une existence sans fin, et cela passe par une satisfaction des plus hautes aspirations de la volonté humaine.

Nietzsche cherche une voie où la volonté pourra assumer qu'elle est elle-même le principe de l'interprétation et de la valorisation de l'existence humaine et de l'être du monde, tout en cherchant à éviter les conséquences nihilistes de ce constat. Il cherche à donner un nouveau centre de gravité à l'existence humaine et à vaincre le néant, sans répéter le nihilisme de l'idéal ascétique qui préserve la maladie de la volonté. Comme Löwith le souligne, la contemplation du « néant temporel » devient l'occasion pour Nietzsche du dépassement du nihilisme dans l'affirmation de l'Éternel retour :

Nietzsche ne succombe pas plus que Kierkegaard à cette apparence divine du nihilisme, en face duquel tout devient indifférent; s'il est vrai que tous deux entrèrent dans ce néant temporel, ils le firent de telle sorte qu'ils voulaient en même temps l'être de l'éternité, l'étant éternel par lequel on dépasse le temps. C'est comme forme extrême du nihilisme et de son dépassement qu'est pensée aussi la doctrine de l'éternel retour¹⁴⁹.

Tout en soulignant que Nietzsche ne prend pas le chemin d'une complaisance dans le nihilisme, complaisance que l'on retrouve par exemple décrite dans le thème du dernier homme, Löwith prend toutefois le soin de préciser que Nietzsche entre bel et bien « dans ce néant temporel ». C'est à partir du constat nihiliste qu'il élabore son expérimentation. Il reconnaît donc des *vérités nihilistes* et l'éternel retour est l'une des formes possibles du nihilisme, soit sa plus extrême.

¹⁴⁹ *Idem.*

III. L'éternel retour du même comme dépassement de soi du nihilisme : la transformation du « je veux » en « je suis »

Le nouveau centre de gravité que Nietzsche cherche à amener avec sa seconde libération doit être différent de l'idéal ascétique. Ce centre de gravité ne doit pas pour ainsi dire ancrer l'existence humaine dans un arrière-monde, mais dans le monde qui s'est révélé sans finalité. Alors que le voyageur erre infiniment et n'a pas de chez-soi, la figure représentant la seconde libération, Zarathoustra, trouve son « “chez-soi” [...] dans le “en vain” de l'éternel retour du même¹⁵⁰ ». Il cherche à transformer l'expérience de l'errance, vécue comme une aliénation par une conscience nihiliste, en l'expérience d'une réconciliation avec l'être du monde vécu comme perfection positive. C'est ce qu'esquisse selon Löwith l'image du midi de Pan d'*Humain trop humain*, et c'est ce que reprendra l'image du midi et la vision de l'éternel retour dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. La réalité du monde que découvre la sagesse nihiliste du « je veux », c'est-à-dire que le monde est sans finalité, n'est pas modifiée par la sagesse dionysiaque. Cette nouvelle sagesse consiste plutôt en un autre positionnement face à cette même interprétation de la réalité. Nietzsche recherche une forme de vie qui saura être en adéquation avec le monde que nous dévoile le retrait de Dieu. C'est-à-dire, en un premier temps, être en mesure de valoriser le monde sans finalité, donner à l'existence un nouveau centre de gravité.

III.1. La doctrine de l'éternel retour dans le Gai Savoir : un « nouveau centre de gravité »

La première fois que Nietzsche énonce la pensée de l'éternel retour du même, elle est présentée comme « le poids le plus lourd », comme un nouveau centre de gravité :

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 48.

Et si un jour ou une nuit, un démon se glissait furtivement dans ta plus solitaire solitude et te disait : « Cette vie, telle que tu la vis et l'a vécue, il te faudra la vivre encore une fois et encore d'innombrables fois; et elle ne comportera rien de nouveau, au contraire, chaque douleur et chaque plaisir et chaque pensée et soupir et tout ce qu'il y a dans ta vie d'indiciblement petit et grand doit pour toi revenir, et tout suivant la même succession et le même enchaînement — et également cette araignée et ce clair de lune entre les arbres, et également et cet instant et moi-même. L'éternel sablier de l'existence est sans cesse renversé, et toi avec lui, poussière des poussières! » — Ne te jetterais-tu pas par terre en grinçant des dents et en maudissant le démon qui parla ainsi? Ou bien as-tu vécu une fois un instant formidable où tu lui répondrais : "Tu es un dieu et jamais je n'entendis rien de plus divin!" Si cette pensée s'emparait de toi, elle te métamorphoserait, toi, tel que tu es, et, peut-être, t'écraserait; la question, posée à propos de tout et de chaque chose, « veux-tu ceci encore une fois et encore d'innombrables fois? » ferait peser sur ton agir le poids le plus lourd! Ou combien te faudrait-il aimer et toi-même et la vie pour ne *plus aspirer* à rien d'autre qu'à donner cette approbation et apposer ce sceau ultime et éternel¹⁵¹?

Cet aphorisme du *Gai Savoir* présente l'éternel retour non pas comme une vérité objective sur le réel, mais comme une idée hypothétique provoquant une métamorphose ayant deux effets possibles, effets qui sont analogues aux doctrines chrétiennes du jugement dernier, du salut et de la damnation. Cette pensée redonne de la gravité à la vie et le sentiment d'une responsabilité sans avoir recours à l'idée d'une réalité éternelle posée dans un au-delà.

C'est cette particularité qu'a la doctrine d'offrir un sens nouveau à la pensée et à l'action individuelle après la mort de Dieu que souligne d'abord Löwith. En effet la doctrine n'est pas alors un constat tiré d'une observation, mais une idée hypothétique tirée d'une expérimentation. Nietzsche n'élabore pas ainsi une thèse métaphysique qui a la prétention de démontrer le retour éternel de toute chose à partir d'un constat théorique déduit de l'observation ou d'une intuition, mais expérimente l'élaboration de la pensée *la plus nihiliste* possible, dont la marque est le dégoût qu'inspire l'existence dépourvue de sens, et d'en faire le principe *d'un nouvel attachement à l'existence*, un nouveau sentiment de sa gravité.

¹⁵¹ Friedrich Nietzsche, *Gai savoir*, op. cit., § 341, p. 279.

Ainsi, la part d'intuition que l'on retrouve dans le mouvement de la pensée de Nietzsche n'est pas l'intuition de la vérité du retour éternel de toute chose, mais l'intuition que le développement du nihilisme en sa forme extrême provoque son dépassement, c'est cette intuition qui guide Nietzsche vers le retour éternel. Ainsi on arrive par le développement expérimental du nihilisme à l'idée du retour éternel :

Pensons cette pensée [que tout soit en vain] sous sa plus terrible forme : l'existence, telle qu'elle est, privée de sens et de but, mais se répétant inéluctablement, sans final dans le néant : « l'éternel retour ». C'est la forme la plus extrême du nihilisme : le néant (« l'absence de sens ») éternel¹⁵²!

Ainsi l'on peut comprendre pourquoi selon Löwith la doctrine de l'éternel retour est qualifiée par Nietzsche de « forme extrême du nihilisme » parce que cette pensée « veut justement reconnaître comme vraie l'absurdité d'une existence retournant sans finalité¹⁵³ ». L'idée de l'absence de sens est problématique en ceci qu'elle dépossède la vie humaine de ses buts et la désoriente. On souffre ainsi de la « déresponsabilisation » à l'égard de sa vie. Cette souffrance se retrouve décuplée dans sa forme extrême, mais se fait jour alors également une nouvelle responsabilité au sein même du monde sans finalité : « la question, posée à propos de tout et de chaque chose, "veux-tu ceci encore une fois et encore d'innombrables fois?" » redonne un poids à l'agir et donne un sens à l'existence en ceci que celui qui est métamorphosé par l'idée du retour éternel est mis devant l'alternative d'un désespoir ou d'un acquiescement infini et gagne ainsi la responsabilité de « ne *plus aspirer* à rien d'autre qu'à donner cette approbation et apposer ce sceau ultime et éternel¹⁵⁴ ».

¹⁵² *Id.*, « Fragments posthumes » dans *Œuvres philosophiques complètes vol. XII*, trad. J. Hervier, Paris, Galimard, 1978, 5[71], p. 213.

¹⁵³ Karl Löwith, *op. cit.*, p. 73.

¹⁵⁴ Friedrich Nietzsche, *Gai savoir, op. cit.*, § 341, p. 279.

Le premier effet de cette pensée est l'épreuve de l'angoisse dont on cherchera à se libérer par la mort. Si l'existence humaine en tant que hasard éphémère dépourvue de sens est intolérable, son caractère éphémère peut toutefois être une dernière consolation. En effet, si « la *durée*, avec un "en vain", sans but ni fin, constitue la pensée la plus paralysante¹⁵⁵ » et donne à l'existence son caractère de fardeau, on peut trouver une consolation dans l'idée de la mort : au moins, ça ne *dure* pas. La mort peut être ce qui « délivre du fardeau de l'être-là tombé des nues¹⁵⁶ ». Ce serait alors une autre manière de se « sacrifier au néant », cette fois de manière explicite, déterminée et radicale. L'importance qu'a la volonté de l'annihilation de soi pour une existence qui se conçoit comme dépourvue de sens est ainsi mise en lumière par le désespoir dans lequel nous jette l'hypothèse de son impossibilité. En effet, cette pensée montre l'effet consolateur de l'idée de la mort. Ainsi, devant l'incapacité de trouver un sens à sa volonté propre on peut se sacrifier à Dieu (se délivrer du poids de sa volonté propre en la subordonnant à une volonté étrangère) ou vouloir partiellement le néant et s'en remettre à l'ivresse (se délivrer du poids sa volonté propre en l'oubliant), mais l'on peut également désirer pleinement et consciemment l'annihilation de soi.

Ainsi, après la perte de l'interprétation chrétienne et en cherchant à pousser l'idée nihiliste de l'absence de sens de l'existence, Nietzsche pense l'idée du retour éternel d'une existence vaine. Cette pensée illustre la volonté d'annihilation qui est au cœur d'une existence dépourvue de sens. L'idéal ascétique ou l'étourderie moderne se révèlent alors des formes incomplètes de cette volonté d'annihilation de soi que cherche la volonté au

¹⁵⁵ *Id.*, « Fragments posthumes » dans *Œuvres philosophiques complètes vol. XII, op. cit.*, p. 214.

¹⁵⁶ Karl Löwith, *op. cit.*, p. 74.

moment où elle sait être soi-même le principe de sa propre interprétation de l'existence. Tout comme Nietzsche développe le type de l'esprit libre en accompagnant un processus de dissolution des croyances déjà existant, l'idée de l'éternel retour du même peut se concevoir également comme une excroissance d'un processus déjà existant. À mesure que s'épuise l'interprétation chrétienne et celle de ses succédanés, le caractère de fardeau de l'existence individuelle augmente, et du moment où l'on conçoit l'impossibilité de se défaire de ce retour éternel d'une vie contingente et absurde par l'acte ultime du nihilisme, le suicide, le caractère de fardeau de l'existence prend des proportions infernales : l'existence post-chrétienne, sans transcendance, mais conçue comme éternelle devient le lieu où « seront les pleurs et les grincements de dents¹⁵⁷ ».

En suivant l'interprétation de Löwith, nous pouvons remarquer que l'aphorisme va par contre plus loin. Nietzsche décrit une autre réaction à la même pensée : il envisage un « instant formidable » qui inspire plutôt « à donner [...] approbation et apposer ce sceau ultime et éternel » à cette existence sans sens et sans finalité. Apparaît ici la posture dionysiaque qui *partage la vérité du nihilisme extrême* (le monde est sans sens et sans finalité), *sans en partager le dégoût* : le « dire-oui dionysiaque » est la posture qui doit libérer de la volonté de néant que met à jour la libération du « tu dois » par la position du « je veux », ce dire-oui étant ce qui doit « délivre[r] du fardeau de l'être-là tombé des nues¹⁵⁸ ». Ainsi, la même pensée (celle de l'éternité de l'existence individuelle dépourvue de sens) inspire les postures extrêmes et contraires d'un refus nihiliste de l'existence, un *non* universel, la volonté de néant, et la posture d'une bénédiction aux allures panthéistes

¹⁵⁷ *Luc* 13, 28.

¹⁵⁸ Karl Löwith, *op. cit.*, p. 74.

de l'existence, un *oui* universel, une volonté d'éternité. Comment doit-on comprendre que la même idée inspire à la fois un dégoût et une joie extrême? Qu'est-ce que cet « instant formidable » qui distingue celui qui vit la pensée de l'éternel retour comme une damnation de celui qui la vit comme une rédemption?

Le problème que pose la lecture de ce passage trouve une solution dans l'interprétation de Löwith. Pour répondre à la question que soulève le double effet de la doctrine, Löwith nous invite tout d'abord à comprendre adéquatement le statut de la doctrine. Dans cette première exposition, c'est bien l'effet de la pensée qui est mis de l'avant. Cette pensée métamorphose, écrase ou vivifie, et on laisse de côté la question de son contenu objectif. Elle a donc d'abord l'allure d'un postulat pratique :

Depuis que la foi religieuse décroît, il faut poser la question : « Comment donner une pesanteur à la vie? » et la doctrine du retour doit, en tant que pensée qui « discipline » et qui « pèse » appesantir la vie de l'homme par l'impératif catégorique : vivre chaque instant de telle manière qu'on *puisse* toujours vouloir son retour¹⁵⁹.

La doctrine est donc une excroissance du nihilisme qui partage sa vérité, l'absence de finalité de l'existence, le rejet de toute forme de fuite dans un arrière-monde justifiant le monde, mais elle est aussi un dépassement du nihilisme, car elle donne un poids à l'existence, et ferme ainsi la possibilité d'une autre fuite, celle dans le néant, que ce soit dans la forme de l'étourderie moderne ou dans la forme radicale du suicide. La pensée est ici un nouveau centre de gravité, un postulat pratique, qui donne lieu à deux effets possibles.

Ainsi, si la doctrine a un double effet, celui de l'angoisse et de la gratitude, c'est que la pensée, en tant que postulat, est un instrument de « discipline » qui a l'effet de trier.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 105-106.

Selon Löwith, cette signification anthropologique de la doctrine est un aspect essentiel de celle-ci, mais l'on aurait tort d'en faire l'essentiel et unique sens¹⁶⁰. Si l'on suit la suggestion de Löwith, ces deux réactions ne devraient pas s'interpréter comme une division statique, si nous pouvons dire, entre deux types de volontés (il y a des volontés faibles qui ne savent s'affirmer et des volontés fortes qui sont en mesure de se vouloir : la fonction de la doctrine serait alors de contribuer à long terme à la sélection et la promotion du type fort). En fait, il faudrait plutôt y voir une distinction dynamique, une énigme ou une tâche : dès lors que le nihilisme et son contraire, la posture dionysiaque, partagent une même vérité, comment peut-on *renverser* la volonté d'anéantissement en une volonté d'éternité? La présentation de la doctrine comme postulat pratique dans le *Gai Savoir* n'est pas la présentation d'une *séparation*, mais *la mise en relation* de deux postures existentielles contraires qui préfigurent le développement final de cette intuition dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.

¹⁶⁰Cette première exposition de la doctrine de l'éternel retour du même est importante pour les penseurs qui insistent sur l'aspect pratique de la doctrine, comme George Simmel ou O. Eswald et, parmi les études récentes sur Nietzsche, nous pouvons souligner l'interprétation de Patrick Wotling. Selon ce dernier cette pensée peut opérer un tri : la question « Veux-tu ceci encore une fois et encore d'innombrables fois? » inspire l'angoisse pour certains ou inspire l'exigence d'un amour extrême de la vie, l'*amor fati*. La pensée de l'éternel retour du même n'est donc pas *ici* une théorie cosmologique ou métaphysique, mais est l'expression d'une valeur. Selon P. Wotling, la pensée de l'éternel retour du même est donc l'*instrument* qui doit instaurer « la forme la plus haute de l'affirmation », la « *réponse au problème général de l'élevage* » d'un type d'homme guidé par des valeurs affirmatives plutôt que nihilistes. S'il y a deux effets, c'est qu'il y a différentes volontés qui réagiront différemment, et il s'agit d'en exalter et d'en écraser conformément à ce type d'un homme guidé par des valeurs affirmatives. Nous suggérons que Löwith serait en accord avec cette interprétation si cette interprétation se limitait à ce passage. En effet, *ici*, et seulement à cette étape de son argumentation, la pensée de l'éternel retour du même n'est bel et bien pas une thèse métaphysique ou physique, mais représente seulement l'idée qu'on se fait du monde et de l'existence lorsqu'on essaie de concevoir la pensée la plus lourde, qui magnifie le plus l'importance des actions et pensée de la vie d'un individu. Selon Löwith, l'expérimentation va plus loin au point où la doctrine sera beaucoup plus qu'une valeur et aura en dernière analyse une portée métaphysique. Par Patrick Wotling, « L'éternel retour. Religion athée et métaphysique physique? Quelques interrogations sur la lecture de l'éternel retour par Karl Löwith », *La philosophie de l'esprit libre, Introduction à Nietzsche*, Paris, Champs Flammarion, 2008, p. 420.

Ce qui est frappant dans l'interprétation de Löwith de la version de l'éternel retour du *Gai savoir* ce n'est pas la distinction entre nihilisme et *amor fati*, mais bien plutôt leur rapprochement, leur unité équivoque, « nihilisme et éternel retour [étant] la condition de l'un de l'autre comme le oui et le non, la lumière et le noir », ainsi que l'intuition d'« une puissance productive de la contradiction¹⁶¹ », par laquelle la réalisation de l'extrême prépare un renversement en un contraire extrême¹⁶². La question du dépassement du nihilisme ne serait pas alors adéquatement comprise si on l'envisage comme le problème de l'« élevage » d'un type humain sur le modèle de la sélection, mais serait plutôt plus adéquatement comprise par la notion de dépassement ou, plutôt, d'autodépassement. La problématique centrale devient alors plutôt celle du *renversement* d'une posture en sa posture contraire. Il ne s'agit pas simplement de faire bifurquer la culture européenne vers un horizon non nihiliste, de renverser une tendance déclinante en une tendance ascendante, mais il s'agit bel et bien d'un renversement au sens d'un retournement.

La forme extrême du nihilisme qu'est l'éternel retour, la pensée la plus lourde, est également « dépassement de soi » du nihilisme : en progressant de plus en plus vers le nihilisme radical, vers une posture de négation explicite et déterminée par rapport à l'existence et à l'être du monde, l'on se rapproche du *oui* universel de l'*amor fati*. « Le désir de l'*autrement*, du *demi-non* et du néant », comme le souligne Löwith, sont autant de

¹⁶¹ Karl Löwith, *op. cit.*, p. 102.

¹⁶² Löwith prend soin de souligner à cette étape de son argumentation cette remarque posthume de Nietzsche : « Les positions extrêmes ne sont pas relayées par des positions modérées mais par de nouvelles positions extrêmes, mais *inverses*. » Ainsi, selon Nietzsche, le nihilisme, c'est-à-dire la croyance en l'*absence* de but et de sens, apparaît après la disparition de son contraire, la croyance en « Dieu et en un ordre moral du monde ». L'interprétation chrétienne donnait un sens moral à tous les événements et sanctifiait ainsi, à partir d'un au-delà, l'existence et ses souffrances. Cette interprétation, une fois disparue, inspire une méfiance contre toute interprétation. Nietzsche cherche, selon Löwith, à opérer à nouveau un mouvement aussi radical en développant la méfiance nihiliste dans l'espoir qu'elle se renverse en la posture contraire. C'est ainsi que « les positions extrêmes sont relayées ». Friedrich Nietzsche, « Fragments posthumes » dans *Œuvres philosophiques complètes vol. XII*, trad. J. Hervier, Paris, Galimard, 1978, 5[71], p. 212.

formes de « pessimisme », c'est-à-dire de nihilisme indéterminé. À l'encontre de ces formes, « *le nihiliste radical* essaie de “ne rien vouloir autrement” que cela n'est, fut et sera¹⁶³ ». En poussant l'idée du nihilisme jusqu'à ses ultimes limites, Nietzsche rapproche ainsi le nihilisme d'une position contraire. Il y a en effet une profonde ambiguïté entre la posture nihiliste qui ne veut rien autrement que ce qui est, fut et sera, et la posture dionysiaque (parfois nommé panthéiste) qui dit oui à tout ce qui est, fut et sera. Ne rien vouloir autrement, n'est-ce pas en quelque sorte vouloir, ou du moins être en paix, avec ce qui est?

Cette position contraire, qui affirme que « Tout est parfait », trouve, de l'avis de Löwith, son expression la plus achevée dans l'idée d'un éternel retour : « Dès lors on comprend que l'on aspire ici [en aspirant à l'idée la plus nihiliste, l'existence absurde revenant éternellement] au contraire du panthéisme : car “Tout est parfait, divin, éternel” *impose aussi une croyance au “retour éternel”*¹⁶⁴ ». Ces deux postures, en effet, ne veulent pas le monde autrement qu'il est. Autrement dit, l'absence de devoir-être, de but, de sens, peut tout aussi bien signifier que le monde atteint déjà toujours sa perfection : rien n'est en puissance, tout est en acte, et par le retour éternel de chaque chose, tout ce qui est, y compris l'existence individuelle, est sanctifié de l'aspect d'éternité que les Grecs réservaient aux astres. Que l'existence n'ait pas de but, car « Tout est vain », peut tout aussi bien signifier que l'existence n'a d'autre but qu'elle-même, rien n'a à être autrement. L'éternel retour s'avère ainsi à la fois l'extrême du nihilisme et un « nihilisme renversé » et tout repose en

¹⁶³ Karl Löwith, *op.cit.*, p. 74

¹⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, 5[71], p. 213.

dernière instance sur le type de regard que l'on pose sur la réalité. On peut en effet interpréter l'absence de sens comme un vide infini ou plutôt comme une plénitude de l'être.

Le problème du dépassement du nihilisme implique ainsi un problème psychologique : comment peut-on se vouloir et vouloir le monde, entériner l'ensemble de l'étant, de telle manière que l'absence de finalité du monde soit interprétée comme une perfection et non un vide? Le dépassement du nihilisme engage une transformation du rapport de l'homme et du monde qui permet de renverser la volonté d'annihilation du nihilisme en une volonté d'éternité. Selon Löwith, il faut comprendre Zarathoustra comme le type même de celui qui a réussi cette métamorphose : celle par laquelle on « retourne comme un bas » l'abîme du nihilisme. Comme nous le verrons maintenant, Zarathoustra sera donc le prophète incarnant et annonçant ce retournement du nihilisme en son contraire.

III. 2. La doctrine de l'éternel retour dans Ainsi parlait Zarathoustra : une rédemption.

Cette première indication de la doctrine que l'on retrouve à l'avant-dernier chapitre du dernier livre de la première version du *Gai Savoir* est ainsi suivie par l'entrée en scène de Zarathoustra dans l'œuvre de Nietzsche. Conformément à son principe herméneutique, Löwith comprend Zarathoustra à la lumière de l'explication de Nietzsche fournie de lui dans *Ecce Homo* : Zarathoustra est le type que Nietzsche développe pour poser le problème psychologique du renversement du nihilisme en son contraire, avec lui il explore la possibilité de « faire à partir d'un *non* extrême un *oui* extrême, à partir de la *pesanteur mélancolique* une *légèreté joyeuse*¹⁶⁵ ». Il explore donc la possibilité de cet « instant

¹⁶⁵Karl Löwith, *op. cit.*, p. 74

formidable » qu'esquisse « la pensée la plus lourde » par lequel le dégoût se renverse un amour de soi et de la vie qui inspire une volonté d'immortalisation. La compréhension de ce que représente cet « instant formidable » est dès lors centrale pour comprendre le sens accordé par Nietzsche à la figure de Zarathoustra.

Comme nous l'avons déjà mentionné, *Ainsi parlait Zarathoustra* est selon Löwith le sommet de l'expérimentation nietzschéenne, il « résume l'ensemble de la philosophie nietzschéenne sous la forme d'un système de paraboles poussées à ses ultimes conséquences¹⁶⁶ ». Ce système de paraboles est anticipé par les travaux antérieurs, et Nietzsche tentera de traduire ce contenu métaphorique dans les œuvres ultérieures. La doctrine de l'éternel retour est donc exposée par deux présentations : une présentation poétique et une présentation métaphysique et rationnelle. Cet ensemble de paraboles est articulé, dans les mots de Nietzsche, autour de « *la pensée de l'éternel retour*, cette formule suprême de l'affirmation la plus haute qui puisse être atteinte¹⁶⁷ ». Löwith, fidèle à son intention de dégager le geste général de la pensée de Nietzsche, limite alors son commentaire d'*Ainsi parlait Zarathoustra* aux passages les plus importants pour comprendre la manière dont s'élabore la doctrine de l'éternel retour comme autodépassement du nihilisme.

Selon Löwith, si l'on veut prendre Nietzsche au mot, on ne peut négliger la présentation poétique qu'il fait de sa doctrine. Cet usage métaphorique de la langue n'est pas l'habillage poétique ou rhétorique d'une doctrine comprise d'abord par un contenu de propositions rationnelles, mais un discours par lequel Nietzsche exprime une vérité

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 78.

¹⁶⁷ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, *op. cit.*, p. 123.

inspirée : le *Zarathoustra* est l'œuvre d'une *inspiration*. Nietzsche comprend son expérience de l'inspiration, dans les mots de Löwith, comme l'élaboration d'un discours où « la parabole doit se confondre avec son objet, avec l'*être* ». L'être « lui-même veut devenir verbe » par les paraboles de Nietzsche¹⁶⁸. La pensée de l'éternel retour comme forme la plus haute d'acquiescement est donc d'abord une « expérience extatique de l'esprit » dont Nietzsche cherchera toujours à « peser, développer et fonder le poids, l'importance et la portée¹⁶⁹ ». La doctrine de l'éternel retour est ainsi une *inspiration*. L'« instant formidable » par lequel on se libère du dégoût de l'existence serait celui où l'être devient verbe dans la personne de Zarathoustra dans une expérience de vérité où l'on s'ouvre sur un temps éternel.

Toutefois, Löwith est frappé par la manière « angoissée, bouleversée, secrète et retenue qu'a Nietzsche » de se rapporter à la pensée de l'éternel retour, censée être pourtant la pensée par laquelle on se libère du désarroi et que l'on retrouve une légèreté joyeuse, une grande santé. L'« expérience extatique » de la pensée de l'éternel retour n'est pas une découverte sereine, mais apparaît plutôt comme la formation d'une tâche : « l'éternel retour est la "crise" du nihilisme. En elle l'homme décide s'il veut encore être-là¹⁷⁰. » L'« instant formidable » du *Gai Savoir* prend donc aussi un autre sens, il est l'instant *décisif* par lequel on entend résoudre une crise. On est appelé ainsi soit à se satisfaire de l'existence médiocre de l'étourderie moderne, soit à dépasser résolument le nihilisme. La temporalité de cet instant n'est pas ainsi l'instant d'une vision de ce qui est éternel, mais un instant où « il est

¹⁶⁸ Karl Löwith, *op. cit.*, p. 80. Cf. note 75.

¹⁶⁹ Karl Löwith, *op. cit.*, p. 81.

¹⁷⁰ *Idem.*

grand temps » de résoudre une fois pour toutes le problème du nihilisme¹⁷¹. Il s'agit donc de l'instant propre à une action décisive au sein du monde compris comme totalité historique dont « il est temps » d'entreprendre la transformation. La pensée de l'éternel retour revêt ainsi un sens double : elle est à la fois l'instant décisif par lequel l'homme se décide pour le renversement du nihilisme en son contraire, mais elle désigne également ce contraire, le moment de l'identification de l'être de l'homme et l'être du monde, tous deux éternels.

L'interprétation de Löwith d'*Ainsi parlait Zarathoustra* débute au deuxième livre, qui marque une rupture dans l'œuvre qui est jusqu'alors, mis à part le prologue, consacré principalement aux discours de Zarathoustra. C'est dans « Des grands événements » que Zarathoustra déclare qu'« il est grand temps », et le livre devient dès lors principalement un développement dramatique qui met en scène le dépassement du nihilisme¹⁷². Dans ce chapitre, Nietzsche-Zarathoustra se décide contre « la maladie homme », c'est-à-dire la maladie de la volonté. Il s'oppose ainsi à ceux qui ne vont pas à la racine du problème du nihilisme, le pessimiste qui ne veut rien et l'optimisme qui espère trouver une solution dans une reconfiguration de l'organisation politique¹⁷³. Dans « Le prophète », la maladie de la volonté, son nihilisme se déclare et annonce que Zarathoustra s'en délivrera. Dans « De la rédemption », chapitre de loin le plus important pour Löwith, Nietzsche-Zarathoustra exprime les limites de la première libération en expliquant la racine de la maladie de la

¹⁷¹ C'est cet aspect de la doctrine qui se préparait déjà dans la recherche de la compréhension du phénomène de la perte de la croyance. Cf. La section II.1 de ce présent chapitre.

¹⁷² L'interprétation d'*Ainsi parlait Zarathoustra* se limite principalement à un commentaire sommaire des chapitres « Des grands événements », « Le prophète », « De la rédemption », « L'heure la plus silencieuse », « Le voyageur », « La vision et l'énigme », « Au lever du jour » et « Le convalescent ». Karl Löwith, *op. cit.*, p. 81-94.

¹⁷³ Cf. la section II.1 de ce présent chapitre.

volonté et il annonce la seconde libération. Ensuite, Löwith interprète « L'heure la plus silencieuse » et « Le voyageur » comme l'expression des hésitations devant la seconde libération et ce qu'elle implique, premièrement résister à la tentation de l'annihilation de soi, tout en souhaitant le déclin au nom du dépassement. Dans « De la vision et de l'énigme », la doctrine de l'éternel retour est présentée pour une première fois comme conception d'un temps circulaire revenant toujours, mais ce n'est qu'après d'autres hésitations que Zarathoustra annonce la doctrine, d'abord à travers la voix de ses animaux, puis par lui-même dans « Le convalescent ». Le reste d'*Ainsi parlait Zarathoustra* est consacré à la célébration de cette libération, et, au livre IV, à préparer celle-ci pour les autres hommes supérieurs.

Ainsi le parcours général d'*Ainsi parlait Zarathoustra* selon Löwith nous montre le cheminement psychologique d'un type, Zarathoustra, qui se résout en un instant décisif à vouloir l'éternel retour du même afin de guérir l'homme de la maladie de la volonté. Cette guérison doit se trouver dans la capacité de concevoir et de vouloir cet éternel retour de sa propre vie, ce qui signifie, pour Zarathoustra, qu'il puisse concevoir cet éternel retour de l'instant décisif par lequel il se décide pour l'éternel retour et son enseignement. L'éternel retour du même s'avère ainsi *décision* et *inspiration*. Il est la clef d'une action historique par laquelle l'homme apprend à se dépasser afin de dépasser le nihilisme. Par cette action, l'homme se décide à vouloir modifier son rapport à la réalité conformément à la doctrine inspirée. Cela implique de faire acte de volonté pour adhérer à un contenu théorique. Il apprendra ainsi à vouloir dépasser les limites de la volonté libre de la première libération et en l'inscrivant dans une temporalité circulaire jusqu'à être en mesure d'accepter pleinement la fatalité circulaire de tout ce qui advient dans l'existence individuelle et dans

le déroulement du monde. Ce n'est qu'ainsi qu'on apprend ainsi à aimer son existence inscrite dans la fatalité du monde. La doctrine est alors à la fois décision et inspiration, volonté et amour, liberté et fatalité. On répète ainsi à nouveau cette idée récurrente de l'unité des contraires.

Aimer la fatalité du monde n'est pas une chose simple. Ce n'est pas une chose simple à mettre en pratique, mais c'est surtout déjà ardu de comprendre ce que cela implique aux yeux de Nietzsche dès lors que l'on considère, comme lui, la volonté comme le caractère fondamental de l'existence humaine. Comme nous l'avons vu dans l'analyse de la première apparition du thème du « midi panique » d'*Humain trop humain*, l'homme ne pourrait se satisfaire d'aimer la fatalité du monde, si cet amour en est un d'acceptation ou de résignation. Qu'est-ce donc alors que cet *amor fati*, cet amour de la fatalité qui accomplit la volonté au lieu de la soumettre ou de l'écarter? Voilà l'une des questions centrales que la lecture de Löwith nous aide à cerner.

Le chapitre qui traite de ce problème est celui auquel Löwith porte le plus d'attention. Nous pouvons aller jusqu'à dire qu'il voit dans ce chapitre, « De la rédemption », le cœur même du geste nietzschéen, posant plus précisément qu'ailleurs le problème dont l'éternel retour est la solution. Dans ce chapitre, Löwith voit à l'œuvre « la chose la plus extrême que l'homme moderne soit capable de faire » : Nietzsche-Zarathoustra y « tent[e] la délivrance du vouloir ou encore du passé¹⁷⁴ ». Zarathoustra se présente alors comme une figure de la rédemption, qui doit délivrer une fois pour toutes l'existence humaine de ses souffrances par une action décisive :

¹⁷⁴ Karl Löwith – Leo Strauss, « Correspondance entre Strauss et Löwith », *op.cit.*, p. 212.

Je vis parmi les hommes comme parmi les fragments de l'avenir : de cet avenir que je vois.
 Et je n'ai d'autre ambition que de composer et d'assembler en un tout, tout ce qui est fragment et énigme et épouvantable hasard.
 Et comment supporterais-je d'être homme si l'homme n'était pas aussi poète et déchiffreur d'énigmes et rédempteur de hasard¹⁷⁵!

La libération de la vision chrétienne et traditionnelle du monde nous apprend à considérer que l'homme est fragment : il n'est pas une totalité bien organisée et complète. Il n'est ni l'image du Dieu créateur ni un être naturel dont les limites sont clairement définies par la nature. Cette perte de l'interprétation traditionnelle nous dévoile aussi que l'homme est hasard : sa vie ne s'inscrit plus dans l'ordre de la Providence ni dans un Cosmos hiérarchisé et ordonné. Nietzsche-Zarathoustra fait un constat simple : l'homme post-chrétien souffre d'être énigme, fragment et hasard, il n'est plus en mesure d'interpréter les événements de sa vie personnelle de telle manière qu'il puisse en justifier les souffrances et en supporter le caractère contingent. Nietzsche-Zarathoustra anticipe un avenir où l'homme, par le résultat de son action, ne sera plus fragment et hasard. Ne plus être fragment et hasard, ce serait trouver une voie de sortie de cette interprétation nihiliste de l'existence et ainsi achever la libération de l'homme et faire que ses aspirations les plus hautes puissent être autre chose que de simples illusions dépourvues de sens. Cela implique qu'il y ait une réintégration de la vie humaine à la seule totalité qui reste lorsque Dieu n'est plus : le monde qui est une *physis*. Le caractère fondamental de l'être de l'homme, sa volonté, doit être en commune mesure avec l'être du monde de telle sorte que l'homme puisse se réconcilier avec l'apparence de gratuité de sa vie, inscrire le « hasard » de son destin

¹⁷⁵ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *op.cit.*, p. 153.

individuel dans le destin du monde, le *fatum*. L'éternel retour doit donc être plus qu'un postulat pratique, mais bien la vérité qui énonce cette réconciliation.

Löwith comprend ainsi le geste fondamental de la pensée de Nietzsche, aussi démesuré ce geste semble être, comme la tentation, du moins dans ce qu'il dit, d'une rédemption définitive de l'homme. Löwith attribue une telle ambition à Nietzsche en le prenant simplement au mot, et si le geste nietzschéen semble démesuré, voire absurde, cela ne constitue pas pour autant une objection contre l'interprétation de Löwith, d'autant plus que l'on n'en est pas à un paradoxe près lorsque l'on considère les passages de l'œuvre de Nietzsche qui choquent les exigences de la rationalité.

Cette ambition semble encore plus démesurée quand on l'examine de plus près, lorsque l'on comprend *comment* et *pourquoi* l'éternel retour doit être l'idée métaphysique d'un temps circulaire qui permet à la volonté de vouloir le passé : « Accomplir la rédemption des hommes passés et transformer tous les “Ce fut” en un “Ainsi je l'ai voulu!” — c'est cela seul que j'appellerais rédemption¹⁷⁶! » L'inscription de l'existence de l'homme dans le *fatum*, à laquelle Nietzsche-Zarathoustra est résolu, passe par une *délivrance du passé*. En effet, être le « déchiffreur d'énigme » et le « rédempteur de hasard », cela implique, dans les termes de Löwith, de répondre au problème « du hasard de l'être-là en tant que tel, *toujours déjà échu et là avant de s'être voulu*. » En effet, « le fait de l'existence humaine resterait un “fragment” et une “énigme” s'il fallait accepter son être-toujours-déjà-là comme hasard absurde dans l'ensemble de l'étant¹⁷⁷ ». C'est

¹⁷⁶ *Idem.*

¹⁷⁷ Karl Löwith, *op.cit.*, p. 96.

justement cette nécessité qui apparaît dans le désarroi, et qui montre ainsi l'insuffisance de la première libération.

La seconde libération se fait donc ainsi sur la base de l'anthropologie de la volonté que Nietzsche a antérieurement dégagée comme résultat de la première libération : l'homme, dès lors que Dieu est mort, *est* volonté. Ce second mouvement s'appuie donc sur l'insuffisance de la première libération décrite par Nietzsche qui semblait pourtant nous révéler la clef de l'énigme « homme » : on sait que l'homme cherche à se vouloir, il n'a plus qu'à apprendre à se vouloir sans recourir aux différentes machinations aliénantes. En effet, Zarathoustra distingue un nouvel enseignement, qui devra libérer la volonté. Et cela, il le fait après un premier enseignement que l'on peut comprendre ainsi : le devoir-être et la croyance sont eux-mêmes compris comme des configurations particulières d'une volonté incapable d'être au principe de ses propres volitions, remplaçons donc définitivement ces formes du « tu dois » par une position probe du « je veux » et l'homme sera libre : « Volonté — ainsi s'appelle le libérateur, le messager de joie : c'est là ce que je vous ai enseigné mes amis¹⁷⁸ ! »

Le « je veux », l'autoposition de la volonté, mène par contre vers le désarroi du moment où l'on cherche à nouveau un but. Un diagnostic s'impose : en dépit du fait que la volonté est son propre principe, elle semble incapable d'autonomie lorsqu'elle prend conscience de sa liberté radicale. Il y a maladie de la volonté lorsque cette dernière est incapable d'assumer son autonomie. Elle souffre, après le christianisme, de la même maladie qui fut au principe des religions dualistes aliénantes et qui inspire les différentes

¹⁷⁸ Friedrich Nietzsche, *op.cit.*, p. 153.

stratégies de divertissement de la modernité. Une volonté saine devrait être en mesure de se donner ses buts et de créer librement son avenir, mais elle en semble incapable, tel que l'enseigne *désormais* Zarathoustra : « Mais maintenant apprenez aussi ceci : la volonté elle-même est encore prisonnière¹⁷⁹. » Que se passe-t-il ?

Si le renversement des valeurs nietzschéen se limitait à cette redécouverte de la primauté de la volonté humaine, on pourrait alors interpréter le geste nietzschéen comme une doctrine de la volonté. Ce premier enseignement nous dit que l'être véritable de l'homme serait d'être volonté de puissance créatrice : en intégrant les hasards comme expressions d'un destin personnel, on saurait se libérer du caractère éphémère et hasardeux de l'existence en imposant une forme :

Je suis Zarathoustra, le sans-dieu : où trouverai-je mon semblable? Tous ceux qui se donnent à eux-mêmes leur volonté et qui rejettent toute résignation sont mes semblables.

Je suis Zarathoustra, le sans-dieu : je fais bouillir dans *ma* marmite tout hasard. Et ce n'est que lorsqu'il est bien cuit que je lui souhaite la bienvenue comme étant de *ma* cuisine¹⁸⁰.

Ce serait ainsi par l'activité créatrice que l'homme fait sien le sort qui lui échoit et qu'il se réconcilie avec son existence. Il veut et il se veut, et qu'il y ait des êtres pour qui se vouloir est trop difficile est attribuable à une faiblesse psychologique ou à l'ampleur des souffrances qui leur échoient de manière contingente.

Selon ce premier enseignement, la maladie de la volonté adviendrait ainsi au moment où la volonté n'est pas en mesure de s'être voulue ou d'avoir voulu ce qui lui advient, elle apparaît ainsi lors de l'expérience de la faiblesse : la volonté malade n'est pas en mesure de vouloir le sort qui lui échoit. La maladie semble donc ainsi le résultat d'une

¹⁷⁹ *Idem.*

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 187.

contingence : la capacité de se vouloir dépend du sort qui nous échoit. La doctrine de Nietzsche aurait pour but de limiter les conséquences nihilistes des interprétations et estimations de l'être que doivent élaborer les volontés faibles pour continuer à vouloir en dépit d'eux-mêmes. Dans ce cas, la compréhension de la doctrine comme instrument exacerbant la volonté de ceux qui sont en mesure de se vouloir et écrasant ceux qui ne se veulent pas semblerait adéquate.

Cependant, si cette explication permet de comprendre comment à partir d'une expérience contingente du malheur, comme la domination des dominés dans la *Généalogie de la morale*, l'on peut inventer de nouvelles hiérarchies qui permettent aux êtres ratés de tolérer leur vie en dépit de leur souffrance et de leur impuissance, cela ne permet pas par contre de comprendre le désarroi et la volonté de néant dans laquelle se retrouve le libre vouloir qui ne sait pas ce qu'il veut et si il veut, comprendre le désespoir qu'inspire la simple perte des finalités traditionnelles et même la perspective d'une société égalitaire et confortable. En effet, selon Löwith, la distinction entre ceux qui se veulent et ceux qui ne se veulent pas n'est pas de l'ordre d'une contingence psychologique. Le chapitre « De la rédemption » montre que « ce que Nietzsche interpréta d'un point de vue psychologique dans le domaine moral comme “ressentiment” et “révolte des esclaves dans la morale” » a une signification plus fondamentale : le ressentiment n'est qu'un épiphénomène d'une frustration originaire de la volonté humaine « son rapport de l'être-là en tant que tel dans sa signification de principe pour *tout* vouloir¹⁸¹ ». En effet on peut ainsi comprendre la clef de l'interprétation ascétique de l'existence humaine : la conception de l'existence comme châtement est une machination par laquelle la volonté s'invente une emprise, un moyen de

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 97.

contrôle, sur son destin. La volonté retrouve un ersatz d'autonomie du moment où elle se venge contre la vie en concevant ce qu'il lui advient comme un destin mérité, un châtement pour une volonté commise en un temps immémorial.

Le chapitre « De la rédemption », selon Löwith, nous montre ainsi que la doctrine de Nietzsche ne doit pas simplement modifier le rapport qu'entretient notre culture avec les valeurs négatrices ou disposer des sources de ces valeurs mauvaises pour la vie, mais proposer une métamorphose radicale qui concerne la structure même de la volonté humaine jusqu'à ce jour, métamorphose analogue aux machinations de la volonté malade, mais qui arrachera une fois pour toutes les racines du nihilisme originaire, plutôt que de se satisfaire d'une forme dans laquelle la vie devient tolérable, mais au prix de sa dévaluation.

Dans ce passage, Zarathoustra caractérise en effet l'existence humaine comme prisonnière. Elle se libère *d'abord* par l'activité de la volonté, mais cette volonté a également besoin d'une libération : « Vouloir libère : mais comment appeler ce qui enchaîne le libérateur lui-même? ». Si c'est par l'activité libre de la volonté que l'homme s'accomplit et se libère de son caractère d'énigme, de fragment et de hasard, il rencontrera vite une limite fondamentale : la volonté, étant toujours orientée vers l'avenir, restera toujours impuissante devant les événements passés. S'il est toujours possible de vouloir un avenir autre, la volonté reste tout à fait impuissante face à ce qui est échu :

Vouloir libère : mais comment appeler ce qui enchaîne le libérateur lui-même?
« Ce fut » : ainsi s'appelle le grincement de dents de la volonté et sa peine la plus solitaire. Impuissante envers tout ce qui est fait — la volonté est un spectateur méchant de toutes choses passées.

La volonté ne peut pas vouloir retourner en arrière; ne pas pouvoir briser le temps et l'avidité du temps, — c'est là sa peine la plus solitaire.

Vouloir libère : qu'invente la volonté elle-même pour se débarrasser de sa peine et se moquer de son cachot?

Hélas tout prisonnier devient fou! La volonté prisonnière elle aussi se libère dans la folie.

Que le temps ne retourne pas en arrière, c'est là sa rage; « Ce qui fut » — ainsi s'appelle la pierre qu'elle ne peut pas pousser.

Et c'est ainsi que, de rage et de mauvaise humeur, elle en pousse d'autres et se venge sur qui n'éprouve pas comme elle rage et mauvaise humeur.

Ainsi la volonté, la libératrice, est devenue mal-faitrice : et elle se venge sur tout ce qui est capable de souffrir de ce qu'elle ne peut retourner en arrière.

Ceci, et ceci uniquement, est la *vengeance* même : l'aversion de la volonté pour le temps et son « Ce fut »¹⁸².

Selon la lecture de Löwith de ce passage, le nihilisme n'est pas essentiellement une maladie contingente de la volonté, mais est bien plutôt l'expression ou le développement d'un nihilisme originaire de la volonté : l'homme ne peut rien faire face à la part de destin qui lui échoit, et étant essentiellement volonté, il est essentiellement frustré, à moins qu'il ne puisse modifier son rapport au passé de telle sorte qu'il soit possible que ce qui relève du passé relève de la volonté, et ce, même si celle-ci est toujours orientée vers l'avenir. À moins que le passé ne puisse être visé par une volonté d'avenir, l'existence restera fragment et hasard. Une posture qui dirait *oui* à ce monde, en constatant par exemple sereinement la nécessité du déroulement des événements par le regard de la *theôria*, ne serait tout au plus qu'une posture de résignation, qui ne serait donc pas un réel et total oui au monde, car elle impliquerait nécessairement une négation : celle de l'aspiration la plus profonde qui est le caractère le plus intime de l'être-homme, sa volonté. La volonté en tant que volonté créatrice d'avenir est donc essentiellement impuissante et contradictoire, et l'homme qui veut dire « je veux » restera fragment et hasard. Cependant, face à ce constat s'élève le cri du cœur quasi messianique de Zarathoustra : « Et comment supporterais-je d'être homme si l'homme n'était pas aussi poète et déchiffreur d'énigmes et rédempteur de hasard! » La volonté ne saurait être le fin mot de la doctrine nietzschéenne, du moment où l'on se décide

¹⁸² Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, p. 153-154.

résolument pour le dépassement du nihilisme. Voici l'une des leçons essentielles de l'interprétation löwithienne de Nietzsche.

L'autre leçon de cette interprétation concerne la question délicate et controversée du caractère métaphysique ou non de la thèse de l'éternel retour. L'éternel retour du même, qui semble d'abord être une pensée utile pour son effet tonifiant ou écrasant, se révèle aussi être selon Löwith une thèse métaphysique sur la circularité du temps du moment où elle doit répondre au problème posé dans « De la rédemption ». La volonté doit pouvoir vouloir le passé, et puisque la volonté est toujours volonté d'avenir, il faut que le passé soit le résultat d'une volonté d'avenir : il faut que l'on puisse rejoindre le passé par-delà l'avenir : « Cette volonté inversée qui veut encore et toujours ce qu'elle a toujours dû, Nietzsche l'appelle *amor fati*, où le temps et l'être se rejoignent pour devenir le futur qui fut déjà d'un être qui ne cesse de devenir¹⁸³. » C'est ainsi, et seulement ainsi, que l'on peut aimer le fatum, l'aimer comme *notre* affaire, comme une chose que nous avons voulu.

L'enseignement de Zarathoustra trouve ainsi son unité selon Löwith dans cette nécessité. Zarathoustra enseigne ce qui est nécessaire si l'on veut dépasser le nihilisme une fois pour toutes en le renversant dans son contraire, un acquiescement universel devant le monde sans fin et revenant toujours, transformer le dégoût de l'existence en *amor fati*. Cette unité se fragmente par contre dès lors que Nietzsche cherchera à expliquer rationnellement ce que signifie cet autodépassement du nihilisme par la volonté de l'éternel retour dans ses œuvres ultérieures. Löwith note que l'on retrouve alors une double signification à la doctrine de l'éternel retour, anthropologique et cosmologique. L'éternel

¹⁸³ Karl Löwith, *op. cit.*, p. 98-99.

retour doit, en effet, comme « substitut athée de religion » redonner un poids et un sens à l'existence humaine en exhortant à vivre sa vie de telle sorte que l'on puisse en souhaiter la récurrence éternelle, « l'éternité n'a pas alors le sens d'un éternel retour du même, elle est le but voulu d'une volonté de pérennisation¹⁸⁴ ». Ce que l'on est appelé à vouloir contredit par contre l'acte même de vouloir, toute la responsabilisation extrême est annulée par le fatalisme : « Comment [...] croire, désirer, vouloir quelque chose, qui, par sa fatalité inexorable, exclut et rend superflu tout vouloir, désir, croyance¹⁸⁵? » On pourrait écarter cette difficulté en insistant sur l'aspect de postulat éthique de la doctrine, mais il faudrait alors expliquer le chapitre « De la rédemption » qui montre, si l'on suit Löwith, que l'idée de la circularité du temps et le fatum qu'elle implique sont essentiels pour que la volonté soit en mesure de se débarrasser de son nihilisme originaire et qui présente ainsi la doctrine n'ont pas comme un instrument de tri, mais de transformation. D'ailleurs, Löwith se montre fort sceptique à l'égard de l'idée d'une doctrine du « comme si » :

L'efficacité de la simple pensée d'un possible n'annule pas la différence entre un retour réel [...] et un retour pensé comme possible. [...] Même l'attendu d'un événement unique et futur comme le jugement dernier ne bouleverserait ni ne transformerait l'homme si le croyant n'était pas sûr qu'il se produise vraiment¹⁸⁶.

L'efficacité de la doctrine dépend alors de sa capacité à faire adhérer l'individu au contenu de la croyance, ce qui implique de fonder sa doctrine scientifiquement en une cosmologie, une « métaphysique physique », dont les caractères sont la fatalité et la récurrence d'un retour éternel du même. Or, admettant que ce soit possible, cette cosmologie contredirait l'exigence éthique. Celle-ci est également problématique du moment où le caractère du

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 107.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 108.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 108

monde doit être la volonté de puissance, qui s'exprime en l'homme par une volonté d'avenir, et le retour éternel d'un monde sans fin qui, s'il veut, se veut indifféremment¹⁸⁷.

Ainsi l'explication rationnelle de la doctrine montre que le mouvement de la pensée nietzschéenne est fondamentalement contradictoire. C'est là le constat critique fondamental auquel aboutit l'interprétation löwithienne de Nietzsche. L'effet éthique de la doctrine nietzschéenne de l'éternel retour commande une théorie qui l'annule aussitôt, et la vérité métaphysique exigée est sans fondement : « La métaphysique nietzschéenne est [...] un fantôme hellénisant, parce qu'elle n'a pas de fondement concret¹⁸⁸. » Selon Löwith, tout ce qui reste de fondement concret à cette doctrine est la volonté du dépassement du nihilisme, mais elle semble en fin de compte n'être que cela, volonté :

Zarathoustra est « tout entier volonté de midi », et son discours du monde céleste, terrestre et du midi de la terre ne peut faire oublier qu'il ne s'agit pas directement du monde naturel, mais du dépassement de l'être-homme actuel. Même lorsqu'il apporte la bonne nouvelle, il reste un critique qui pense d'abord et encore une crise. Le « monde » d'*Ainsi parlait Zarathoustra* est le monde fantôme d'un rédempteur dont « la danse » et « le rire » n'ont aucune force de conviction. Seule l'« errance » de Zarathoustra correspond à la réalité humaine de Nietzsche¹⁸⁹.

L'instant du midi panique est l'instant par lequel on se décide à *vouloir* l'éternité, il n'est pas l'instant où une relation intime et réelle s'établit ou se découvre entre la volonté humaine et l'éternité du monde. Ainsi peut-on comprendre les hésitations et le vertige du Voyageur d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, la doctrine de l'éternel retour implique d'adhérer à ce qui, aux yeux de l'homme jusqu'à aujourd'hui, est folie.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 113.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 138.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 127.

CONCLUSION

L'interprétation riche et complexe de la philosophie de Nietzsche de Karl Löwith a plusieurs mérites. Devant une œuvre fort complexe tant dans son contenu que dans les divers modes d'expression, il résiste à la tentation d'importer une grille de lecture externe au texte pour retrouver la rationalité de son développement, tout en résistant à la tentation d'abandonner toute forme de cohérence et d'embrasser complaisamment l'idée d'un Nietzsche à la créativité libre et arbitraire. Cette intention de retrouver une cohérence interne dans l'œuvre de Nietzsche a ainsi le mérite de prendre Nietzsche au mot, et cela est d'autant plus difficile que cela signifie de faire d'une notion au sens obscur, l'éternel retour du même, le noyau même de la pensée de Nietzsche.

Pour retrouver cette cohérence interne, Löwith s'interroge sur le sens que l'activité philosophique peut avoir pour Nietzsche. En comprenant la philosophie comme une activité expérimentale, il retrouve dans la diversité des aphorismes et les différentes scansions de l'écriture de l'œuvre le développement d'une idée fondamentale : l'intuition que le dépassement du nihilisme, la réconciliation de l'homme et son monde, passe par sa réalisation la plus complète. Nietzsche enseigne ainsi la recherche d'un dépassement de l'existence sans but dans un monde indifférent. Par ce dépassement, l'homme est en mesure de voir dans le monde sans but le reflet de sa perfection. Étant un être de volonté, il ne pourra par contre jamais entériner le monde, aimer le *fatum*, s'il n'est pas en mesure de voir le monde comme l'effet de sa volonté propre, et cela n'est possible, aussi absurde cela soit-il, seulement si la limite infranchissable des choses passées peut être finalement du

ressort de la volonté. Étant donné que la volonté est structurellement toujours orientée vers l'avenir, seule l'idée de l'éternel retour est susceptible de réconcilier l'être de volonté qu'est l'homme avec les événements qui constituent sa vie. Cette doctrine déconcertante libère ainsi l'homme de l'absurdité d'une existence étant toujours déjà là en identifiant les événements passés et futurs en affirmant la circularité du temps.

Or, Löwith montre que cette doctrine, une dans son expression poétique, se fragmente aussitôt que l'on en tente l'explication rationnelle. Une telle explication rationnelle n'est pas jugée impossible par Löwith, mais elle s'avère au final contradictoire à ses yeux. L'éternel retour du même réclame, en tant que postulat pratique, que l'on se décide à vouloir la circularité et le fatalisme de la vie individuelle afin de pouvoir à nouveau trouver un sens à la vie individuelle. Le contenu de la croyance sape ainsi l'aspect volontaire de ce mouvement volontaire de pérennisation de soi. L'éternel retour est aussi une cosmologie qui fait du caractère de l'homme le caractère du monde, la volonté de puissance, tout en niant l'existence de fin, de but, à cette volonté. L'éternel retour n'est dès lors que cela : volonté de dépassement extrême du nihilisme, volonté d'unir l'homme à son monde après la mort de Dieu. Si cette volonté l'emporte, ce sera alors au détriment de la raison, la doctrine devenant ainsi une sorte de *credo quia absurdum* nietzschéen.

La mise au jour d'une contradiction fondamentale dans la pensée de Nietzsche a une portée critique décisive si l'on prend au sérieux l'interprétation de Löwith. À moins de se décider à adhérer à l'éternel retour et à alors effectuer un saut hors de la raison, on ne saurait suivre Nietzsche jusqu'au bout. Il est alors raisonnable de se poser la question de la pertinence de la pensée de Nietzsche. À quoi bon étudier une pensée démesurée, radicale

qui réclame un saut dans l'absurde pour adhérer à une doctrine contradictoire et dangereuse?

Peut-être doit-on justement voir là un écueil dans l'interprétation de Löwith. En effet, celui qui affirme comme Löwith la thèse que le noyau central de la pensée de Nietzsche est une doctrine absurde et contradictoire, n'est-il pas en train de jouer le jeu des interprètes contre lequel Löwith s'est lui-même insurgé si sévèrement? N'est-il pas en effet en train de prétendre comprendre Nietzsche mieux qu'il ne sait compris lui-même? Patrick Wotling suggèrera en ce sens que si Nietzsche se comprenait lui-même, il n'a pas pu être le fondateur d'une religion athée ou d'une métaphysique physique, lui qui était si critique à l'égard des fondateurs de religion et de la science moderne ou de toute forme de dogmatisme. Wotling suggère que la contradiction que relève Löwith dans la doctrine s'atténue du moment où l'on subordonne un aspect à un autre. Il montre que l'on peut rester fidèle à la revendication de cohérence philosophique de Nietzsche en insistant sur l'idée de l'éternel retour comme un instrument éducatif devant servir à élever l'homme vers des valeurs affirmatives. L'aspect pratique de la doctrine, instrument d'élevage, serait pour lui centrale, et la question est alors de savoir comment l'on peut incorporer la doctrine pour en déployer les effets anti-nihilistes. L'aspect scientifique, factuel, cosmologique de la doctrine en serait un habillage adéquat pour répondre aux préjugés d'un siècle dominé par le positivisme et un certain scientisme naïf.

L'erreur de Löwith aurait été alors de mettre sur un même plan les discours destinés à emporter l'adhésion des lecteurs avec l'expression du fond de la pensée de l'auteur. Wotling explique cette faiblesse de Löwith, ce manque de cohérence dans l'application de ses principes herméneutiques, à la volonté de retrouver sa propre conception de l'histoire

de la philosophie, et donc son propre questionnement philosophique, dans la démarche nietzschéenne et fait ainsi défaut à son propre principe. Wotling fait donc à Löwith le même reproche que ce dernier faisait à Heidegger et Jaspers. Mais comment expliquer, dès lors, cette inconséquence herméneutique¹⁹⁰?

Dans sa correspondance avec Léo Strauss, on retrouve une même disposition sceptique à l'égard de la contradiction que Löwith découvre et donc sur sa critique en général. Selon Léo Strauss, la contradiction que Löwith découvre disparaît si l'on divise soigneusement ce qui relève de l'introduction à la doctrine et la doctrine elle-même, entre la polémique contre une « mauvaise habitude millénaire (de ce ramollissement) qui consiste à croire à la Création et à la Providence¹⁹¹ » qui mène à la révolte et au nihilisme et une nouvelle morale naturelle qui ne se révolte pas contre l'indifférence du cosmos. Certes la volonté d'avenir est incompatible avec l'éternel retour, mais il est possible que l'on trouve sous le mode de la volonté, de la morale, de la recherche d'une tendance historique, ce que l'on fondera, par la suite, de manière autonome. Cela présuppose par contre d'être en mesure de dégager, comme nous l'avons vu déjà dans la critique de Wotling, plusieurs niveaux d'écriture et d'être en mesure de les hiérarchiser.

Il est toutefois possible de comprendre l'inconséquence de Löwith sans nécessairement l'attribuer à l'histoire de la philosophie telle qu'envisagée par lui. Selon nous, Löwith dégage cette contradiction en restant fidèle à son intention herméneutique. Löwith ne distingue pas, en effet, de niveau différent de lecture et identifie le contenu conscient de la pensée de Nietzsche avec le sens explicite et immédiatement transparent de

¹⁹⁰ Partrick Wotling, « L'éternel retour. Religion athée et métaphysique physique? Quelques interrogations sur la lecture de l'éternel retour par Karl Löwith », *op.cit.*, p. 420.

¹⁹¹ Karl Löwith — Léo Strauss, *op.cit.*, p. 209.

ses écrits. En voulant jusqu'au bout prendre Nietzsche au mot, il voit dans la contradiction dans ce que Nietzsche dit le signe d'une contradiction dans ce qu'il pense. S'il semble considérer la solution d'un Wotling ou d'un Strauss, il l'écarte aussitôt. Löwith croit que l'écart entre ce qui est dit et ce qui est pensé peut se retrouver dans un contexte de persécution, cet écart relevant alors de la prudence. Par contre, s'il y a bien un auteur qui ne semble pas être prudent dans son expression, c'est bien Nietzsche :

Il n'est pas vrai qu'un texte philosophique ne se constitue que par la lecture et à partir d'elle : il reste ce qu'il est, et on peut le lire et l'entendre de façon correcte et de façon erronée. Mais il demeure l'étalon et il faut essayer de comprendre un auteur comme il s'est compris lui-même. Chez Nietzsche la chose est relativement aisée, parce que dans de nouvelles préfaces il n'a cessé de rendre compte lui-même de ses écrits. *Jadis, quand on ne pouvait encore dire ni publier tout ce qu'on pensait, surtout s'il s'agissait de religion, la situation était différente, et c'est pourquoi Leo Strauss, dans son livre sur Spinoza, est sans doute largement fondé à interpréter ce que l'auteur a tu et n'a pas dit. Chez Nietzsche, il me semble que la tendance globale de l'œuvre est parfaitement claire* et qu'elle conduit à une « réflexion ultime », non pas seulement sur ce qui est aujourd'hui, mais sur ce qui est toujours tel qu'il est : sur le tout de l'être et du devenir, et non seulement sur le monde de l'homme dans son perpétuel changement, ce monde proche qui est avec nous et autour de nous¹⁹².

Ainsi pourrait-on attribuer la juxtaposition par Löwith des propos de Nietzsche, malgré la contradiction que cela implique, non pas à sa volonté de rendre plausible sa propre compréhension de l'histoire de la philosophie, mais plutôt à un respect, peut-être trop rigide, de ses principes herméneutiques. Il nous semble ainsi significatif à cet égard que Löwith, dans son analyse de « De la rédemption » ne considère pas la question du bossu : « Mais pourquoi Zarathoustra nous parle-t-il autrement qu'à ses disciples? [...] Avec ses élèves on peut bien trahir des secrets d'école. Mais pourquoi Zarathoustra parle-t-il autrement à ses élèves qu'à lui-même¹⁹³? »

¹⁹² Karl Löwith, « Nietzsche et l'achèvement de l'athéisme » suivi de « Discussion » dans *Nietzsche aujourd'hui? 2. Passion*. Paris, 10/18, 1973, p. 209. Nous soulignons.

¹⁹³ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, op. cit., p. 155.

Qu'il y ait ou non véritablement une contradiction fondamentale dans la pensée de Nietzsche la question reste de savoir la pertinence de l'étude de la pensée de Nietzsche si c'est bien le cas. Dans la première version du livre, Löwith limite ses conclusions à une réflexion autour de la mesure. La démesure nietzschéenne nous instruit sur les possibilités radicales qu'implique le projet du dépassement et devrait, devant son échec, nous conduire vers des voix moins extrêmes dans notre méditation du problème du nihilisme.

Dans le long ajout de 1956, Löwith se fait plus précis :

Pour apprendre quelque chose de Nietzsche, il faut faire abstraction du style de l'exposé et se concentrer sur ce qui l'anime dans les principes : le thème du « dépassement », non seulement de la propre époque et de soi, mais de la temporalité en général vers l'éternité de l'éternel retour du même [...]. Car la première chose qu'un philosophe doit exiger de soi, c'est de dépasser son temps en lui-même pour réussir à voir les normes de ce temps les plus hautes. La preuve qu'on a dépassé son temps se trouve dans le fait d'avoir aussi laissé derrière soi son propre dégoût. Nietzsche réussit cette mise à l'épreuve dans la mesure où il réussit à rendre plausible sa doctrine de l'éternité. Mais où la vérité de sa doctrine peut-elle faire ses preuves, se prouver, si ce n'est dans le « texte originel » de la nature¹⁹⁴?

Nietzsche peut réussir à dépasser son époque s'il réussit le second mouvement de sa pensée qui réclame l'adhésion, et donc la plausibilité, de sa doctrine de l'éternel retour, ce qui, selon Löwith, échoue nécessairement. Cela a par contre deux mérites. D'abord, le mérite de nous montrer la nécessité de certaines questions inéluctables : « Une doctrine de l'homme est sans fondement dès lors qu'elle n'a pas pour appui un *Dieu* méta-physique ou la *physis* du monde : car l'homme n'est pas là par lui-même¹⁹⁵. » La pensée de Nietzsche suit ainsi une logique nécessaire, dépourvue de Dieu, de la croyance en la création et en la providence, la question de la mise en relation de l'homme et de son monde devient la question de la mise en relation d'un être au destin contingent avec l'être perpétuel du monde

¹⁹⁴ Karl Löwith, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, *op.cit.* p. 228.

¹⁹⁵ *Idem.*

physique¹⁹⁶. Par contre, si la philosophie antique pouvait, en s'appuyant sur la *theôria*, faire l'expérience directe de l'éternité du monde par la contemplation de la sphère des étoiles fixes, Nietzsche est trop familier avec le ciel post-copernicien pour pouvoir faire l'expérience de l'éternité par la contemplation. Il forma ainsi l'ambition démesurée et absurde de donner à toute chose contingente le caractère d'éternité que les Grecs réservaient aux êtres supra-lunaires.

Deuxièmement, l'étude de la notion de dépassement chez Nietzsche a le mérite de permettre un examen de l'implication politique de la philosophie. Puisque le chemin que Nietzsche entreprend vers le *oui* universel passe par la réalisation la plus complète du non, tout ce qui nous reste de la philosophie de Nietzsche est ce parcours vers le non, dès lors que le second mouvement est impossible :

The question, however, is whether our task is to push down what is falling, e.i., a disintegrating world, or whether it is the more responsible task of reforming or renewing the tradition. The answer depends on the evaluation of the "creativity" of creatures like men. The presupposition of Nietzsche's philosophy is an unrestricted belief in our power to create new values, destroying the old ones. The power of creativity means for him the measure of our power, for value is valuing as creating. Without this "the nut of existence would be hollow." How does this super-human belief fit in the truth of nature and its eternal recurrence by which she creates with much less pretension than man¹⁹⁷?

On peut ainsi aisément deviner le côté vers lequel Löwith penche dans la dernière alternative fondamentale qui constitue le parcours nietzschéen : « Le mystère du hasard "homme" ne trouve pas de solution — si l'homme n'est pas inséré dans le tout éternel de l'étant par nature¹⁹⁸. » Considérant ce qu'implique cette insertion, l'étude de Nietzsche par

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 229.

¹⁹⁷ *Id.*, « *What Nietzsche Means* by George Allen Morgan », *op.cit.*, p. 240-242, nous soulignons.

¹⁹⁸ *Id.*, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, p. 229.

Karl Löwith semble vouloir nous inspirer plutôt un profond scepticisme devant les entreprises radicales et définitives qui veulent régler une bonne fois pour toutes déraciner notre nihilisme, et donc, à cet égard, nous inspirer les vertus qu'il attribue à Burckhardt dans les dernières pages de son livre : scepticisme, prudence et retenue.

BIBLIOGRAPHIE

I. Auteurs principaux

A. Karl Löwith

a. Livres et articles

1. Karl Löwith, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, trad. A.-S. Asturp, Paris, Calman-Lévy, 1991.
2. Karl Löwith, *Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Die Runde, Berlin, 1935.
3. Karl Löwith, *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, trad. M. Lebedel, Paris, Hachette, 1988.
3. Karl Löwith, « European Nihilism : Reflections on the Spiritual and Historical Background of the European War » [*Der europäische Nihilismus*, 1940], dans *Martin Heidegger and European Nihilism*, trad. G. Steiner, New York, Columbia University Press, 1995, p. 171-234.
4. Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, trad. R. Laureillard, Paris, Gallimard, 1969.
5. Karl Löwith, « The Historical Roots of European Nihilism », *Christianity and Society*, n° 3, 1943, p. 27-37.
6. Karl Löwith, « Friedrich Nietzsche (1844-1900) », *Church History*, vol.13, n° 3, septembre 1944, p. 163-181.
7. Karl Löwith, « Nietzsche's Doctrine of Eternal Recurrence of the Same », *Journal of History of Ideas*, 6 juin 1945, p. 273-284.
8. Karl Löwith, *Histoire et Salut : Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, trad. M.-C. Challiol-Gillet, S. Hurstel et J.-F. Kervégan, Paris, Gallimard, 2002.
9. Karl Löwith, « Nature, History and Existentialism », *Social Research*, vol. 19, n° 1 (mars 1952), p. 79-94.
10. Karl Löwith, « Nietzsche », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 61e année, n° 3/4 (Juillet-Décembre 1956), p. 328-345.
11. Karl Löwith, « Curriculum vitae (9.1.1965) », *Archives de Philosophie*, vol. 37, n° 2 (Avril-Juin 1974), p. 181-194.

12. Karl Löwith, « Nietzsche et sa tentation de récupération du monde » suivi de « Discussion » dans *Nietzsche*, Paris, Minuit, 1967, p. 45-84.
13. Karl Löwith, « Nietzsche et l'achèvement de l'athéisme » suivi de « Discussion » dans *Nietzsche aujourd'hui? 2. Passion*. Paris, 10/18, 1973, p. 207-223.
14. Karl Löwith, « Martin Heidegger et Franz Rosenzweig. Un mot après "Être et Temps" », trad. G. Petidemange, *Le Cahier (Collège international de philosophie)*, n° 8 (octobre 1989), p. 159-198.

b. Comptes rendus

15. Karl Löwith, « What Nietzsche Means by George Allen Morgan », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. II, 1941-1942, p. 240-242.

c. Correspondances

16. Karl Löwith — Leo Strauss, « Correspondance entre Strauss et Löwith », traduction et sélection par K. Stichweh, *Cité*, n° 8, 2001, p. 173-227.
17. Karl Löwith — Eric Voegelin, « Correspondance », trad. J.-L. Evard, *Conférence*, 28, printemps 2009, p. 548-590.

B. Friedrich Nietzsche

18. Friedrich Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, trad. N. Ferrand, Paris, l'éclat, 1994.
19. Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, trad. M. Haar, P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, Paris, Gallimard, 1977.
20. Friedrich Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral* dans *Œuvres philosophiques complètes vol. I.2*, trad. J. Hervier, Paris, Galimard, 1975.
21. Friedrich Nietzsche, *Considération d'un inactuel I et II*, trad. P. Rusch, Paris, Gallimard, 1990.
22. Friedrich Nietzsche, *Humain trop humain I*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1988.
23. Friedrich Nietzsche, *Humain trop humain II*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1988.
24. Friedrich Nietzsche, *Aurore*, Paris, Gallimard, trad. J. Hervier, 1989.
25. Friedrich Nietzsche, *Gai savoir*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2007.

26. Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. H. Hildenbrand, Kimé, Paris, 2012.
27. Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, trad. C. Heim, Paris, Gallimard, 1971.
28. Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, trad. É. Blondel, Flammarion, Paris, 2002.
29. Friedrich Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, trad. É. Blondel et P. Wotling, Paris, Flammarion, 2005.
30. Friedrich Nietzsche, *Antéchrist*, trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1974.
31. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, trad. É. Blondel, Paris, GF-Flammarion, 1992.
32. Friedrich Nietzsche, « Fragments posthumes » dans *Œuvres philosophiques complètes vol. XII*, trad. J. Hervier, Paris, Galimard, 1978.

II. Littérature secondaire

A. Textes sur Karl Löwith

a. articles et livres

33. Ronald Beiner, « Karl Löwith : In Awe of the Cosmos » dans *Political philosophy. What It is and Why it Matters*, New York, Cambridge University Press, 2014, p. 63-79.
34. Enrico Donaggio, *Karl Löwith et la philosophie : une sobre inquiétude*, trad. P. Augegean, Paris, Payot & Rivages, 2013.
35. Hans-Georg Gadamer, « Herméneutique et historicisme » dans *L'Art de comprendre*, Paris, Aubier, 1982, p. 49-87.
36. Hans-Georg Gadamer, « Karl Löwith » dans *Années d'apprentissage philosophique*, trad. E. Poulain, Paris, Criterion, 1992, p. 275-284.
37. Jürgen Habermas, « Karl Löwith ou le retrait stoïque hors de la conscience historique » dans *Profils philosophiques et politiques*, trad. F. Dastur, J.R. Ladmiral et M.B. De Launay, Paris, Éditions Gallimard, 1974, p. 153-182.
38. Berthold P. Riesterer, *Karl Löwith's View of History : A Critical Appraisal of Historicism*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969.
39. K. Stichweh, « Dialogue philosophique sur fond politique », *Cité*, no. 8, 2001, p. 173-227.

40. Daniel Tanguay, « Les exils de Karl Löwith », dans François Charbonneau (dir.), *L'exil et l'errance. Le travail de la pensée entre enracinement et cosmopolitisme*, Montréal, Liber, 2016.
41. Daniel Tanguay, « Karl Löwith and Leo Strauss: A Dialogue Concerning a Possible Overcoming of Historicism », dans *Sojourns in the Western Twilight. Essays in Honor of Tom Darby*, Fermentation Press, 2016.
42. Partrick Wotling, « L'éternel retour », *La philosophie de l'esprit libre, Introduction à Nietzsche*, Paris, Champs Flammarion, 2008.

b. Comptes rendus

43. François Étienne. « Löwith Karl, *Ma vie en Allemagne avant et après 1933* » dans *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 21, janvier-mars 1989. p. 151-152.
44. Pierre Klossowski, « *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, par K. Löwith », *Acéphale*, n° 2, janvier 1937, p. 29-32.
45. P. L. Landsberg, « Karl Loewith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft* » dans *Recherches philosophiques*, Vol. 5, 1935-1936, p. 535-537.
46. Herbert Marcuse « *Von Hegel bis Nietzsche. By Karl Löwith* », *The Philosophical Review*, Vol. 51, No. 6 (novembre 1942), p. 630-633.
47. Leo Strauss, « Seize jugements critiques [Compte rendu de *Von Hegel bis Nietzsche*] », *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, trad. O. Sedeyn, Paris, Quadrige, Presse universitaire de France, 1992, p. 255-258.

B. Autres

48. Steven E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany (1890-1990)*, Berkeley, University of California Press, 1992.
49. Martin Heidegger, « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" » dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokemeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 253-322.
50. Hermann Rauschning, *La révolution du Nihilisme*, Paris, Gallimard, 1939.
51. Leo Strauss, « Sur le nihilisme allemand », dans *Nihilisme et politique*, Paris, Payot & Rivages, 2004, p. 33-74.
52. Ferdinand Tönnies, « Les fous de Nietzsche » et « Le culte de Nietzsche. Une critique », dans F. Tönnies et J. Duboc, *Les fous de Nietzsche*, dir. et trad. P. Hummel, Paris, M. de Maule, 2007, p. 19-119.