

Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte

Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris

(Institut historique allemand)

Band 29/3 (2002)

DOI: 10.11588/fr.2002.3.45608

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

GILBERT MERLIO

SCHOPENHAUER, BURCKHARDT, NIETZSCHE: L'HISTOIRE OU LA VIE¹

A la fin d'une page du Monde Horizons-Débats (26.10.2000) intitulée: »Je me souviens ...«, Günter Grass note ceci: »Récemment, l'écrivain hongrois Gyorgy Konrad écrivait en pensant à l'histoire de l'Europe: »Se souvenir est humain, nous pouvons dire, c'est l'humanité même«. En indiquant que la nature se conduit indifféremment face à l'histoire, il souligne la capacité proprement humaine de se souvenir de double façon, comme si ce don était à la fois une grâce et une malédiction; une malédiction, en tant qu'elle ne nous laisse pas tranquilles, et une grâce, puisqu'elle supprime la mort. Nous parlons ainsi dans la mémoire avec les vivants et les morts. Pour autant qu'on se souvient de nous, nous survivrons. Mais l'oubli scelle la mort«. Nietzsche n'aurait certainement pas démenti ces propos. Mais il aurait néanmoins insisté sur un point: l'oubli, c'est aussi la vie.

Tout philosophe, toute philosophie part d'une question fondamentale. Celle, bien connue, qui est à la source de »l'étonnement philosophique«, pour reprendre un titre de Jeanne Hersch: Pourquoi n'y a-t-il pas rien? Ou pour donner l'exemple de Kant, dans sa *Critique de la raison pure*: Que puis-je savoir? etc. L'interrogation fondamentale de Nietzsche, qui est le fil rouge de son parcours philosophique, est sans doute moins proprement philosophique que culturelle. Très tôt, Nietzsche a cherché une réponse à la crise moderne, c'est-à-dire au sentiment (ou au fait?) que notre civilisation moderne, rationaliste et matérialiste, était une impasse, qu'elle nous menait droit dans le mur du nihilisme dans la mesure où son processus même était autodestructeur, conduisait à la perte des valeurs sur lesquelles elle se fondait.

Le mot nihilisme n'apparaît sous sa plume qu'en 1880, mais l'idée est présente dès son premier ouvrage publié, *La Naissance de la tragédie* (1872). Celui-ci a été conçu sous l'influence de deux éducateurs déclarés: Schopenhauer et Wagner, et d'un éducateur plus secret, mais combien prégnant: Burckhardt. A l'époque de sa genèse, Nietzsche passait un certain nombre de ses week-ends à Tribschen, où il discutait de Schopenhauer avec Wagner, puis rentrait faire ses cours à Bâle, où il s'entretenait avec Burckhardt de la culture grecque. Si l'on se donne la peine de la comparaison, on sera étonné du nombre de points communs entre la *Naissance* et *L'histoire de la culture grecque* de Burckhardt. A la suite de ce dernier et d'un certain nombre de penseurs romantiques (Schlegel, Creuzer etc.), Nietzsche rompt avec l'image traditionnelle d'une Grèce antique dont la »naïveté« sereine était opposée à la »sentimentalité« inquiète des Modernes (Schiller). Pour lui, les Grecs anciens étaient en quelque sorte des disciples de Schopenhauer avant la lettre, convaincus du tragique et de l'absurdité de l'existence. Ils n'étaient pas spontanément heureux et équilibrés et se posaient la question de Silène: pourquoi suis-je né? Ils faisaient l'expérience du tragique dans les

1 Cet essai reprend beaucoup d'éléments d'un article publié dans le numéro spécial consacré par la revue »Études germaniques« à Nietzsche et l'histoire (avril-juin 2000): Burckhardt éducateur, p. 203-220. Nous citons d'après la traduction parue dans la collection *Bouquins* (notée B) en donnant aussi la référence de la *Kritische Studienausgabe* (notée KSA).

»dionysies«, fêtes orgiaques d'origine asiatique en l'honneur du dieu déchiré Zagreus. La mesure, la »sérénité«, Nietzsche ne nie pas qu'elles aient été des vertus grecques, mais elles ne furent atteintes à ses yeux qu'au prix d'un travail culturel: la volonté aveugle et douloureuse (Schopenhauer) du principe dionysiaque dut être mise en forme, maîtrisée et rassérénée par le principe apollinien, proprement grec lui. C'est le miracle de cette synthèse que symbolise la tragédie antique, mais toute la »grande culture grecque« fonctionne sur ce mode. La culture esthétique des Grecs est une entreprise prophylactique qui leur a permis de surmonter leur mal de vivre.

Toutefois, tout autant qu'à ce miracle, c'est à sa fin que s'intéresse aussi Nietzsche. Socrate a été le fossoyeur de cette haute culture en contribuant au dévoiement de l'apollinisme en pur intellectualisme. Socrate, l'homme théorique, est un *Aufklärer* avant la lettre. Ses convictions sont déjà celles du rationalisme théorique et pratique des temps modernes et se résument dans cette équation: savoir = vertu = bonheur. La décadence socratique est l'*analogon* de la décadence moderne et permet d'éclairer cette dernière. Mais parallèlement, ou inversement, la tragédie antique fournit le modèle selon lequel doit être résolue la crise moderne. Le drame musical de Wagner doit en être l'équivalent actuel et permettre à l'Allemagne de devenir une nouvelle Grèce, la figure de proue d'une nouvelle humanité, pour peu qu'elle se délivre »des lisières de la civilisation romane«: dans son *Essai d'autocritique* de 1886, Nietzsche se reprochera d'avoir un peu trop »fabulé« dans sa jeunesse sur les capacités de »l'être allemand«!

La Naissance de la tragédie peut être considérée comme une première *Intempestive*. Nietzsche y commence son combat contre le positivisme et contre l'histoire. Un passage du chapitre 23 annonce directement la seconde *Intempestive*: »Que signifie ce monstrueux besoin historique de l'insatisfaite culture moderne, cette compilation d'innombrables autres cultures, ce désir dévorant de connaître, sinon la perte du mythe, la perte de la patrie mythique, du giron maternel mythique? Que l'on dise si les contorsions sinistres et fébriles de cette culture sont autre chose que le geste avide de l'affamé se jetant sur de la nourriture, – et qui voudrait apporter encore quelque chose à une telle culture, irrassiable quoi qu'elle absorbe, et transformant dès qu'elle y touche les aliments les plus substantiels et les plus salutaires en »Histoire et critique« (Bouquins I, 123, KSA 1, 146). Dans la *Naissance de la tragédie*, seule la dimension critique de l'histoire retenait l'attention de Nietzsche. En tant qu'explication rationnelle du passé, l'histoire contribue au remplacement du *mythos* par le *logos*. Or, seul le mythe, défini comme »image du monde en raccourci« non réductible aux concepts et à la compréhension logique, est capable de fournir à une culture et aux individus qui la composent un cadre et des repères stables pour leur action dans le monde et l'histoire. Soustrait au temps, il permet aux hommes vivant sous son empire d'agir *sub specie aeterni*: »Mais, sans le mythe, toute culture est dépossédée de sa force naturelle, saine et créatrice; seul un horizon constellé de mythes parachève l'unité d'un mouvement entier de culture. Seul le mythe peut préserver de l'incohérence d'une activité sans but les forces de l'imagination et du rêve apollinien. Les images du mythe doivent être les esprits tutélaires invisibles et omniprésents, veillant sur le développement de l'âme adolescente, et dont les signes annoncent et expliquent à l'homme adulte sa vie et ses combats; et l'État lui-même ne connaît pas de loi non écrite plus puissante que le fondement mythique qui atteste ses liens avec la religion et ses racines mythiques ... Et la valeur d'un peuple – comme d'ailleurs aussi celle d'un homme – se mesure précisément à cette seule faculté de pouvoir marquer du sceau de l'éternité ses expériences vécues; car il est ainsi, en quelque sorte, désécularisé et manifeste sa conviction profonde et inconsciente de la relativité du temps, et du temps véritable, c'est-à-dire métaphysique, de la vie. Lorsqu'au contraire un peuple commence à se concevoir soi-même historiquement et à renverser autour de soi les remparts mythiques, on constate en même temps d'ordinaire une sécularisation décidée, une rupture avec l'inconsciente métaphysique de son existence antérieure et toutes les conséquences éthiques qui

s'ensuivent» (B. I, 124/125, KSA 1, 147/148). La seconde *Intempestive* reprend cette critique de l'histoire de façon systématique et avec quelques inflexions significatives. Elle est dirigée contre la »maladie historique«, c'est-à-dire contre l'abus d'histoire qui caractérise, selon Nietzsche, la civilisation moderne. La métaphore digestive réapparaît. Mais Nietzsche la prend en quelque sorte par l'autre bout et parle cette fois de »rassasiement« ou d'indigestion. L'homme moderne ne parvient pas à »digérer« toutes les connaissances historiques qu'il accumule. Sa boulimie est à la mesure de sa faim. Car il cherche ainsi à combler le déficit d'identité qui le caractérise et paralyse son action. Mais l'accumulation des connaissances ne fait que l'aggraver.

Plus techniquement, cette seconde *Intempestive* s'attaque à l'historisme et à ses représentants. L'historisme, un mot si équivoque que l'on ferait sans doute mieux de ne pas l'employer. On sait que Herbert Schnädelbach distingue, dans le petit livre qu'il consacre à l'évolution de l'historiographie au XIX^e siècle², entre un historisme »positiviste«, d'abord préoccupé d'établir des faits de façon scientifique, et un historisme relativiste, qui en est en quelque sorte la conséquence: à force d'accumuler des faits, de les définir et de les éclairer par leur seul contexte historique, il devient difficile de trouver une cohérence ultime, les significations se multiplient et les repères se perdent, mettant en péril la possibilité même de pratiquer l'histoire. Mais dans la critique de Popper³, l'historisme désigne aussi l'établissement de »lois inexorables de la destinée historique«. L'historisme, en principe, ne commence qu'après Hegel, en réaction contre la philosophie spéculative de l'histoire, qui perd sa crédibilité. Mais il n'est pas rare que l'on classe certaines philosophies de l'histoire, notamment celle de Herder, parmi les figures ou les formes de l'historisme.

Ces ambiguïtés, on les retrouve dans la critique de Nietzsche qui s'en prend à peu près à tout cela à la fois. Ses ennemis déclarés sont les représentants de l'école historique allemande, Ranke, Droysen etc. Il leur reproche essentiellement leur prétention à la scientificité. Mais le relativisme historique ainsi que la philosophie de l'histoire sont tout autant mis en cause. Le procès de Nietzsche est souvent injuste, comme l'a bien montré Gérard Raullet, et il n'est rien moins qu'original. Ses critiques s'inspirent en effet directement de celles de Schopenhauer et de Burckhardt.

Dans le chapitre 38 de son *opus magnum*, *Le Monde en tant que volonté et représentation*, Schopenhauer explique que l'histoire ne peut pas être une science, mais seulement un savoir. Elle ne doit ni ne peut expliquer les faits à partir de lois générales comme le font les sciences de la nature. Elle a pour mission, au contraire, de saisir le particulier, »en rampant pour ainsi dire sur le terrain de l'expérience«. Systèmes de concepts, les sciences parlent d'espèces, l'histoire d'individus. Les catégories générales que l'histoire établit ne ressortissent pas à l'objectivité du concept, elles sont subjectives, c'est-à-dire tiennent aux besoins heuristiques de l'historien, et peuvent être sans cesse remises en cause par une connaissance plus poussée du particulier. Schopenhauer marque aussi la différence entre la philosophie et l'histoire. La première cherche l'unité, l'Idée qui se cache derrière les phénomènes. La seconde ne peut aboutir à l'unité que par la totalisation des narrations. Bien entendu, Schopenhauer attaque vigoureusement, avec des accents que l'on va rencontrer de nouveau chez Nietzsche, la philosophie progressiste et optimiste de l'histoire de son grand ennemi Hegel: la philosophie hégélienne de l'esprit procède d'une confusion fâcheuse entre métaphysique et monde des phénomènes (cette critique est dans la logique de sa propre construction philosophique). En outre, selon Schopenhauer, la conception de l'histoire comme un tout planifié indique comme but du processus »un État gras, nourrissant, confortable«, doté d'une bonne consti-

2 Herbert SCHNÄDELBACH, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg, München 1974.

3 Karl POPPER, *Misère de l'historisme*, Paris 1956.

tution et d'une bonne justice, promoteur du progrès, technique, culturel et moral, bref ayant pour fin »le misérable bonheur sur terre«. Ceux qui adhèrent à de telles vues ne peuvent être que des »types banals«, des »philistins invétérés«. La seule philosophie de l'histoire possible, selon Schopenhauer, consiste à constater que dans le désordre et le changement des événements, l'historien a toujours devant lui le même être, l'homme »qui fait ce qu'il a toujours fait et fera toujours«. C'est »dans les qualités fondamentales du cœur et de l'esprit humains« – »beaucoup de mauvaises, peu de bonnes«, commente Schopenhauer – que réside l'unité de l'histoire. On connaît la formule qui résume ces positions: »La devise de l'histoire devrait être: *Eadem, sed aliter*«. Cette conception anthropologique et »pathologique« de l'histoire sera reprise par Burckhardt.

Le jugement de Schopenhauer à l'égard de l'histoire n'est pas totalement négatif. »Ce que la raison est à l'individu, l'histoire l'est à l'espèce«. Ce qui ne veut surtout pas dire que la raison est à l'œuvre dans l'histoire mais que l'histoire est la conscience de l'humanité. Quoiqu'il en ait, Schopenhauer se rapproche ici de Hegel et de l'idée d'anamnèse. Il faut se souvenir pour savoir qui l'on est, pour prendre conscience de soi. L'homme est un animal historique, non attaché au »piquet de l'instant«: il y a à la fin du chapitre consacré à l'histoire dans *Le monde en tant que volonté et représentation* des passages qui annoncent les premières pages de la seconde *Intempestive*. L'idée que la »représentation« de l'histoire en tant que conscience de l'humanité est aussi un moyen d'échapper au malheur qui lui est constitutif se retrouvera chez Burckhardt.

La seconde *Intempestive* peut être interprétée comme une sorte de réponse à Burckhardt dont Nietzsche avait suivi les cours sur *L'étude de l'histoire* à Bâle. Un dialogue critique où Nietzsche épouse largement les points de vue du »professeur«, mais en les poussant à l'extrême et en leur donnant finalement une autre orientation. Burckhardt refuse toute conception spéculative et finaliste de l'histoire. Il s'inspire de Schopenhauer dont il reprend directement certaines formules: l'histoire ne peut pas subordonner les faits à une loi générale, mais seulement les coordonner. L'approche est chez lui également anthropologique: »Notre point de départ est le seul centre pour nous encore possible, l'homme qui souffre, s'efforce et agit, tel qu'il est et sera toujours; c'est pourquoi notre étude sera en quelque sorte pathologique. Les philosophes de l'histoire considèrent le passé en l'opposant à notre propre stade de développement et en y voyant une étape qui y mène – nous considérons ce qui se répète, ce qui est constant, typique comme quelque chose qui nous parle et nous est compréhensible«⁴. Ces dernières lignes attirent l'attention sur une influence décisive à la fois pour Schopenhauer, Burckhardt et Nietzsche: celle des grands classiques, Goethe, Schiller, Humboldt. L'unité de l'histoire (*res gestae*) et sa possibilité (*rerum gestarum memoria*) viennent de ce qu'elle est l'expression de l'esprit humain et de ses métamorphoses: »Car l'esprit change, mais est éternel«. L'histoire demeure aux yeux de Burckhardt une épiphanie de l'esprit, ce qui indique peut-être les limites de son refus »historiciste« de la philosophie de l'histoire. Mais chez lui, l'esprit est immanent. Comme agent de l'histoire, son aspect dynamique (»L'esprit est un agitateur«) le rapproche de la notion nietzschéenne de la vie comme »force plastique« (une expression que Nietzsche a d'ailleurs trouvée chez lui!).

Le rejet de l'idée de progrès et d'une histoire qui prendrait l'allure d'une théodicée est beaucoup plus net chez Burckhardt que chez ses maîtres Ranke et Droysen. De même, il les dépasse également sur le plan de la méthode. Il prend ses distances avec la méthode historique et critique de Niebuhr et Ranke. Il se démarque de la prétention à l'objectivité affichée par les représentants de l'historisme (et résumée par la formule de Ranke: »comme cela a été en réalité«). Il a une conception très lâche de ce qu'il faut entendre par source: tout ce qui

4 JACOB BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Kröners Taschenausgabe, 55, p. 6 (notée WB dans la suite de notre texte).

peut nous aider à comprendre le passé. Sa méthode est sélective et compréhensive. L'unité de l'histoire est réalisée dans la représentation qu'en fait l'historien (c'est l'idée de Schiller). Elle résulte de »l'union chimique« entre l'historien et l'époque passée (Gadamer parlera de »fusion des horizons«) qui lui permet de la comprendre et de la restituer, tout en y relevant les traits significatifs et »éternels« de l'esprit humain. De ce fait, Burckhardt s'oppose à l'histoire traditionaliste ou »antiquaire« (le mot se trouve également déjà sous sa plume). Il ne renonce pas au critère d'objectivité, mais pense que la vérité se trouve au-delà du »fatras des faits«. Ce que l'historien crée est pour une grande part le fruit de son imagination (*Phantasiebilder*). La poésie, répète-t-il après Schopenhauer, est un instrument indispensable à la connaissance de l'être humain et, de ce point de vue, elle est supérieure à l'histoire. Ce qui explique la place que tient l'art dans l'historiographie burckhardtienne. L'art est le lieu par excellence où l'esprit révèle son côté »idéal et éternel«. L'art livre sans doute le meilleur accès à l'esprit d'une époque ou d'une culture. Burckhardt applique souvent à ses objets historiques, définis comme des ensembles culturels, une méthode physiognomonique et morphologique que systématisera plus tard Spengler et qui explique son influence sur des historiens de l'art ou de la culture comme Aby Warburg.

Pour l'essentiel, Burckhardt écrit une histoire de type »monumental« (pour reprendre la classification nietzschéenne). Il dépeint l'homme tel qu'il a été et tel qu'il devrait être. Sa vision historique d'ensemble est plutôt décadentielle. A ses yeux, l'histoire est utile parce que notre civilisation actuelle est en crise, crise qui s'est accélérée depuis la Révolution française. L'histoire doit donc tenter d'assurer par son anamnèse la continuité de la grande culture humaine du passé en ces temps où elle risque de sombrer dans les préoccupations vulgaires de la puissance et de l'argent.

Nietzsche part du même diagnostic. C'est la tentative de trouver une issue à cette crise moderne qui commande également son interrogation sur l'utilité ou la nocivité de l'histoire. Se voulant »médecin de la civilisation«, il se place beaucoup moins sur le plan épistémologique que sur le plan éthique, sur le plan de la philosophie pratique. C'est ce qui le conduit à dépasser la critique de Burckhardt. Ainsi, ce qu'il reproche à la philosophie spéculative de l'histoire, c'est moins d'être la source de préjugés ethnocentriques et donc d'erreurs, comme le fait encore Burckhardt. D'une certaine façon, il se moque de l'exactitude, de l'objectivité, de la »scientificité« de l'histoire. Au même titre que l'histoire traditionaliste, la philosophie de l'histoire à la Hegel fait des hommes des épigones: voilà le reproche majeur qu'il lui fait. Elle pourrait être à tout prendre préférable au relativisme, qui fait perdre à l'homme ses repères et son identité, en lui offrant une perspective d'avenir (l'idée de progrès). En vérité, elle paralyse sa capacité d'action et de création. Elle l'encourage à s'abandonner au »processus universel«, elle nourrit le culte des faits, celui du succès: l'histoire universelle n'est-elle pas présentée comme le tribunal universel? Elle exagère la tendance naturelle de l'histoire à faire de l'homme d'aujourd'hui un »tard-venu«. Elle privilégie le *memento mori* par rapport au *memento vivere*. Elle enferme enfin l'homme dans l'idée que le progrès matériel, le petit bonheur des »derniers hommes«, est le but de l'histoire. Or, cela ne peut conduire, selon Nietzsche, qu'au »grand dégoût« du nihilisme.

Sur le plan méthodologique également, Nietzsche n'a pas manqué d'être influencé par Burckhardt. Patrick Wotling rappelle à ce sujet qu'à l'époque de *La naissance de la tragédie* tous deux avaient le projet commun d'établir une typologie de la culture dont on a quelques traces au début du chapitre 18 de cette première publication de Nietzsche. Comme Burckhardt, Nietzsche critique la prétention à l'objectivité de l'histoire positiviste. Mais ici encore, il se place beaucoup moins sur le plan épistémologique que sur le plan éthique. Non seulement l'objectivité est impossible en histoire (ce que beaucoup avaient déjà dit avant lui, même parmi ceux qu'il attaque vigoureusement sur ce point). Mais sa recherche même est néfaste dans la mesure où elle tend à tuer l'aura et l'exemplarité de l'événement historique. Cette attitude est en réalité le fait de natures faibles, ne sachant plus évaluer et choisir. La

prétention à l'objectivité scientifique n'est au fond qu'un subjectivisme, un préjugé de l'homme moderne qui veut ainsi imposer à l'histoire son point de vue uniformisant et neutralisant, à l'image même de sa propre nature. Elle mène à une indifférence qui accumule les objets de la connaissance sans les hiérarchiser. Or la vie est d'abord une instance d'évaluation, de différenciation et de décision. Elle entre en entropie si elle cesse de l'être. A la science, qui accumule les »faits«, tout est bon. Dans une note inédite, Nietzsche dénonce la vulgarité de cet instinct de connaissance sans discrimination qu'il compare à un instinct sexuel incapable de choisir!

On sait que les trois types d'histoire distingués par Nietzsche doivent être conjugués. Chacun a son utilité et son inconvénient. L'histoire monumentale montre les grands exemples qui peuvent inspirer l'action, mais elle peut aussi paralyser les Modernes en les persuadant par comparaison de leur médiocrité et en suscitant leur haine de toute grandeur présente. L'histoire critique est nécessaire à la rupture avec le passé, elle permet de sélectionner le passé dont l'on souhaite descendre, mais elle risque de déraciner complètement l'homme, de lui faire perdre toute identité (souvenons nous de la démolition du mythe!) et donc toute faculté d'insérer son action dans un contexte. C'est l'histoire traditionaliste qui lui permet de reconnaître ses racines, mais elle risque aussi de déprécier tout ce qui est nouveau et d'étouffer la créativité de l'homme sous une masse de connaissances qu'il est incapable de digérer et qui l'engluent dans le culte muséologique des faits passés. Chaque type d'histoire contrebalance l'effet nocif de l'autre. L'histoire monumentale permet d'échapper aux effets dissolvants de l'histoire critique et à la quantification uniforme de l'histoire antique. L'histoire critique détourne de toute imitation servile du passé, qu'elle provienne de l'histoire monumentale ou de l'histoire antique. Quant à cette dernière, elle doit rééquilibrer une histoire critique trop sévère pour le passé et une histoire monumentale qui paraîtrait inaccessible aux hommes d'aujourd'hui.

Répetons-le: au fond, Nietzsche se soucie peu de l'histoire, de sa méthodologie, de son épistémologie. Sa question est de savoir comment l'histoire peut contribuer à la résolution de la crise moderne. Or, ni Schopenhauer, ni Burckhardt ne donnent sur ce plan de réponse satisfaisante. Tous deux recommandent d'une certaine façon de fuir l'histoire et le malheur qui lui est constitutif. Aucun des deux ne fournit les moyens de surmonter le nihilisme qui s'installe dans notre civilisation moderne. Eduard von Hartmann est la figure emblématique – d'autant plus emblématique qu'elle est, selon Nietzsche, franchement parodique – du nihilisme secrété par l'historisme. C'est pourquoi Nietzsche le prend pour cible privilégiée dans le chapitre 9 de son *Intempestive*. Dans sa *Philosophie de l'inconscient*, dont le succès immédiat, en 1869, avait rendu Nietzsche un peu jaloux, Hartmann mêle hégélianisme et schopenhauerisme. L'histoire est un processus universel au cours duquel la substance inconsciente du monde (la volonté) prend de plus en plus conscience d'elle-même. Cette prise de conscience progressive doit amener les hommes à désirer la rédemption du monde, c'est-à-dire sa fin, qui libèrera définitivement l'homme de la souffrance inhérente à la vie. En attendant, l'éthique nous commande, selon Hartmann, d'œuvrer pour le »processus«, c'est-à-dire d'aller dans le sens du progrès. L'humanité s'approcherait ainsi de son »âge d'homme« où elle profitera d'un médiocre bonheur avant de sombrer dans le dégoût et le suicide collectif. Peu importe si l'interprétation de Nietzsche est exacte ou non. Dans ce chapitre 9, touffus et difficile d'accès, la philosophie de Hartmann résume aux yeux de Nietzsche tous les maux de l'historiographie actuelle: affirmation d'un progrès qui incite l'homme actuel à se croire prétentieusement au sommet d'une évolution universelle, et donc idée d'une histoire universelle écrite du point de vue de la médiocrité actuelle des masses, soumission totale de la personnalité au »processus«, au devenir, qui démonétise l'instant présent et conduit inmanquablement à la volonté d'anéantissement. Face à cette vision historiciste dominante, critiquée à la fois parce qu'elle reprend l'idée de progrès et parce qu'elle noie l'individu dans le »fleuve du devenir«, Nietzsche émet son propre espoir et propose sa

propre conception: »Il viendra un temps où l'on s'abstiendra sagement de toutes ces constructions du processus universel et aussi de vouloir faire l'histoire de l'humanité, un temps où l'on ne considérera plus les masses, mais où l'on reviendra aux individus, aux individus qui forment une sorte de pont sur le sombre fleuve du devenir. Non que ceux-ci continuent le processus historique, ils vivent au contraire en dehors des temps, contemporains en quelque sorte, grâce à l'histoire qui permet un tel concours, ils vivent comme cette »république des génies« dont parle une fois Schopenhauer; un géant en appelle un autre, à travers les intervalles déserts des temps, sans qu'ils se laissent troubler par le vacarme des pygmées qui grouillent à leurs pieds, ils continuent leur hautains colloques d'esprits. C'est à l'histoire qu'appartient la tâche de s'entremettre entre eux, de pousser toujours à nouveau à la création des grands hommes, de donner des forces pour cette création. Non, le *but de l'humanité* ne peut pas être au bout de ses destinées, il ne peut s'atteindre que *dans ses types les plus élevés* (B. 1, 270/271 KSA 1, 317).

Nietzsche se rallie donc très nettement à l'histoire »monumentale«. Il aurait même tendance à se contenter d'une histoire pré moderne, celle de Plutarque par exemple, dont il recommande la lecture des *Vies parallèles* à la fin de son 6^e chapitre. L'utilité de l'histoire est de permettre par-dessus les temps le dialogue des hommes d'exception. Nietzsche était sur ce point en accord avec Burckhardt. Mais sans doute trouvait-il le point de vue de Burckhardt sur l'histoire encore trop contemplatif. Celle-ci, disait ce dernier, »ne doit pas tant nous rendre intelligents pour la prochaine fois que sages pour toujours« (WB, 10), ce à quoi Nietzsche répond comme en écho que l'excès d'histoire peut rendre intelligent mais jamais sage (KSA 1, 323). Citant Shakespeare, l'historien affirme: »Le tout, c'est d'être mûr. Au lieu du bonheur, le but des hommes de qualité est *noletium volentium* la connaissance« (WB, 270). Certes, il ne faut pas exagérer le quiétisme de Burckhardt. S'il s'intéresse à l'histoire, c'est aussi pour sauver des témoignages du passé utiles au dépassement de la crise moderne. Sa réflexion prend même une dimension politique lorsqu'il envisage l'Europe de l'avenir. Mais Burckhardt reste une sorte d'humaniste attardé, un peu sceptique, un peu stoïcien. Trop schopenhauerien encore: la connaissance, la »représentation« est aussi un refuge devant le malheur constitutif de l'histoire. A cette éthique de négation de la vie, Nietzsche oppose son approbation de la vie et son activisme. Dans une note inédite, il affirme: »Vous ne devez pas avoir le respect de l'histoire, vous devez avoir le courage de la faire« (KSA, VII, 611). Il y a chez Burckhardt, un pathos de la continuité historique, chez Nietzsche un pathos de la rupture et de l'avenir. Comme il combattra bientôt les idoles métaphysiques, Nietzsche combat la puissance de l'histoire qui risque de surdéterminer l'homme d'aujourd'hui et de brider sa créativité.

Dans son écrit, Nietzsche ne cesse d'encourager ses contemporains à cesser d'être des tard-venus (*Spätlinge*) pour être des tôt-venus (*Erstlinge*), c'est-à-dire des novateurs, des pionniers. Il sait que l'histoire ne peut continuer que si elle se renouvelle. On entend dire souvent qu'il n'y a pas d'avenir sans passé. Nietzsche laisse entendre qu'il n'est pas de passé sans avenir. Un homme, un peuple ou une culture (pour reprendre les trois termes souvent mentionnés dans cet ordre par Nietzsche) trop tournés vers leur passé, vivant abusivement au milieu de leurs souvenirs, consentent déjà à la mort. Spengler reprendra l'idée: le souci de la conservation du passé (dans de grands musées, d'énormes bibliothèques etc.!) est un symptôme de décadence. Pour être utile, le passé doit servir à l'avenir. Toute histoire qui surdéterminerait le présent conduirait à la mort de l'histoire. Il faut lire le passé à partir de ce que l'on veut faire du présent. C'est pourquoi la valeur du passé, et donc de l'histoire, dépend de la valeur de celui qui se tourne vers eux: »*Ce n'est que par la plus grande force du présent que doit être interprété le passé: ce n'est que par la plus forte tension de vos facultés les plus nobles que vous devinerez ce qui, dans le passé, est digne d'être connu et conservé, que vous devinerez ce qui est grand. L'égal par l'égal*«. (B. 1, p. 253; KSA 1, 293/4). La polémique de Nietzsche contre l'histoire positiviste s'inscrit dans le procès qu'il fait plus géné-

ralement à la science. Contrairement à ce que celle-ci affirme, elle est incapable de trouver la vérité, d'établir des faits. La phrase est bien connue: »Il n'y a pas de faits, il n'y a que des interprétations«. Cela vaut éminemment pour l'histoire, qui ne continuera que si elle laisse à la »force plastique de la vie« la possibilité de s'exprimer, c'est-à-dire »d'interpréter«. Sinon, elle devra se contenter de bégayer.

Or, il ne peut y avoir création que s'il y a rupture avec le passé, si le passé est utilisé à partir d'un projet, d'une »interprétation« qui ne soient pas déterminés par lui. Tout créateur ne peut être qu'un »combattant contre son temps«. C'est ce moment créateur (ce *kairos*)⁵ que Nietzsche désigne par des métaphores qui désignent à la fois l'oubli nécessaire à son mystérieux surgissement, l'utopie et l'uchronie qu'il suppose, mais en même temps la concentration, la mise en perspective et donc la limitation qu'il requiert: »Tout ce qui vit a besoin de s'entourer d'une atmosphère, d'une auréole mystérieuse. Lui enlève-t-on cette enveloppe, condamne-t-on une religion, un art, un génie à graviter comme un astre sans atmosphère, on ne doit pas s'étonner de voir cet organisme sécher, se durcir, se stériliser à bref délai. C'est la loi qui régit toutes les grandes choses, lesquelles, comme dit Hans Sachs dans *Les Maîtres chanteurs*, »ne réussissent pas sans un peu d'illusion«. Mais tout peuple, tout homme aussi, qui veut arriver à *maturité* a besoin d'une de ces illusions protectrices, d'un nuage qui l'abrite et l'enveloppe. Aujourd'hui cependant, on a horreur de la maturité, parce que l'on fait plus de cas de l'histoire que de la vie. Bien plus, on se glorifie de ce que »la science commence à régner sur la vie«. Il est possible que l'on finisse par en arriver là, mais il est certain qu'une vie ainsi régentée ne vaut pas grand-chose, parce qu'elle est beaucoup moins »vie« et porte en germe moins de vie à venir que la vie de jadis, régie non par le savoir, mais par l'instinct et de puissantes illusions« (B. 1, 256/7; KSA 1, 298/9). La maturité dont il est question ici n'est pas la maturité tant soit peu résignée et contemplative de Burckhardt; elle est celle qui doit permettre à un individu, un peuple, une culture de ressaisir le chaos des données se présentant à lui, historiques ou contemporaines, dans un »horizon limité« impliquant sélection (c'est-à-dire oubli) et conférant à son action une »unité de style artiste« qui assurera sa trace propre dans l'histoire.

Comme l'indique le titre de son écrit, Nietzsche ne nie pas l'utilité de l'histoire: *historia magistra vitae*. Mais elle ne peut remplir cette fonction que si elle est elle-même au service de la vie, si elle se soumet à la »leçon de santé de la vie«: *vita magistra historiae* (KSA 1, 331). Or pour que la vie vive, elle a besoin de se projeter en avant, elle a besoin de se croire originale et éternelle, d'adhérer à une illusion. Le petit écrit de 1793 sur *Vérité et mensonge en un sens extra-moral* avait montré que pour Nietzsche la vérité n'est qu'une métaphore, qu'une erreur ou une illusion utile: un mensonge vital (*Lebenslüge*). Le mot traduit dans le passage qui vient d'être cité par illusion est le mot allemand *Wahn*: folie, (fausse) croyance. Nietzsche le reprend de Wagner (la citation des *Maîtres chanteurs* tend à le prouver) qui l'emploie dans *Sur l'État et la religion* (1864) pour montrer que chaque peuple a besoin d'une croyance collective. D'un mythe donc, si l'on veut, quoique le terme soit curieusement absent de la seconde *Intempestive*. C'est que déjà ici, alors même que Nietzsche n'a pas encore pris tout à fait ses distances avec le »programme de Bayreuth«, un tournant s'amorce: la dimension individuelle l'emporte sur la dimension collective. La valeur d'un peuple et d'une culture est mesurée, nous l'avons vu, à l'aune de sa capacité à produire des personnalités d'exception. Mais qu'il s'agisse de l'individu, du peuple ou de la culture, tous

5 Il y aurait évidemment une comparaison à faire avec la rupture du continuum historique souhaité par W. Benjamin. Mais, même si l'histoire se traduit chez lui par la montée du nihilisme, Nietzsche ne raisonne pas au sein de la conception »terroriste« de l'histoire qui est celle de Benjamin pour qui seule l'irruption du temps messianique dans l'histoire peut rédimmer celle-ci. Arrêtons-là: cette comparaison nous mènerait trop loin.

ont besoin de croire qu'ils agissent pour l'éternité. Contre son temps frappé d'obésité historique (les signes en éclatent notamment dans le bariolage surchargé de l'architecture historiciste), Nietzsche en appelle donc au non-historique et au supra-historique: »Par le mot »non historique«, je désigne l'art et la force de pouvoir oublier et de s'enfermer dans un horizon limité. J'appelle »supra-historique« les puissances qui détournent le regard du devenir, vers ce qui donne à l'existence le caractère de l'éternel et de l'identique« (B. 1, 280, KSA 1, 330).

A cet égard, l'histoire elle-même, nous l'avons vu, peut être utile. Contre les excès de l'histoire traditionaliste, l'histoire critique peut favoriser la rupture nécessaire au non-historique, l'histoire monumentale, mémorielle, fournir les modèles d'éternité (qu'il s'agira moins d'imiter que de recréer à sa façon, selon une distinction faite déjà par Kant, la *mimesis* devant être *poiesis*). Mais Nietzsche envisage plus largement et plus fondamentalement cette autolimitation. Il ne s'insurge pas seulement contre la boulimie scientifique et historiciste de son époque. Il combat la prétention de la science (et donc de l'histoire scientifique) à atteindre la vérité et à être une maîtresse de vie, c'est-à-dire à fournir les critères d'une philosophie pratique. Et il attend de la science historique qu'elle se démystifie elle-même, c'est-à-dire qu'elle se comprenne elle-même comme interprétation: »L'origine de la culture historique doit être elle-même de nouveau reconnue historiquement; l'histoire doit résoudre le problème de l'histoire, le savoir retourner son aiguillon contre lui-même« (KSA 1, 306). La culture historique triomphante doit dialectiquement mettre au jour sa propre origine historique et donc sa propre relativité. Ces lignes font écho au chapitre 18 de *La Naissance de la tragédie* où est également proclamé ce nécessaire auto dépassement. S'annonce ici la méthode généalogique que Nietzsche pratiquera dès sa seconde période (à partir de *Humain trop humain*). L'histoire, »le sens historique« seront réhabilités, mais »l'histoire« alors pratiquée par Nietzsche, bien loin de toute histoire scientifique, servira d'abord à la déconstruction des idoles métaphysiques et morales. Dans la seconde *Intempestive*, Nietzsche semblait encore vouloir arracher l'homme au devenir historique, qu'il soit orienté vers une fin ou livré à la relativité la plus absolue, pour lui insuffler le courage d'être soi-même et de donner un sens à sa vie (et par là même au devenir en soi absurde) en s'inspirant de l'exemple des génies passés. A l'instar de Burckhardt et des grands classiques, Nietzsche restait fidèle à l'idée d'un esprit supra-historique, d'une humanité une, saisie dans le dialogue éternel de ses sublimes représentants. La généalogie en tant que méthode relève de la conviction que tout est historique, fluctuant, en éternel devenir et en »éternel retour«. Elle veut être l'histoire des différentes »interprétations« qui constituent l'histoire humaine, sans qu'il soit possible de détecter la cohérence essentielle de ces diverses cohérences⁶. Le questionnement fondamental de la philosophie nietzschéenne, qui ne fait que se dessiner dans les premiers écrits, apparaît alors dans son acuité extrême. Comment échapper au nihilisme, alors que tout sens ultime s'est perdu? La philosophie tardive de Nietzsche, avec ses grandes figures métaphoriques, le Surhomme, l'Éternel retour, la Transmutation de toutes les valeurs, n'est qu'un effort désespéré pour échapper à ce désespoir.

6 Pour comprendre comment l'idée d'interprétation en tant que mode de fonctionnement historique appelle celle de généalogie, il faut avoir à l'esprit ce passage de Michel Foucault: »Mais si interpréter, c'est s'emparer, par violence ou subreption, d'un système de règles qui n'a pas en soi de signification essentielle, et lui imposer une direction, le ployer à une volonté nouvelle, le faire entrer dans un autre jeu et le soumettre à des règles secondes, alors le devenir de l'humanité est une série d'interprétations. Et la généalogie doit en être l'histoire: histoire des morales, des idéaux, des concepts métaphysiques, histoire du concept liberté ou de la vie ascétique, comme émergences d'interprétations différentes. Il s'agit de les faire apparaître comme des événements au théâtre des procédures«, Michel FOUCAULT, Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in: Lectures de Nietzsche, choix de textes établi par J.-F. BALAUDÉ et P. WOTLING, Paris 2000 (Livre de poche références, 577) p. 115.

Le cadre étroit imparti à cet article nous interdit d'explorer davantage ce nouveau champ. La question posée lors de cet atelier était plus pratique. Dans quelle mesure les historiens actuels peuvent-ils encore lire avec profit la seconde *Intempestive*? Ce qui précède a montré à quel point les réflexions de Nietzsche sur l'histoire s'inséraient dans son questionnement philosophique. Les historiens ne peuvent donc guère en attendre des indications sur la façon de pratiquer leur discipline. Encore une fois: fondamentalement, Nietzsche n'était pas opposé à l'histoire mais seulement à sa prétention de s'ériger en maîtresse absolue de la vie. C'est pourquoi il en souligne plus le désavantage que l'avantage (ce que n'a sans doute pas apprécié Burckhardt). C'est l'art qui, aux yeux de Nietzsche, est le stimulant de la vie (alors que pour Schopenhauer il en est le calmant!), car il en est l'expression mimétique. La science l'enserme au contraire dans ses échafaudages abstraits. Seule une science ou une histoire pratiquée comme un art (c'est-à-dire consciente qu'elle n'est qu'une interprétation) serait sans réserve utile à la vie. On a vu à quel point les catégories esthétiques jouent un grand rôle dans le jugement que Nietzsche porte sur l'histoire. Bien entendu, l'usage que l'on entend en faire commande la façon dont il faut la pratiquer. Nietzsche engage les historiens à réfléchir sur cette question et sur les dimensions que revêt toute historiographie: traditionaliste, critique et monumentale (ce qui selon Heidegger correspond aux trois dimensions temporelles, passé, présent et futur). En mettant l'accent sur les ruptures, il ouvre la voie à une historiographie moderne – voire postmoderne – libérée des déterminismes de tous ordres, philosophiques ou causalistes⁷. Nous ne sommes pas aujourd'hui sortis de l'engouement historique: témoin la vogue des ouvrages de vulgarisation historique, la présence de l'histoire dans les jeux de l'«industrie culturelle» telle que l'ont définie Adorno/Horkheimer etc. Est-ce un symptôme de maladie? »L'accélération de l'histoire« nourrit certainement ce besoin du souvenir et de la mémoire. Mais Nietzsche nous rappelle qu'en tant qu'homme, peuple ou culture, nous devons surtout chercher à être nous-mêmes dignes de mémoire.

7 C'est celle qui précisément a inspiré Foucault appelé »l'historien achevé« par Paul VEYNE, Comment on écrit l'histoire suivi de Foucault révolutionne l'histoire, Paris 1979 (Points Histoire, H 40) p. 203.