

## NIETZSCHE OU LA RELÈVE DE LA MÉTAPHYSIQUE : LANGAGE ET TRADUCTION PHILOSOPHIQUE

D'après Jacques Le Rider, on peut distinguer trois moments de la réception de l'œuvre de Nietzsche en France<sup>1</sup> : une première étape, de 1890 au début des années 1930, détermine sa pensée comme essentiellement littéraire ; puis, dès la fin des années 1930, de nouveaux interprètes le reconnaissent comme un philosophe irrationaliste et subversif ; enfin, à partir des années 1960 ou 1970, Nietzsche commence à être reconnu comme un philosophe à part entière avec sa logique propre, notamment la méthode généalogique.

À ces étapes de la réception de Nietzsche en France répondent, de façon parfois décalée, différents partis pris de traduction. Un premier courant tente de restituer, voire d'accentuer, la dimension littéraire de ses écrits (Henri Albert, Alexandre Vialatte, Maurice Betz...). Ces traductions expriment l'esprit de la pensée de Nietzsche dans un langage simple et élégant, quitte à sacrifier parfois l'exacritude du texte original. Elles reposent sur l'idée d'après laquelle Nietzsche est le plus français de tous les auteurs allemands. Il est d'ailleurs exact qu'il regrettait de ne pas maîtriser suffisamment le français pour pouvoir se dispenser d'écrire ses ouvrages en allemand, une langue dont il condamne le manque de culture du style et de raffinement.

Un second courant préfère sacrifier la beauté du texte à l'exacritude des concepts : il s'agit en priorité de remettre le texte dans sa dimension philosophique et la précision de ses concepts, quitte à limiter les effets rythmiques et esthétiques d'une manière générale. L'essentiel des traductions des œuvres philosophiques

1. Voir Jacques Le Rider, *Nietzsche en France, de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle au temps présent*, Paris, PUF, « Perspectives germaniques », 1999.

complètes dans la collection « NRF » répond à cette exigence rigoureuse, mais présente une version un peu plus froide de la pensée de Nietzsche. Le talent littéraire de Nietzsche s'estompe pour offrir l'image d'une pensée plus soucieuse de précision dans les concepts que d'élégance dans le style.

La traduction d'*Ainsi parlait Zarathoustra* par Maurice de Gandillac possède un statut à part dans la collection « NRF ». Elle offre une interprétation très singulière et fort discutable, puisqu'elle récusé à la fois le parti pris de la traduction littéraire et celui de la traduction philosophique, pour offrir l'image d'un discours religieux emphatique, affecté, excessivement hiératique et systématiquement reconstruit par le traducteur. À la différence des traductions précédemment évoquées qui préfèrent tantôt la philosophie à la littérature, tantôt le style littéraire au sens philosophique des textes, celle-ci trahit à la fois l'esprit et la lettre d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Non seulement ce parti pris mène à un style littéraire qui frôle le mauvais goût et sait aussi y atteindre, mais à ce travestissement dans la forme correspond une corruption du sens philosophique des textes.

En dehors de cette erreur exceptionnelle, les deux partis pris (accent philosophique ou littéraire) subsistent aujourd'hui, puisque les premières traductions ont été rééditées, revues et corrigées par Jean Lacoste et Jacques Le Rider dans la collection « Bouquins ». Ce beau travail, publié chez Robert Laffont, est accompagné d'une centaine de pages d'index qui constitue un outil de choix, y compris pour les spécialistes de Nietzsche. Enfin, la traduction des œuvres de Nietzsche est toujours d'actualité, puisque des traducteurs tels Éric Blondel et Patrick Wotling ont réalisé de nouvelles versions des œuvres les mieux diffusées, chez Garnier-Flammarion, avec à chaque fois un appareil de notes impressionnant, précieux et rigoureux.

La traduction des œuvres de Nietzsche est donc le reflet de la mixité de son appartenance à des disciplines universitaires clivées, distinguant les études philosophiques des études littéraires. Par ailleurs, le problème de la langue est une thématique fondamentale dans la philosophie de Nietzsche, notamment au sujet de sa réflexion sur la métaphysique. Il convient dès lors de s'interroger sur les relations existant entre les types de traduction et leur capacité à refléter la tentative de dépassement de la métaphysique entreprise par Nietzsche. Philosophier autrement suppose un renouvellement complet du langage. Chez Nietzsche, une telle remise en question ne passe pas par l'invention de néologismes, mais par une écriture différente,

dans la lignée des créations littéraires. Changer la pensée, c'est d'abord modifier qualitativement le style et les procédés du discours philosophique. L'importance conférée par Nietzsche au langage dans sa quête d'une philosophie effectuant la relève du discours métaphysique en fait l'un des enjeux majeurs de la réflexion sur la traduction philosophique.

### 1. Langage et métaphysique

Tout langage renvoie à une métaphysique implicite. La grammaire est à l'origine des idées métaphysiques : Dieu, l'âme, la liberté, la causalité, la substance, l'Être, etc. Et nos concepts – de simples noms, en vérité – nous font croire que nous saisissons grâce à eux des choses identiques. Il existe ainsi une illusion inhérente à tout langage. Elle consiste notamment à induire de l'identité des signifiants celle des objets qu'ils symbolisent. En ce sens, l'acte de traduire un énoncé d'une langue dans une autre ne change en rien la teneur métaphysique du langage. Traduction et texte original sont ici renvoyés dos à dos.

Pourtant, d'après Nietzsche, les langues sont le reflet de la culture et de l'histoire d'une nation et de ses penseurs. L'esprit d'une civilisation se reflète dans sa langue. De ce point de vue, les langues sont inégales dans leur pouvoir de communiquer certains états d'esprit et certaines manières de penser. Par opposition aux langues latines, l'allemand fait ainsi l'objet d'une discrimination négative de sa part. Les Allemands sont décrits comme un peuple barbare, grossier et dépourvu de tout sens du style. Rappelons que l'origine du mot « barbare » vient du chant II de l'*Illiade*, dans lequel Homère décrit le peuple des Cariens comme *barbarophônôn*, comme barbarophone, c'est-à-dire parlant par borborygmes et non selon une articulation claire et distincte des voyelles et des consonnes<sup>1</sup>. Les barbares balbutient sans parvenir à exprimer une pensée limpide.

Or Nietzsche analyse précisément la métaphysique comme une prédilection pour l'obscurité, c'est-à-dire une apparence de profondeur qui n'est, en fait, même pas plate. Ce vain tempérament possède sa langue et son style de prédilection – à savoir, la langue allemande et le style romantique, nécessairement liés d'après

1. Voir Jean-François Mattéi, *La barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, Paris, PUF, « Intervention philosophique », 1999, chap. I, p. 36.

Nietzsche<sup>1</sup>. À l'Allemagne dont le destin est le romantisme, Nietzsche oppose le modèle classique français du XVII<sup>e</sup> siècle et d'une partie du XVIII<sup>e</sup> siècle, bien qu'il affirme par ailleurs que les auteurs français du XIX<sup>e</sup> siècle sont victimes de l'influence du modèle allemand.

Le § 87 du *Voyageur et son ombre* affirme que « mieux écrire signifie en même temps penser mieux » et qu'il importe d'« être traduisible dans la langue des voisins » afin de ne pas se replier sur les particularismes nationaux et de « préparer enfin cet état de choses encore lointain où les bons Européens s'attelleront à leur tâche grandiose : la direction et la surveillance de la civilisation universelle ». Le paradigme de cette civilisation de l'avenir est d'abord l'hellénité, puis surtout la latinité. Nietzsche veut bâtir l'Europe en prenant modèle sur le Sud, car il critique cette Allemagne « où l'on considère que c'est un privilège national de mal écrire »<sup>2</sup>.

Ce mal-écrire est caractérisé essentiellement par trois pratiques : le recours systématique à des néologismes, qui est une tentative permanente de la langue allemande ; la lourdeur de la syntaxe et du rythme, qui obscurcit le sens tout en feignant de rendre la phrase profonde ; enfin, l'absence d'école classique du goût et du style dans la langue.

1. 1. Au sujet de la composition de mots nouveaux et de l'emploi de préciosités sémantiques, le § 127 du *Voyageur et son ombre* condamne « [...] les novateurs du langage. – Introduire des néologismes ou des archaïsmes dans le langage, préférer le rare et l'étrange, viser à la richesse des expressions plutôt qu'à la restriction, c'est toujours le signe d'un goût qui n'a pas encore atteint sa maturité ou qui est déjà corrompu ». Nietzsche loue encore « une noble pauvreté, mais dans les limites de ce modeste bien [...] ». À propos des auteurs grecs, il déclare qu'« on a vite fini d'énumérer leurs archaïsmes et leurs étrangetés, mais l'admiration est sans borne si l'on a de bons yeux pour voir la façon légère et douce dont ils approchent ce qu'il y a de quotidien et de très usé en apparence, dans les mots et les tours de phrase »<sup>3</sup>.

On comparera utilement cette déclaration en faveur de l'économie des moyens rhétoriques et sémantiques avec la préciosité de la

1. Voir *Ecce Homo*, trad. Jean-Claude Hémerly, Paris, Gallimard, « NRF », 1974, « *Le cas Wagner* », § 3, p. 330.

2. *Humain, trop humain II. Le voyageur et son ombre*, trad. A.-M. Desrousseaux et Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, § 87, p. 868.

3. *Ibid.*, § 127, p. 881.

traduction d'*Ainsi parlait Zarathoustra* par Maurice de Gandillac. Le recours systématique aux archaïsmes et aux euphuïsmes trahit constamment la volonté explicite de l'auteur et la lettre de son texte, par exemple, dans *Vom Lesen und Schreiben [Lire et écrire]* : « Nicht durch Zorn sondern durch Lachen tötet man » est traduit par : « Ce n'est pas par ire, c'est par rire que l'on tue. » Or *Zorn* étant le mot courant désignant la colère, pourquoi en faire un vocable rare ? Maurice Betz propose une traduction fort équilibrée : « Ce n'est pas par la colère, c'est par le rire que l'on tue. » Par excès inverse, Geneviève Bianquis traduit d'une façon à la fois trop plate et sans restituer *durch* (choix doublement disqualifiant) : « Ce n'est pas la colère, c'est le rire qui tue » ; puis elle commet une préciosité en traduisant « Auf, lasst uns den Geist der Schwere töten ! » par : « Allons, sus à l'esprit de Pesanteur ! », tandis que Betz propose, tout simplement : « Allons, tuons l'esprit de lourdeur ! » Maurice de Gandillac traduit, quant à lui, « Auf » par « Courage ! », ce qui est trop précis par rapport au sens du texte. Dans *Nietzsche, le rire et le tragique*<sup>1</sup>, Alexis Philonenko propose « Debout ! », ce qui est plus fidèle. Ces variations de style changent profondément le sens du texte, lorsqu'elles deviennent une procédure systématique de traduction ; bien qu'aucun contresens grave sur la lettre ne soit commis, un contresens complet sur l'esprit s'installe progressivement dans la conscience du lecteur français.

C'est pourquoi *Ainsi parlait Zarathoustra* possède la réputation d'un texte boursoufflé, baroque, précieux et d'un hiératisme obsédant et prétentieux, alors que le texte allemand s'exerce à employer des mots simples. Ces défauts répétés de traduction offrent du *Zarathoustra* l'image d'une parodie grossière de la Bible qui en accentue démesurément les clauses de style, alors que Nietzsche souhaite initier ses lecteurs à un sens plus terrestre et moins mystique du sacré. Comme l'affirme justement Alexis Philonenko : « *Also sprach Zarathustra* est le seul texte, de l'œuvre nietzschéenne, qui soit absolument pur de tout terme philosophique ou savant. Ce qui, en somme, revient à soutenir qu'un philosophe peut se définir par son *style* et non par sa terminologie. »<sup>2</sup> Cette remarque fait écho à la méfiance manifestée par Nietzsche envers le pouvoir métaphysique du langage : créer des mots nouveaux ou employer une terminologie de spécialiste, c'est accorder du crédit à la thèse métaphysique d'un pouvoir descriptif du langage, c'est croire à son aptitude à désigner des « choses en soi » inaccessibles au commun des mortels.

1. *Nietzsche, le rire et le tragique*, Paris, Librairie générale française, 1995.

2. *Ibid.*, VIII, 10, p. 133.

La prédilection pour la réduction d'une pensée complexe à quelques concepts fondamentaux apparaît manifeste dans la lecture heideggerienne de Nietzsche. Lui-même avait anticipé ce type d'interprétation. Il affirmait déjà, dans *Le Crépuscule des idoles*, que « l'Allemand n'a pas de *doigté* pour les *nuances\** »<sup>1</sup> et dénonçait « la raide balourdise du geste intellectuel, la main *lourde* au toucher »<sup>2</sup> comme caractéristiques de l'esprit allemand. D'où une passion exacerbée, chez bien des philosophes allemands, celle de la création de mots nouveaux ou plus simplement de constructions sémantiques originales. Elles risquent alors de se substituer à la clarté des explications nécessaires. Ces créations supposent d'une façon mystique que les signifiants signifient quelque chose par eux-mêmes. De plus, ce fétichisme conceptuel accorde une confiance excessive à l'universel pur de toute expérience – et, donc, de tout rapport à une quelconque objectivité ou même subjectivité. D'après le § 11 du *Voyageur et son ombre*, « le mot et l'idée sont la cause la plus visible qui nous fait croire à cette isolation de groupes d'actions : nous ne nous en servons pas seulement pour *désigner* les choses, nous croyons originairement que par eux nous en saisissons *la vérité*. Les mots et les idées nous induisent maintenant encore à nous représenter constamment les choses comme plus simples qu'elles ne sont, séparées les unes des autres, indivisibles, ayant chacune une existence en soi et pour soi. Il y a, cachée dans le *langage*, une mythologie philosophique [*Es liegt eine philosophische Mythologie in der Sprache versteckt*] qui, à chaque instant, reparait, quelques précautions qu'on prenne. La croyance au libre arbitre, c'est-à-dire la croyance aux faits *identiques* et aux faits *isolés*, possède dans le langage un apôtre et un avocat perpétuel »<sup>3</sup>. Le fait que Martin Heidegger ait interprété la volonté de puissance comme une essence et l'Éternel Retour comme une modalité d'existence du monde, alors qu'elles ne sont que des interprétations, reflète sa dépendance envers ce type de préjugé. Rechercher prioritairement dans la philo-

1. L'astérisque signale l'utilisation du français par Nietzsche dans le texte original. Cette remarque sera valable pour toutes les citations auxquelles nous aurons recours par la suite. « *Der Deutsche hat keine Finger für nuances\*...* », *Götzen-Dämmerung*, Kritische Studienausgabe, Berlin-New York, DTV-de Gruyter, 1988, « *Was den Deutschen abgeht* », § 7, p. 110.

2. *Le Crépuscule des idoles*, trad. Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, « Ce qui manque aux Allemands », § 7, p. 990.

3. *Humain, trop humain II. Le voyageur et son ombre*, trad. A.-M. Desrousseaux et Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, § 11, p. 834.

sophie d'un auteur tel que Nietzsche les concepts *fondamentaux* qui la caractérisent est l'expression d'un préjugé de métaphysicien<sup>1</sup>. En effet, la notion même de *Grundbegriff* n'est elle-même qu'un préjugé du double point de vue du perspectivisme et de la philosophie du *Versuch*... Cette grille de lecture métaphysique s'apparente donc à une sorte de lit de Procuste.

1.2. L'esprit allemand est synonyme de laideur et d'obscurité selon Nietzsche : d'après le § 193 d'*Aurore*, l'allemand considère « l'ennui comme moral », c'est pourquoi « l'Allemand a devant l'*esprit*\* français la peur que celui-ci ne crève les yeux à la morale »<sup>2</sup>, ce qui est effectivement advenu avec les moralistes français du Grand Siècle. L'art de l'incise, de la maxime, du trait, de la sentence et donc de l'aphorisme offre un champ d'expérimentation pour des réflexions beaucoup plus subversives que celles autorisées par une pensée construite d'une manière systématique.

Ainsi la phrase hégélienne est-elle, à l'image de son système, un enveloppement guetté par la tentation d'amasser la totalité des déterminations d'une idée dans une seule phrase : celle-ci a produit un style particulièrement défectueux, selon Nietzsche. « Le propre du mauvais style, c'est d'envelopper un noyau <ein Kern umwickelt>, de l'envelopper encore et toujours, jusqu'à ce qu'il transperce à peine, hasardant un regard honteux et curieux comme "le regard d'une femme à travers son voile" [...] mais présenté dans ce fouillis, c'est la science abstruse elle-même <abstruse Wissenschaft selber> et le plus complet ennui moral ! Les Allemands trouvèrent là une forme d'*esprit*\* qui leur était permise. »<sup>3</sup> Nietzsche ajoute que Schopenhauer tonna sa vie durant contre ce spectacle, sans toutefois pouvoir l'expliquer. Lui-même déclara, dans *Nietzsche contre Wagner* (« Où Wagner est à sa place »), qu'il préférerait à présent lire Schopenhauer dans la traduction française de Burdeau. Ce même Schopenhauer est associé dans *Par-delà le bien et le mal* à l'esprit français, au point de déclarer qu'il est « dès maintenant plus chez lui dans cette France de l'esprit »<sup>4</sup>. On sait que les traductions françaises des longues phrases des philosophes allemands peuvent

1. Voir au contraire l'interprétation que nous proposons de Nietzsche comme un philosophe de la singularité, dans *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Paris, PUF, coll. « Thémis/Philosophie », 1999.

2. *Aurore*, trad. Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, § 193, p. 1082.

3. *Ibid.*, p. 1083.

4. *Par-delà le bien et le mal*, trad. Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, § 254, p. 701.

prendre le parti de les diviser en des organisations syntaxiques plus légères et moins complexes, donc en apparence moins obscures, ce qui plaisait à Nietzsche.

Dans le § 254 de *Par-delà le bien et le mal*, Nietzsche admire trois caractéristiques de l'esprit français : « D'abord la faculté de se passionner pour l'art, de se dévouer totalement à la "forme" », ensuite « leur vieille et très riche culture de *moralistes*, qui fait que l'on trouve en moyenne, même chez de petits *romanciers*\* de gazettes et chez n'importe quel *boulevardier de Paris*\*, une sensibilité et une curiosité psychologiques dont on n'a, par exemple en Allemagne, aucune idée », enfin « une synthèse assez réussie du Nord et du Midi, qui [...] les préserve de l'effroyable monotonie de la grisaille nordique, des concepts-fantômes et anémiques <*Begriffs-Gespenserei und Blutarmuth*> des pays sans soleil – notre maladie *allemande* du goût »<sup>1</sup>. *Par-delà le bien et le mal* lie explicitement la pratique métaphysique avec ces défauts que seul l'exercice de la langue et de la culture française permet de combattre, notamment par cette culture vénérable de la forme pour la forme, donc du plaisir et de la considération accordée à l'apparence qui égale bientôt l'être, et par l'investigation psychologique qui absorbe tout le sérieux consacré en Allemagne à la métaphysique.

1.3. Troisième aspect : la langue allemande manque d'une culture classique du goût. D'après *Le voyageur et son ombre*, « il ne viendrait par exemple à l'idée de personne de parler de "classiques allemands" », exception faite de Goethe que Nietzsche distingue « au-dessus des "littératures nationales" »<sup>2</sup>. À ce sujet, Nietzsche dénonce, dans *Le cas Wagner* (§ 10), un faux-monnayeur en la personne de Schopenhauer qui n'aurait « pas agi "plus honnêtement" que ses contemporains plus célèbres », Schelling et Hegel. À propos de ce dernier, il affirme : « Hegel est un goût... [...] un goût que Wagner entendit ! [...] il se forgea un style "signifiant l'infini" – il devint l'héritier de Hegel... La musique comme "Idée" ». À ce goût romantique pour l'infini, où « la clarté est une objection », il oppose son propre alcyonisme, sa « grande logique » et sa « lumière méridionale »<sup>3</sup>...

Or la clarté dans le style et la pensée n'est pas le résultat du naturel. Il s'agit d'un contresens allemand sur le classicisme que

1. *Ibid.*, p. 701-702.

2. *Humain, trop humain II. Le voyageur et son ombre*, trad. A.-M. Desrousseaux et Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, § 125, p. 235.

3. *Le cas Wagner*, trad. Jean-Claude Hémerly, Paris, Gallimard, « NRF », 1974, § 10, p. 41-42.



Nietzsche combat<sup>1</sup>. Cette clarté reflète au contraire l'art du style le plus consommé et donc de la culture la plus haute et la plus artificielle. Le § 94 du *Voyageur et son ombre* réfléchit sur la situation des littératures allemande et française. « Le malheur des littératures allemande et française des cent dernières années vient de ce que les Allemands sont sortis trop tôt de l'école des Français – tandis que plus tard les Français sont allés trop tôt à l'école des Allemands. »<sup>2</sup> Que signifient donc ces notions d'écoles française et d'école allemande du style ?

Nietzsche souhaite que les Allemands se mettent à l'école des Français. Selon le § 254 de *Par-delà le bien et le mal*, « la France est le siège de la civilisation européenne la plus spirituelle et la plus raffinée – et la haute école du goût »<sup>3</sup>. On sait que l'origine de son style incisif et aphoristique provient de la lecture des moralistes français du XVII<sup>e</sup> siècle, dont Pascal et La Rochefoucauld furent des génies exemplaires ; il admirait aussi Chamfort pour le XVIII<sup>e</sup> siècle et même Montaigne, leur précurseur à chacun au XVI<sup>e</sup> siècle. La prose française est distinguée par Nietzsche comme la plus belle et la plus artificielle de toutes. Elle seule est autorisée à prendre la relève du style classique latin, *nec plus ultra* de la concision et de ce critère du goût classique invoqué dans *Le Crépuscule des idoles* à propos d'*Ainsi parlait Zarathoustra* : « Ce *minimum* de signes, en étendue et en nombre, atteignant à ce point à un *maximum* dans l'énergie des signes – tout cela est romain, et si l'on veut m'en croire, *aristocratique par excellence*. Tout le reste de la poésie paraît en comparaison vulgaire – simple sentimentalité bavarde... »<sup>4</sup> Nietzsche invoque à ce sujet les noms d'Horace et de Salluste : « Concis, strict, toute la substance possible concentrée sur le fond, avec une rage froide contre les “beaux mots” et les “beaux sentiments”... » Il ajoute que, « jusqu'au cœur de [son] *Zarathoustra*, on reconnaîtra [...] l'ambition très consciente d'atteindre au style “romain”, à l'“*aere perennius*” du style. »<sup>5</sup>

1. Voir *Fragments posthumes, automne 1887 - mars 1888*, trad. Pierre Klosowski, Paris, Gallimard, « NRF », 1976, fgt. 11 (312), p. 314 (voir aussi le § 221 d'*Humain, trop humain I*).

2. *Humain, trop humain II. Le voyageur et son ombre*, trad. A.-M. Desrousseaux et Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, § 94, p. 870.

3. *Par-delà le bien et le mal*, trad. Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, § 254, p. 701.

4. *Le Crépuscule des idoles*, trad. Jean-Claude Hémerly, Paris, Gallimard, « NRF », 1974, « Ce que je dois aux Anciens », § 1, p. 146-147.

5. *Ibid.*

À cette clarté dans l'expression latine, Nietzsche oppose l'improvisation de la prose allemande et même le style de Platon, « un des *premiers décadents* du style »<sup>1</sup> qu'il qualifie, dans *Le Crépuscule des idoles*, d'escroc supérieur<sup>2</sup> ou d'idéaliste, ce qui revient à associer ces qualificatifs avec l'esprit de la métaphysique, c'est-à-dire la mise en scène de la fausse profondeur des « arrière-mondes » par les circonlocutions d'une prose inachevée et donc d'une pensée inadéquate à son objet. Dans le § 95 du *Voyageur et son ombre*, il affirme qu'« aucun des peuples civilisés actuels n'a une aussi mauvaise prose que le peuple allemand [...] Si l'on cherche une raison à cela on finit par faire la découverte étrange que l'Allemand ne connaît que la prose improvisée et qu'il ne se doute pas qu'il en existe une autre. [...] travailler à une page de prose comme à une statue ? — Il a l'impression d'entendre raconter quelque chose qui se passe dans un pays fabuleux »<sup>3</sup>. Dès le § 203 d'*Humain, trop humain I*, Nietzsche affirmait que « donner la préférence à la composition allemande, c'est barbarie, car nous n'avons pas de style allemand modèle »<sup>4</sup>. Or, d'après le § 131 du *Voyageur et son ombre* : « Corriger le style, c'est corriger la pensée et rien de plus [*Den Stil verbessern – das heisst den Gedanken verbessern, und gar Nichts weiter !*] ! Celui qui n'en convient pas du premier coup ne pourra jamais en être persuadé. »<sup>5</sup>

C'est pourquoi le § 214 du *Voyageur et son ombre* exalte le style des Français : « Quand on lit Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle [...], Vauvenargues, Chamfort, on est plus près de l'Antiquité qu'avec n'importe quel groupe de six auteurs d'un autre peuple. [...] Leurs livres [...] contiennent plus d'idées véritables <*wirkliche Gedanken*> que tous les ouvrages de philosophie allemande ensemble. »<sup>6</sup> Même Goethe et Schopenhauer lui semblent victimes de la lourdeur creuse de la langue et de la philosophie allemande : « Goethe, en tant que penseur, a plus volontiers étreint les

1. *Ibid.*, § 2, p. 147.

2. *Ibid.*

3. *Humain, trop humain II. Le voyageur et son ombre*, trad. A.-M. Desrousseaux et Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, § 95, p. 870.

4. *Humain, trop humain I*, trad. A.-M. Desrousseaux et Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, « De l'âme des artistes et des écrivains », § 203, p. 546.

5. *Humain, trop humain II. Le voyageur et son ombre*, trad. A.-M. Desrousseaux et Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, § 131, p. 882.

6. *Ibid.*, § 214, p. 910.

nuages qu'on ne le souhaiterait, et ce n'est pas impunément que Schopenhauer s'est promené presque toujours parmi les symboles des choses plutôt que parmi les choses elles-mêmes. Au contraire, quelle clarté et quelle précision délicate <zierliche Bestimmtheit> chez ces Français ! »<sup>1</sup> La lourdeur de la prose allemande et l'obscurité de sa philosophie semblent donc, à l'image de son climat à forte nébulosité, une stratégie rhétorique visant à confondre profondeur et imprécision, concepts vides d'objets et intuitions de génie. On peut y déceler une origine linguistique et stylistique de la prospérité de la métaphysique allemande dans l'histoire de la philosophie et de sa prétention à s'imposer comme la maîtresse de toutes les autres formes de pensée, notamment littéraire.

Nietzsche dénonce à ce sujet un style et un langage de la supériorité qu'affectionnent particulièrement les étudiants allemands<sup>2</sup>, ainsi que le « style grandiloquent <grossartige Stil> » à propos duquel il affirme qu'« on apprend plus facilement à écrire avec grandiloquence <grossartig schreiben> qu'à écrire légèrement et simplement. Les raisons de cela se perdent dans le domaine moral »<sup>3</sup>. Or l'intégrité morale d'un auteur – c'est-à-dire sa probité, sa *Redlichkeit* – est, selon Nietzsche, le fondement même de sa capacité à saisir la « vérité » et à se déprendre de toutes les belles illusions. Faire preuve de courage devant le sens tragique de l'existence, affronter le nihilisme plutôt que se réfugier dans l'univers fictif des idéaux métaphysiques, tel est le sens philosophique qui s'impose à travers une culture du *style* classique. La clarté de la *forme classique* s'oppose ainsi, en philosophie, à l'obscurité de la rhétorique romantique comme la probité à la volonté de mensonge. Notons au passage qu'il en va exactement à l'inverse en art où Nietzsche conçoit la simplification des formes naturelles par le classicisme comme une volonté de *dissimuler* l'expression formelle littérale du sens tragique de l'existence dans laquelle il reproche au style romantique de se complaire d'une façon morbide et par trop explicite. Toutefois, appliqué au discours philosophique, le classicisme peut se révéler l'arme la plus tranchante qui soit, au service de la révélation du sens tragique de l'existence, tandis que le souci de la « *belle apparence* » l'escamote en art. Cette distinction des styles recoupe une discrimination située au cœur de la philosophie de Nietzsche, celle qui partage et oppose généalogie et métaphysique.

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, § 228.

3. *Ibid.*, § 148, p. 885.

La généalogie oppose le sens de l'analyse psychologique, fondé sur l'étude de cas singuliers et de types (généalogie du type chrétien ou du type païen, à travers leurs représentants suprêmes, Dionysos et Jésus), à la prétention de rendre compte du monde à l'aide d'une description purement conceptuelle. Le sens psychologique est caractéristique de l'esprit français, tandis que l'allemand possède une prédilection pour « une universalité brillante et sans consistance <glänzenden knochenlosen Allgemeinheiten>, ainsi que l'intention arrêtée de voir tout en beau (caractères, passions, époques, mœurs) – malheureusement ce “beau” répondait à un mauvais goût vague qui néanmoins se vantait d'être de provenance grecque »<sup>1</sup>. Nietzsche fustige alors dans la philosophie allemande « un idéalisme doux, bonasse <weicher, gutartiger>, [...] qui veut avoir des attitudes et des accents noblement travestis, quelque chose de prétentieux autant qu'inoffensif, animé d'une cordiale aversion contre la réalité “froide” ou “sèche”, contre l'anatomie, contre les passions complètes, [...] mais surtout contre la connaissance de la nature »<sup>2</sup>. À l'inverse, il rencontre, par exemple chez Stendhal, un psychologue dont l'enseignement révèle plus profondément la réalité du monde que ces abstractions métaphysiques<sup>3</sup>.

*Ecce Homo* réfléchit cette opposition entre psychologie et métaphysique. Le manque de sens des nuances est dû au recours systématique à des concepts et au mépris de tout travail sur la symbolique ou les analyses singulières. Or de telles recherches sont imposées par une quête du style. Le refus de cette quête a engendré tout l'idéalisme et donc le nihilisme. « Que, dans mes écrits, c'est un psychologue qui parle, un psychologue qui n'a pas son égal, c'est peut-être là la première conviction à laquelle arrive un bon lecteur. [...] par exemple cette croyance que les termes “altruiste” et “égoïste” sont des antithèses, alors que l'*ego* lui-même n'est qu'une “suprême duperie”, un “idéal”... »<sup>4</sup> Nietzsche poursuit cette analyse en montrant que la plupart des oppositions caractérisant la métaphysique procèdent de ce même manque de sens de la psychologie et des nuances. Observer dans les actes humains l'opposition du Bien et du Mal au lieu de la lutte pour la puissance à travers la maî-

1. *Aurore*, trad. Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, § 190, p. 1080.

2. *Ibid.*

3. Voir *Par-delà le bien et le mal*, § 39.

4. *Ecce Homo*, trad. Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 5, p. 1150.

trise de la définition de ces deux précédents termes consiste en une semblable grossièreté.

Être un fin psychologue, c'est renoncer aux oppositions universelles de valeurs (Bien et Mal, altruisme et égoïsme, plaisir et peine, justice et injustice, vrai et faux, etc.) tandis que ce qui caractérise la métaphysique est, comme l'affirme avec justesse Martin Heidegger dans *Nietzsche II* : « La vérité concernant l'étant dans sa totalité [...] »<sup>1</sup> Or les leçons de Heidegger sur Nietzsche proposent une interprétation qui fait violence à l'esprit comme à la lettre de ses œuvres philosophiques<sup>2</sup>. Il est bien clair que Nietzsche se définit lui-même, par opposition à tous les métaphysiciens, comme le premier philosophe qui ne prétende pas dire la vérité au sujet de l'étant dans son essence et dans sa totalité<sup>3</sup>. De plus, il nie le concept d'essence et celui d'être<sup>4</sup>. Il se contente, plus modestement, d'accorder une signification à titre d'hypothèse à différents phénomènes naturels et humains dont la logique n'apparaît nullement évidente et systématique.

*Ecce Homo* anticipe ce type d'incompréhension typiquement métaphysique dont Nietzsche devine déjà que son œuvre fera l'objet : « Malheur à moi, je suis une *nuance*\* ! [...] Les Allemands n'ont aucune idée à quel point ils sont vulgaires [...]. Ils veulent dire leur mot à propos de tout, ils considèrent eux-mêmes leur opinion comme décisive, je crains même fort qu'ils n'aient décidé de moi... [...] C'est en vain que j'ai cherché une marque de tact, de *délicatesse*\* à mon égard. Je l'ai trouvé chez des Juifs, jamais chez

1. *Nietzsche II*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, « NRF », 1971, I, « Le nihilisme européen », p. 33.

2. Voir notamment François Guery, *Heidegger rediscuté*, Paris, Descartes et Cie, 1995, « Nietzsche n'est pas métaphysicien », p. 149-156 ; Michel Haar, *La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, « L'adversaire le plus intime », p. 189-218, et Angèle Kremer-Marietti, « Le Nietzsche de Heidegger, sur la volonté de puissance », in *Revue internationale de philosophie*, n° 162, janvier 1989, p. 131-141.

3. Voir, par exemple, le § 374 du *Gai Savoir*.

4. « "Être" indémontrable, parce qu'il n'y a pas d'"être". Le concept "être" a été formé à partir du contraire de "néant". Les concepts naissent, en tant qu'images auditives, qui rassemblent une multiplicité d'images visuelles symboliques » (*Fragments posthumes, printemps-automne 1884*, trad. Jean Lau-nay, Paris, Gallimard, « NRF », 1982, fgt. 25 (185), p. 76) ; « Il faut nier l'être », *ibid.*, fgt. 25 (513), p. 166, et « l'essence d'une chose n'est elle aussi qu'une *opinion* sur la "chose". Ou plutôt : le "cela vaut" est le véritable "cela est", le seul "cela est" » (*Fragments posthumes, automne 1885 - automne 1887*, trad. Julien Hervier, Paris, Gallimard, « NRF », 1978, fgt. 2 (150), p. 142). Voir aussi Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, « Tel », 1993, « La subversion des catégories et des identités », p. 17-64.

des Allemands... »<sup>1</sup> Déjà, au § 3, il fustigeait les métaphysiciens allemands comme des « *faiseurs de voiles* <*Schleiermacher*> »<sup>2</sup>. Il affirmait que les Allemands n'avaient jamais eu de psychologues, tant ils ignoraient la notion de probité. Il est frappant que l'interprétation heideggérienne néglige volontairement tout ce qui chez Nietzsche relève ou est fondé sur l'étude psychologique et sur une philosophie de la singularité. Tout sens des nuances est écarté, toute réserve escamotée (notamment à propos de l'énoncé de la doctrine de la volonté de puissance<sup>3</sup>), toute généalogie aveuglée... Heidegger projette sur Nietzsche cette logique de la métaphysique consistant à penser en termes d'oppositions abstraites et à se dispenser de l'enseignement offert par une réflexion sur des cas singuliers. Or Nietzsche justifie son choix persistant de la langue allemande par un désir d'initier une nouvelle école du goût, du style et de la réflexion psychologique en Allemagne : « L'aphorisme, la sentence, où le premier je suis passé maître parmi les Allemands, sont les formes de l' "éternité" ; mon orgueil est de dire en dix phrases ce que tout autre dit en un volume – ce qu'un autre ne dit pas en un volume... »<sup>4</sup>

Le sens du style aphoristique de Nietzsche consiste précisément à penser d'une manière qui contrarie la métaphysique inhérente à la langue – à savoir, son penchant à émettre des jugements à propos de l'étant en totalité. Il est symptomatique que Martin Heidegger demeure aveugle à cet aspect pourtant massif et évident de la pensée et du style de Nietzsche, sans doute du fait qu'il persiste, dans ses cours sur Nietzsche, à penser d'une façon métaphysique l'opposition de valeur entre le fond et la forme, le contenu philosophique et le style littéraire. La question de la singularité du style chez Nietzsche n'évoque aucune réflexion sur ses enjeux philosophiques chez Heidegger, comme si on pouvait lire *Ainsi parlait Zarathoustra* exactement dans la même optique que la *Critique de la raison pure* (*sic !*).

1. *Ecce Homo*, trad. Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 4, p. 1189.

2. *Ibid.*, § 3, p. 1188.

3. Voir les subtiles précautions employées par Nietzsche au § 36 de *Par-delà le bien et le mal*.

4. *Le Crépuscule des idoles*, trad. Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, « Flâneries d'un inactuel », § 51, p. 1023.

## 2. Traductions françaises et métaphysique

Certains concepts propres à la philosophie de Nietzsche peuvent présenter des enjeux métaphysiques. Mais cela ne nous paraît pas autoriser le parti pris des traducteurs qui, tel Maurice de Gandillac (déjà évoqué plus haut), réécrivent le texte d'*Ainsi parlait Zarathoustra* dans une perspective biblique ou mystique. Pourquoi, par exemple, traduire la onzième phrase de *Vom Lesen und Schreiben* ( « Ihr seht nach oben, wenn ihr nach Erhebung verlangt » ) par : « En haut vous regardez quand de hauteur avez envie », alors que, dans *Ecce Homo*, Nietzsche fustige le style prophétique et ecclésiastique ? Si certains concepts semblent inviter à l'inflation métaphysique, le traducteur ne doit pas y céder. Soit, par exemple, les notions d'*Übermensch*, de *Wille zur Macht*, d'*Umwertung aller Werte*, d'*ewige Wiederkunft*, de *Heiterkeit* et de *Gelassenheit*.

La traduction française de la notion d'*Übermensch* par « surhomme » ne pose pas autant de problème qu'en anglais où un dilemme métaphysique demeure insoluble, celui qui oppose *superman* à *oversoul* – le premier terme aboutit au contresens biologique, le second demeure dans le giron idéaliste. Toutefois, on peut proposer ponctuellement l'emploi du néologisme « surhumain » en tant qu'il s'agit d'un adjectif substantivé. Le mérite de cette expression est de traduire la distinction que fait la langue allemande entre *Mensch* (humain) et *Man* (homme).

La traduction de *Wille zur Macht* par « Volonté de puissance » est la plus courante, mais on propose parfois « Volonté de pouvoir » ou « Volonté vers la puissance », afin, dans ce dernier cas, de rendre *zur* qui exprime un mouvement. Toutefois, ces traductions ne sont pas non plus sans défaut, puisque « pouvoir » fait penser au domaine trop restrictif de la morale et surtout de la politique, et « vers » peut faire croire qu'il s'agit d'une sorte de désir encore insouvi de puissance, donc provenant d'une relative impuissance à la puissance. Or, dans la volonté de puissance, c'est déjà la puissance qui veut toujours plus de puissance. C'est pourquoi il n'est pas non plus en contradiction avec la signification philosophique du terme d'affirmer que cette volonté est celle de la puissance au sens d'un génitif, même si ce génitif n'existe pas dans l'expression allemande. Une traduction plus exacte, qui à vrai dire est déjà une périphrase et une explication, serait : « Volonté émanant de la puissance et contribuant à un accroissement localisé de son propre domaine de

puissance », mais elle est évidemment inutilisable au titre d'un équivalent de la terminologie allemande.

Les deux traductions d'*Umwertung aller Werte* par « Inversion de la valeur de toutes les valeurs » ou bien « Transvaluation de toutes les valeurs » sont également satisfaisantes. Elles signifient bien que ce ne sont pas d'abord les valeurs qui changent, mais la valeur de ces valeurs, c'est-à-dire la manière dont on procède à des évaluations – autrement dit, la généalogie des évaluations, par opposition à une signification métaphysique et transcendante de ces valeurs.

Cette nouvelle manière d'évaluer repose sur la notion d'*ewige Widerkunft*, c'est-à-dire d'éternel retour. On peut ajouter la détermination *des Gleichen*, c'est-à-dire de l'identique, afin d'éviter le contresens d'un Éternel Retour sélectif commis par Gilles Deleuze. En effet, l'Éternel Retour n'est pas sélectif, c'est la pensée de l'Éternel Retour qui est sélective.

La notion de *Heiterkeit* (sérénité, hilarité (*Fröhlichkeit*), gaieté, enjouement, clarté, pureté ; sérénité (*Klarheit, Heiterkeit, innere(r) Ruhe, Friede*) peut s'opposer à celle de *Gelassenheit* : calme, placidité, sérénité, impassibilité, patience, résignation, sang-froid, maîtrise de soi. En effet, la première peut être traduite par « belle humeur », comme le propose judicieusement Éric Blondel, dans sa traduction d'*Ecce Homo* et de *Nietzsche contre Wagner* : « Le bonheur d'être soi – en termes nietzschéens, la volonté de puissance affirmative jouant entre affectivité et clarté intellectuelle, et sa fin ou son accomplissement : la “belle humeur”, la *Heiterkeit*. Disons-le brutalement : Nietzsche est inaccessible et incompréhensible si l'on n'explique ce terme de *Heiterkeit*, mot clé de sa pensée philosophique et chiffre ou symbole de sa morale. Chargé de nuances et de connotations, il ne saurait mieux être défini que par l'association à Nietzsche des noms de Spinoza, Mozart et Stendhal. La *Heiterkeit*, la belle humeur : plus que de la gaieté, c'est de l'allégresse sereine, un *allegro appassionato con fuoco*, un élan mesuré, un bonheur d'être, défini plus par le mouvement et l'allant, l'exercice et la tension aisée de la force que par la paix de l'ataraxie ou la détente de la satisfaction. C'est une jouissance du corps et de l'esprit en mouvement et en tension, satisfaits d'exercer et d'augmenter leur puissance plutôt que de relâcher leur effort dans le nirvâna (idéal, selon Nietzsche, assez bovin, décadent et féminin !) du désir vague exaucé et sans vie. »<sup>1</sup> Or la *Gelassenheit* pourrait, selon une perspective

1. *Ecce Homo*, traduction, introduction, bibliographie, notes et index par Éric Blondel, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, Introduction, p. 17-18.



nietzschéenne, être apparentée à ce « *résignationnisme* »<sup>1</sup> qu'il reproche à Schopenhauer, dans l'*Essai d'autocritique*. Ce même terme est employé par Heidegger dans *Questions IV* comme la disposition affective, la *Stimmung* propre au dépassement de la métaphysique par le biais d'un laisser être ou d'un laisser aller la métaphysique à son propre destin qui rejoue perpétuellement sa fin.

On peut supposer l'existence d'un certain déterminisme de la langue française et de l'esprit français qui conditionnerait ce que Michel Espagne nomme un « transfert culturel ». Traduire Nietzsche peut dès lors se concevoir en deux sens. Un sens littéral réside dans l'acte de traduire ou de prendre connaissance d'un auteur allemand seulement par le biais des traductions françaises (c'est le cas de Gilles Deleuze, par exemple). Un autre sens est conditionné par le contexte culturel français. Le transfert d'une œuvre dans le contexte nouveau d'une civilisation possédant ses problématiques et ses attentes singulières occasionne une mise en relief d'un certain style et d'idées correspondantes à celui-ci.

Or, dès l'origine de la réception de Nietzsche, les médiateurs culturels français en ont fait un écrivain à la prose inspirée et un moraliste singulier doublé d'un psychologue d'une troublante originalité. Malgré la tentative précoce de Charles Andler (germaniste) pour inscrire Nietzsche dans le panthéon des philosophes, il n'obtiendra de reconnaissance académique qu'à partir des années 1970. Il était donc d'emblée impossible de faire de Nietzsche un métaphysicien dans le contexte de sa réception littéraire en France ; restait pourtant à en faire un philosophe.

Nietzsche entend opérer une « subversion des catégories et des identités » (cf. Michel Haar) ; pourtant il ne succombera pas à l'*hybris* philosophique qui consiste à créer des néologismes propres à toute volonté de dépasser une pratique de la métaphysique en vigueur à une époque donnée (particulièrement depuis Kant, mais aussi Descartes). D'après Nietzsche, « chaque mot est un préjugé »<sup>2</sup>, remplacer un mot par un autre n'est donc que substituer un préjugé à un autre. Il convient plutôt d'instaurer un nouveau rapport au langage qui cesse de prétendre saisir l'être (encore un mot, « il faut nier l'être ») à l'aide de mots, y compris de mots nouveaux (c'est le propre de l'illusion métaphysique selon Nietzsche). Forger un néologisme,

1. *La naissance de la tragédie. Essai d'autocritique*, trad. Philippe Lacoue-Labarthe, Paris, Gallimard, « NRF », 1977, § 6, p. 32.

2. *Humain, trop humain II. Le voyageur et son ombre*, trad. A.-M. Desrousseaux et Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, § 55, p. 856.

c'est prétendre inventer un langage naturel ou originaire qui serait la seule vraie langue, seule capable de décrire l'être. C'est tomber dans l'aporie linguistique de Cratyle. Un signe ne signifie rien en lui-même, indépendamment de son contexte, c'est la manière dont il est utilisé dans un réseau de significations et de relations qui fait sens (il n'y a pas de sens en soi, pas plus que de chose en soi, les êtres ne sont jamais que de relation<sup>1</sup>). Le style doit donc surdéterminer la sémantique, l'infléchir et pas seulement l'envelopper.

Or la métaphysique pense sur la base d'oppositions de valeurs, chaque néologisme philosophique a été inventé afin de fixer une opposition de valeurs (substance et accidents selon Aristote, âme et corps d'après Descartes, empirique et transcendantal selon Kant). En ce sens, surmonter la logique métaphysique, ce serait démontrer qu'il existe toujours des différences de forme et d'intensité entre ces concepts et non des oppositions irréductibles. C'est pourquoi dans la philosophie de Nietzsche le concept de la grandeur demeure généralement qualitatif : la « grande santé », par exemple, n'est pas le contraire de la maladie<sup>2</sup>. L'être n'est pas le contraire du devenir, le saint n'est pas le contraire du criminel... Bien et mal, vrai et faux, juste et injuste ne sont pas des contraires possédant une réalité métaphysique.

À partir de ces analyses, on peut identifier les lectures métaphysiques de Nietzsche : elles ont deux caractéristiques communes.

Premièrement, une mise en valeur excessive des concepts susceptibles de se prêter à la conservation des structures offertes par les oppositions métaphysiques : volonté et représentation, être et devenir, être et valeur..., et cela au détriment d'autres concepts ou figures moins dociles tels que : Apollon et Dionysos, les déterminations *qualitatives* de la *grandeur*, la forme classique et la forme romantique, le tragique et le comique, le drame satyrique et la comédie nouvelle attique, le rire et le sérieux, l'interprétation et la description, la réalité et la fiction, le monde vrai et le monde apparent, le type chrétien et le type païen, Dionysos et « le Crucifié », Socrate et Homère, Eschyle et Euripide...

Deuxièmement, les concepts les plus propices à une interprétation tendancieuse, selon des oppositions métaphysiques, les rem-

1. Voir par exemple *Fragments posthumes, été 1881 - été 1882*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, « NRF », 1982, fgt. 13 (11), p. 491.

2. Voir le collectif édité par Didier Raymond, *Nietzsche ou la grande santé*, Paris, L'Harmattan, 1999, et Mathieu Kessler, « Le concept qualitatif de la grandeur », in *Nietzsche, philosophe du XXI<sup>e</sup> siècle ? Cultures en mouvement*, Antibes, mai 2001, p. 40-43.

plissent selon l'intégrité de la logique métaphysique, celle qui se nourrit d'oppositions strictes et permettant d'obtenir des définitions essentielles et des réductions idéalistes du monde. Ainsi, Nietzsche, d'après Heidegger, concevrait l'essence du monde comme volonté de puissance... Il y a ici une double trahison : la première repose sur une sélection partielle et partielle des concepts représentatifs de la philosophie de Nietzsche, la seconde les examine comme des concepts en soi, indépendamment de leur contexte qui en fait des tentatives et des essais de la pensée, non des descriptions du monde en termes d'exactitude.

La philosophie de Nietzsche n'est pas d'abord une nouvelle philosophie, mais une nouvelle manière de philosopher. Interpréter Nietzsche suppose de demeurer attentif à la précision de son langage dont la simplicité et la rigoureuse clarté ont pour modèles les écrivains classiques français. Qu'un philosophe allemand se soit donné pour maîtres des auteurs connus pour leur exigence de sobriété dans l'usage du style met en évidence une volonté inédite de ne pas se leurrer au sujet de la valeur de toute discursivité philosophique. Elle est souvent encline à la métaphysique, c'est-à-dire à la prétention d'obtenir une relation satisfaisante au monde sous le rapport de concepts abstraits qui obscurcissent chaque événement dans ce qu'il possède de singularité irréductible. Traduire Nietzsche sans en faire le dernier des métaphysiciens suppose donc une vive conscience de ces contradictions.

Mathieu KESSLER,  
*IUFM d'Orléans-Tours.*