

Nietzsche et la lumière de la nuit

“Nietzsche, the light and the night”

François DANZÉ

Doctorant et professeur agrégé de philosophie

Université Jean Moulin Lyon 3

IRPHiL, France

Abstract

The present article analyses the metaphor of light in the work of Nietzsche, especially in *Thus Spoke Zarathoustra*, as an attempt to overpass the « death of God ». This event is presented by Nietzsche as the beginning of an endless night, which means the spread of nihilism. When Zarathoustra announces the new doctrine of eternal return, a light arises from the night, and, through a vision, gives to mankind a chance to found a new homeland and to stop wandering into darkness. Thus, the metaphor of light is no more a theological image to describe the sense of God's creation, but the reappropriation of its alienation by mankind.

Lorsque Nietzsche proclame en 1882 dans *Le Gai savoir* que « Dieu est mort ! Dieu reste mort ! »¹, l'une des métaphores employée pour décrire le plus grand événement récent est celle d'un soleil disparu. « Qu'avons-nous fait à désenchaîner cette terre de son soleil ? [...] N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? Ne sentons-nous pas le souffle du vide ? Ne fait-il pas plus froid ? Ne fait-il pas nuit sans cesse et de plus en plus nuit ? Ne faut-il pas allumer les lanternes dès le matin ? ». Encore en 1887, à l'occasion de la seconde édition du livre, Nietzsche emploie la métaphore du soleil couchant pour désigner cette mort du Dieu chrétien :

« Le plus grand événement récent – à savoir que “Dieu est mort”, que la croyance au Dieu chrétien est tombée en discrédit – commence dès maintenant à étendre son ombre sur l'Europe. Aux quelques rares, tout au moins, doués d'une *suspicion* assez pénétrante, d'un regard assez subtil pour ce spectacle, il semble en effet que quelque soleil vienne de décliner, que quelque vieille, profonde confiance se soit retournée en doute : à ceux-là notre vieux monde doit paraître de jour en jour plus crépusculaire, plus méfiant, plus étranger, plus vieux. »²

Ce besoin d'allumer des lanternes au matin signifie pour l'insensé l'avènement d'une nuit noire ne finissant plus, laquelle, pour Nietzsche, prendra le nom de nihilisme³. Si Dieu en effet « reste mort », il n'y aura cette fois-ci pas de résurrection, et, partant, pas de nouvelle aurore.

¹ Nietzsche, *Le Gai savoir*, §. 125, trad. Pierre Klossowski, Gallimard, 1982.

² *Ibid.* §. 343.

³ Pour plus de détails sur ce point l'on se reportera à l'article de Jean Vioulac : « Nietzsche et Pascal. Le crépuscule nihiliste et la question du divin », in « Les Études philosophiques », PUF, 2011/1, n° 96, pp. 19-39.

Est dès lors perdu le sens de l'existence qui gravitait autour de ce soleil divin – un ordre du monde centré autour de l'axe du bien et du mal, la chute de cette patrie originelle qu'est le Royaume de Dieu, la rédemption de l'homme par la foi en Christ, et la résurrection du corps. Devant cette absence de sens, la tâche qui incombe au philosophe est non pas tant de refuser un tel événement par un retour à la foi, que d'élaborer un nouveau sens en mesure de valoriser la vie et de donner aux hommes la grande santé dont ils auraient besoin. Il est alors impératif aux yeux de Nietzsche de rendre possible cette nouvelle aurore, ce sans quoi l'humanité en proie au nihilisme fermerait la porte à tout avenir. Il s'agit ainsi de trouver une nouvelle lumière au sein de cette nuit, un nouveau poids à l'existence pour ceux qui ne croient plus en Dieu. C'est par une telle quête d'une nouvelle aurore depuis cette errance au sein de la nuit que nous chercherons à comprendre le récit nietzschéen de l'éternel retour tel qu'il est exposé au troisième livre d'*Ainsi parlait Zarathoustra*.

1. Le crépuscule romantique et le début de la nuit

Que signifie « Dieu est mort » ? Qui sont ses meurtriers ? Et, plus encore, en quoi cet événement dont nous héritons doit-il nous conduire à une prise de décision quant au sens et à la valeur que nous devons lui accorder ?

En premier lieu, il nous faut rappeler que Nietzsche n'est pas le premier auteur à proclamer la mort du Dieu chrétien. En effet, avant que ce thème n'apparaisse pour la première fois dans son œuvre en 1882, c'est d'abord au contact de Wagner que Nietzsche se l'appropriera, celui-là ayant mis en scène, dans la *Tétralogie*, son héros Siegfried tuant un Wotan moribond, ouvrant par-là même le *Götterdämmerung*. Cependant, si le crépuscule des dieux wagnérien aura pu signifier pour le jeune Nietzsche une nouvelle aurore civilisatrice, il lui apparut à l'heure de Bayreuth que Wagner était en vérité un décadent. C'est pourquoi Nietzsche dut quitter Wagner et le lac des Quatre-Cantons pour s'isoler et procéder à un véritable tournant dans son œuvre. Au-delà même de son combat contre le wagnérisme, Nietzsche s'inscrivit alors plus largement dans le sillage des poètes romantiques qui exprimèrent les premiers ce thème de la mort de Dieu sans pour autant, d'après lui, dépasser effectivement une telle mort. En Allemagne, c'est principalement Heinrich Heine qui joua un rôle décisif dans sa compréhension de la mort de Dieu, lui qui sut voir dès 1834 son agonie dans la révolution philosophique allemande de son temps, de Kant à Hegel, ainsi que dans le romantisme du cercle d'Iéna (et notamment dans sa lecture de l'œuvre de Friedrich Schlegel et de son concept d'ironie)¹. Outre-rhin, c'est

¹ Heine, *De l'Allemagne*, ed. Pierre Grappin, Gallimard, 1998, pp. 111-112 : « Notre cœur est plein d'un frémissement de compassion... car c'est le vieux du ciel lui-même qui se prépare à la mort [...] N'entendez-vous pas résonner la clochette ? A genoux !... On porte les sacrements à un Dieu qui se meurt ».

Baudelaire qui marqua profondément Nietzsche, non seulement en tant qu'inventeur de la modernité, mais aussi par sa compréhension de l'abandon de Dieu comme avènement du temps de la perte de la patrie et de l'errance¹. Dans son célèbre poème « Spleen », on peut ainsi lire l'angoisse et le malheur qui affectent celui pour qui Dieu n'est plus :

« Quand le ciel bas et lourd pèse comme un couvercle
 Sur l'esprit gémissant en proie aux longs ennuis,
 Et que de l'horizon embrassant tout le cercle
 Il nous verse un jour noir plus triste que les nuits ;
 [...]
 Des cloches tout à coup sautent avec furie
 Et lancent vers le ciel un affreux hurlement,
 Ainsi que des esprits errants et sans patrie
 Qui se mettent à geindre opiniâtement. »²

Du point de vue de la représentation religieuse qui subsiste encore en ces vers, nous comprenons que le ciel n'est plus le signe de cette patrie originelle : il n'est plus le lieu natal de l'homme qui a chuté sur terre. Dès lors que la foi n'est plus effective, le ciel ne peut qu'être ce couvercle qui fait de la terre une prison sans issue, où les esprits sont condamnés à errer comme dans les limbes. C'est le temps d'une profonde tristesse, le cri d'une détresse, l'éveil d'une angoisse qui surgit ici. Comme le cygne qui, nostalgique de son beau lac natal, adresse des reproches à Dieu, l'homme errant et sans patrie lance lui aussi cet affreux hurlement au ciel³, et c'est la parole du Christ sur la croix qui résonne fatalement ici : « *Eli, Eli, lama sabachthani ?* »⁴.

La mort de Dieu qui inaugure la modernité peut alors être comprise comme la répétition tragique de la passion du Christ, laquelle culmine dans la détresse d'avoir été abandonné de Dieu. Mais, pour Nietzsche, cette répétition n'a lieu que moyennant un déplacement du sens, dans la mesure où, désormais, cette mort ne signifie plus rédemption et justice de Dieu, mais, au contraire, l'absence de justice et l'impossibilité d'être sauvé d'un sentiment de dette qui pourtant subsiste. Cette différence ouvre ainsi la possibilité de sortir de la métaphysique et de faire sien ce qui était auparavant le privilège de Dieu.

¹ Nietzsche mentionne Baudelaire pour la première fois en 1884 dans les fragments posthumes. Il est notable qu'il voit en lui un cas de décadence, et qu'il ne cessera de le rapprocher de Wagner jusqu'en 1888. Cf. notamment Jacques Le Rider, « Nietzsche et Baudelaire », in *Littérature*, n°86, 1992, pp. 85-101, et Robert Kopp, « Nietzsche, Baudelaire, Wagner. A propos d'une définition de la décadence », in *Travaux de littérature*, publiés par l'ADIREL, vol. I, Paris, Klincksieck, 1988, pp. 203-216.

² Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*, LXXVIII, « Spleen ».

³ *Ibid.*, LXXXIX « Le Cygne » : « Je vois ce malheureux, mythe étrange et fatal, / Vers le ciel quelquefois, comme l'homme d'Ovide, / Vers le ciel ironique et cruellement bleu, / Sur son cou convulsif tendant sa tête avide, / Comme s'il adressait des reproches à Dieu ! ».

⁴ Evangile selon Matthieu, 27, 46.

« Nous n'avons absolument plus aucun maître au-dessus de nous ; le vieux monde des valeurs est théologique – il est renversé – Plus brièvement : il n'y a pas d'instance supérieure au-dessus de nous : dans la mesure où Dieu pourrait être, nous sommes maintenant nous-mêmes Dieu... Nous devons nous imputer les attributs que nous imputions à Dieu... »¹

Un tel retour à soi ne peut cependant advenir qu'à la condition de sortir du ressentiment, lequel se fit créateur autant du mythe de la passion que de la mort moderne de la croyance au Dieu chrétien. Car dans « le plus grand événement récent » se répète une nouvelle fois une volonté de vengeance à l'égard de la vie. S'il nous appartient de vaincre les ombres de Dieu, cela signifie non seulement détruire les restes de la théologie sous lesquels nous comprenons encore le monde, mais aussi et d'abord vaincre le ressentiment qui provoqua la mort de Dieu et rendit malade le romantisme lui-même. Si Nietzsche avait en effet diagnostiqué dans le cas Paul de Tarse² un symptôme de maladie à l'égard de la vie elle-même, le romantisme est pour la modernité un nouveau symptôme de cette vie malade d'elle-même, et l'attente nouvelle, incertaine, et angoissante, du retour du divin ne serait ainsi que le témoignage d'une guérison impossible. Le romantisme, d'abord crépusculaire, en vient alors à chanter malgré lui l'absence de lumière et une nuit d'un noir absolu. Si le romantisme est ainsi l'un des noms des meurtriers de Dieu, il ne l'est toutefois qu'en s'identifiant au mythe de la passion, matrice de sa propre subjectivité, mais d'une subjectivité reconduite à l'expression d'un corps malade.

Pour celui qui hérite de la mort de Dieu, il est donc question d'une décision, laquelle doit faire suite à la mesure et au poids accordé au sens de cet événement. La question que pose Nietzsche est alors celle de savoir si nous sommes en mesure de nous tenir à la hauteur de cet acte. Pour le meurtrier de Dieu, il incombe alors ce choix : *ou bien* refuser un tel événement – être pris de remords et de nostalgie, ne pas vouloir que ce crime ait eu lieu, et, ainsi, souhaiter le retour du divin (en un tel cas ce meurtre ne pourrait qu'être un crime – c'est la figure du pâle criminel) ; *ou bien* l'accepter, dépasser le sérieux tragique de cette mort, et apprendre à en rire. Il s'agit dans cette seconde solution – celle qu'adoptera Nietzsche et dont l'éternel retour est la prise de décision elle-même – de se former un corps créateur en mesure de faire sien ce qui auparavant avait été aliéné en Dieu³. La nouvelle aurore que cherche Nietzsche est aussi un nouveau langage, une nouvelle manière de projeter un sens qui comprend et dépasse l'interprétation métaphysique, morale et religieuse du monde. Cette quête d'une nouvelle aurore est ainsi une tentative de dépasser le tragique de la vie caractéristique du romantisme, et, plus

¹ Nietzsche, *Fragments posthumes*, 1887-1777, 11 (333), cit. et trad. par Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p. 91.

² Cf. Nietzsche, *Aurore*, §. 68.

³ On se reportera ici aux analyses de Didier Franck, *op. cit.*, en particulier aux chapitres « D'une vision l'autre », « L'instant décisif » et « L'incorporation de la vérité ».

largement, de l'interprétation morale et théologique du monde, et ce en cherchant à s'élever jusqu'à un regard comique sur l'existence. La mort de Dieu, qui est d'abord une tragédie, doit devenir une comédie, et, ainsi, être une libération du sérieux de la vie¹.

2. L'heure de la minuit et la vision du solitaire

Pour faire face à ce problème et renverser la logique du ressentiment qui conduisit la mort du Christ sur la croix à la mort du Père à l'époque moderne, Nietzsche convoque donc la figure de Zarathoustra. Si ce dernier est historiquement le prophète de ce dieu solaire qu'est Ahura Mazda, et potentiellement l'un des grands créateurs de ces valeurs que sont le bien et le mal, c'est à lui qu'il appartiendrait de détruire ces valeurs réactives pour créer de nouvelles valeurs affirmatrices de la vie. On apprend dès les premières lignes de l'œuvre que Zarathoustra abandonna à trente ans sa patrie et le lac de sa patrie pour jouir de sa solitude, ce qui correspond à l'âge où le Christ commença son enseignement public. Dix ans après, à l'heure de la crucifixion, Zarathoustra doit alors à son tour descendre auprès des hommes pour les sortir de la nuit. L'aurore se lève et Zarathoustra bénit le soleil ; mais il sait que cette nouvelle aurore n'appartient qu'à sa solitude, et c'est pourquoi il lui faut décliner comme le soleil parmi les hommes pour leur apporter cette nouvelle lumière, ce nouveau sens à l'existence que doit être le surhumain. Les métamorphoses successives du personnage au cours des deux premiers livres le conduiront à reprendre son errance et à trouver dans la vision de l'éternel retour ce nouveau poids qui doit permettre à cette aurore annonçant le surhumain d'advenir, que Nietzsche comprend également sous la métaphore de la foudre², autrement dit cette lumière qui des hauteurs s'abat instantanément sur terre pour en redéfinir le sens.

Lorsque s'ouvre le troisième livre du *Zarathoustra*, Nietzsche met alors en scène son héros sous la figure du vagabond (*der Wanderer*) cherchant à s'embarquer à l'aurore pour des mers nouvelles, grim pant à l'heure de la minuit la montagne la plus haute de l'île. Cette métaphore du dépassement de la mort de Dieu est l'ultime épreuve de Zarathoustra : il doit se surpasser lui-même et se retrouver lui-même. C'est le pressentiment que son Soi véritable lui revient, que ce qu'il fut au plus haut point a déjà été et est sur le point de revenir dans la présence du monde.

¹ Pour une compréhension plus détaillée du concept de romantisme chez Nietzsche, on se référera au §. 370 du *Gai savoir*, « Qu'est ce que le romantisme ? », dans lequel Nietzsche comprend le romantisme, et, *in extenso*, le wagnérisme et Baudelaire, comme l'expression d'une souffrance qui diminue les forces vitales. La question reste cependant ouverte quant à savoir dans quelle mesure le thème de la comédie – et particulièrement chez Baudelaire – demeure présent dans le romantisme, et jusqu'à quel point celui-ci est opérant indépendamment de la doctrine de l'éternel retour.

² Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue. 3. ».

Non plus un Soi produit par l'identification du corps à la passion mythique du Christ, mais un Soi produit par un corps créateur de sa propre justice¹.

« Ce qui revient à moi, ce qui retrouve en moi sa patrie, c'est mon propre Soi, et la part de ce Soi qui avait longtemps séjourné en terre étrangère, dispersée parmi les hasards et les choses. Et je sais encore ceci : j'ai à présent devant moi ma cime suprême et ce qui m'a été le plus longtemps épargné. Hélas ! Il me reste à monter la route la plus âpre. Hélas ! j'ai commencé mon ascension la plus solitaire. »²

Cette ascension est bien une quête de soi-même, une tentative de réunifier tout ce qui a été dispersé dans l'espace et le temps de notre monde, et qui attend encore d'être ressaisi, pour ne plus dire sauvé. Unifier la pluralité du corps dispersé dans l'espace et le temps par l'expérience de l'éternité de l'instant – voilà la tâche qui doit être celle de l'éternel retour. Pour cela Zarathoustra doit faire l'épreuve de son plus grand danger, l'ultime sentier que le solitaire gravit à l'heure de la minuit.

Son ascension est pourtant un échec, et l'épreuve de la minuit est plutôt racontée comme l'expression d'un ressentiment dont Nietzsche, sous le masque d'un Zarathoustra encore et malgré lui romantique, n'arrive pas à se défaire. C'est pourquoi Zarathoustra ne se présente pas encore ici comme la négativité du Christ – l'Antéchrist proprement dit – mais seulement comme sa parodie, c'est-à-dire comme le bouffon qui ne fait qu'imiter le Christ, celui-là même qui fit périr le danseur dans le prologue. La mer sur laquelle doit s'embarquer Zarathoustra est quant à elle « endormie »³, ses yeux « sont ivres de sommeil », et Zarathoustra voudrait la « délivrer » de ses « mauvais rêves » (*von bösen Träumen erlösen*). Mais il n'en a pas la force, et son rire devient « mélancolique et amer » : en pensant à ses amis abandonnés « il arriva que le rieur pleurait ; de colère et de nostalgie, Zarathoustra pleurait amèrement ».

Il n'y aura donc pas eu de nouvelle aurore, et Zarathoustra s'embarque sur une mer le cœur froid et sourd dans sa tristesse. Mais au troisième jour du voyage, Zarathoustra prend la parole, et nous apprenons alors dans ce chapitre – « De la vision et de l'énigme » – que cette minuit fut pour lui l'occasion d'une vision, comparable à celle que saint Paul eut sur le chemin de Damas. C'est en cette vision que l'idée de l'éternel retour apparaît à Zarathoustra comme le nouvel amour qui sera désormais le critère des nouvelles tables de valeurs à écrire. Le récit énigmatique de Zarathoustra nous conduit dans un premier temps à une ascension et à une lutte avec l'esprit de pesanteur qui l'empêche d'atteindre la cime. Mais Zarathoustra s'allège par la formulation

¹ Cf. Didier Franck, *op. cit.*, « La nouvelle justice », pp. 458-476.

² Nietzsche, *op. cit. supra*, tome II, « Der Wanderer », pp. 10-11.

³ *Ibid.*, pp. 14-17 ; on notera par ailleurs que Nietzsche emploie également la métaphore de la mer pour désigner en « Prologue 3. » le surhumain, invitant à interpréter la vision qui va suivre comme le rêve du surhumain, au double sens du génitif.

théorique de l'éternel retour. C'est alors que la vision nous entraîne dans l'enfance de Zarathoustra. Un chien hurle à la mort en un clair de lune, et nous signifie qu'ici Zarathoustra attend d'être sauvé. Nous voyons ici Zarathoustra sous les traits d'un berger gésir à même le sol avec un serpent noir – signe du dégoût, de la haine et de l'épouvante – dont la tête s'est introduite dans sa bouche. Zarathoustra tente de tirer la bête pour la lui sortir de la bouche, mais en vain. Alors une voix l'exhorte à mordre la tête. Le berger s'exécute, et, se relevant, crache enfin la tête loin de lui :

« Ce n'était plus un berger, ce n'était plus un homme – transformé, transfiguré, *il riait*. Jamais homme n'a ri comme lui sur cette terre. Ô mes frères, j'entendis un rire qui n'était pas un rire humain, et désormais une soif me dévore, un désir (*Sehnsucht*) que rien n'assouvira. Le désir que j'ai de ce rire me dévore ; oh ! comment tolérer encore de vivre ! Et comment tolérer à présent de mourir ! »¹

Ainsi, bien que Zarathoustra ait échoué dans son ascension à l'heure de la minuit, la vision qu'il reçut annonce un proche retour à soi. Au cours de cette vision, Zarathoustra a obtenu la certitude de revenir à soi en triomphant du ressentiment qui habite et gouverne sa volonté.

3. Solitude et abandon

Mais pourquoi Zarathoustra n'a-t-il pas réussi à surmonter la mort de Dieu ? Pourquoi l'aurore tant recherchée n'est-elle pas parue à l'heure où Zarathoustra s'embarqua sur la mer ? Et pourquoi, malgré cet écueil, ce dépassement de soi s'est-il déjà donné à Zarathoustra à travers une vision et une énigme ?

À ces questions, la réponse semble être déjà contenue dans la pensée que Zarathoustra adresse à ses amis avant de pleurer amèrement de regret. On peut lire que Zarathoustra pensa à « ses amis abandonnés » (*seiner verlassenen Freunde*), et cet abandon est la raison même de son écueil. En effet, celui qui abandonne ne peut prétendre à la solitude (*Einsamkeit*), laquelle seule se révélera être cette patrie à même de donner aux hommes une nouvelle lumière. On n'abandonne jamais quelqu'un sans abandonner en lui aussi une partie de soi-même. C'est ce fragment de soi laissé au passé qui empêche d'être un et seul. Or dans un texte important, que Nietzsche nomme « *Die Heimkehr* » (littéralement le « Retour au pays »), il écrit explicitement : « Une chose est l'abandon (*Verlassenheit*), autre chose est la solitude (*Einsamkeit*) »². C'est pour celui qui se tient dans l'abandon qu'existe l'esprit de pesanteur, c'est-à-dire ce souvenir d'une volonté manquée, d'un dégoût ou d'un ressentiment pour une figure de soi passée, et qui, au lieu d'affronter cette souffrance, m'a seulement condamné à la fuite pour mieux m'oublier. Or c'est précisément une telle haine ou une telle honte de soi qui

¹ *Ibid.*, pp. 26-27 ; trad. modifiée.

² *Ibid.*, pp. 76-77.

attend d'être résorbée non pour être annihilée – c'est ce que voudraient la fuite et l'oubli – mais pour être sanctifiée par le vouloir : que même mon dégoût de soi revienne éternellement, car il est la condition même du dépassement de soi. C'est seulement ainsi en incorporant ce ressentiment – cette erreur – que je peux le dépasser et le convertir en une joie affirmatrice : se vouloir soi-même jusque dans le dégoût, car il est l'obstacle et la pesanteur à surmonter pour faire l'expérience d'une béatitude qui ne pourrait exister sans lui. Alors ce qui a été abandonné me revient et mon corps se réunifie dans l'expérience de la solitude, dans le sentiment de ne faire qu'un avec toutes choses, signe de la plus haute puissance de vie.

« Ô solitude, solitude ma patrie ! Qu'elle est divine et tendre, ta voix qui me parle ! Nous ne nous posons pas de questions, nous n'échangeons pas des lamentations, nous passons ouvertement côte à côte par des portes ouvertes. Car tout est ouvert et rayonnant chez toi ; et les heures, elles aussi, s'écoulent ici d'un pas léger. Car, dans l'obscurité, le temps nous semble plus lourd qu'à la lumière. »¹

La lumière devient ici le signe de la légèreté, une légèreté du temps qui rapproche le solitaire de la joie profonde et éternelle. La lourdeur du temps, *a contrario*, provient de l'obscurité, laquelle signifie l'abandon de soi : c'est parce que mon corps est fragmenté dans le temps que le présent m'est lourd, comme peut l'être le ciel de Baudelaire. Nous pouvons dès lors comprendre pourquoi la solitude est pour Nietzsche un retour à la patrie. Celle-ci ne désigne pas ce qui viendrait avant – de sorte que le retour à la patrie n'est pas le retour à une patrie *perdue*, comme le voudrait la nostalgie romantique – mais, au contraire, ce qui résulte d'un acte de création : non pas se référer à un héritage perdu que l'on retrouverait, mais être soi-même en mesure de donner à nos héritiers un sens à la terre qu'ils fouleront. La solitude se nomme ainsi patrie, car c'est elle qui, étant condition de la création, permet de transformer une terre et d'en faire une source de vie pour une communauté. Se tenir dans la solitude, c'est n'être plus attaché au passé, ou, dit autrement, ne plus être vis-à-vis du passé dans un rapport de dette. Celui qui est endetté agit présentement pour se racheter, et, par conséquent, son acte dépend d'une valeur passée, et n'a donc de sens qu'en référence à ce passé. Mais pour celui qui s'est parfaitement retrouvé lui-même et ainsi se tient dans la pureté de la présence, celui-ci est en mesure de créer de nouvelles valeurs dont hériteront ses enfants. En cela, la solitude est don de soi, et c'est pourquoi Zarathoustra n'est pas seulement un grimpeur de montagnes, mais toujours aussi un déclin. L'aurore recherchée par Nietzsche est le commencement d'une ascension qui culminera à la lumière du grand midi, mais est aussi toujours la conséquence d'un déclin qui s'abîmera dans l'obscurité de la minuit.

¹ *Ibid.*, pp. 78-79.

On comprend donc que la vision du solitaire fut l'expérience d'une éclaircie dans la nuit : il eut la vision du plus solitaire, c'est-à-dire la vision de celui parvenu à se retrouver soi-même partout où il s'est abandonné dans le monde, et, de cette réunion avec soi, s'est ressuscité en un corps supérieur en mesure de créer une nouvelle lumière pour une terre nouvelle. Or si l'éternel retour n'est ici qu'une vision, si le corps supérieur créateur des valeurs n'est pas encore ressuscité, il demeure que par cette vision à l'heure de la minuit Zarathoustra débute sa convalescence. Zarathoustra se souvient ainsi avec gaieté de ses amis et de la douce lumière de l'après-midi :

« Me voici seul de nouveau, et je veux l'être. Seul avec le ciel pur et avec la mer libre ; et de nouveau l'après-midi est autour de moi. C'était l'après-midi lorsque, pour la première fois, j'ai trouvé mes amis, c'était l'après-midi une autre fois aussi : à l'heure où toute lumière devient plus tranquille. Car les morceaux de bonheur qui sont en route entre le ciel et la terre se cherchent pour asile une âme de lumière. *Face bonheur*, toute lumière est plus tranquille. »¹

Mais plus surprenant encore est ce qui arrive désormais à Zarathoustra lorsque cette lumière tranquille de l'après-midi devient crépuscule. Ce dernier sera surpris par la nuit : alors qu'il attend le retour de la douleur, c'est le bonheur qui maintenant s'approche de lui.

« "Éloigne-toi, heure bienheureuse ! Va plutôt chercher asile là-bas – chez mes enfants. Hâte-toi de répandre sur eux avant le soir la bénédiction de *mon* bonheur. Voici déjà que le soir approche. Le soleil décline. Mon bonheur s'enfuit ! " Ainsi parlait Zarathoustra. Et toute la nuit il attendit son malheur, mais il attendit en vain. La nuit resta claire et tranquille, et ce fut le bonheur qui vint rôder autour de lui, de plus en plus proche. »²

Contre toute attente, la nuit n'exprime plus la douleur. Elle est l'occasion pour Zarathoustra de la bénir au même titre que le jour. Le chapitre suivant – « Avant l'Aurore » – est consacré à un dialogue avec le ciel obscur de la nuit qui annonce l'aurore, un ciel qui est présenté aussi bien comme un abîme de lumière que comme la clarté d'une flamme : « Avant que ne parût le soleil, tu es venu vers moi, solitaire parmi les solitaires. Nous fûmes amis dès le commencement : tristesse, terreur et profondeur nous sont communes : le soleil aussi nous est commun »³. L'heure de la séparation avec la nuit est venue, la lumière est désormais celle du jour.

4. Le réveil à l'aurore et la nouvelle justice

En quoi cette énigme qui fut donnée à Zarathoustra dans la vision de l'éternel retour a-t-elle pu rendre la nuit plus claire et le libérer de la douleur de la mort de Dieu ? La compréhension de l'énigme par Zarathoustra fut en vérité déjà un réveil, et c'est non la vision en elle-même mais la solution à cette énigme qui rend alors possible l'aurore nouvelle. Au demeurant,

¹ *Ibid.*, pp. 28-29.

² *Ibid.*, pp. 34-35.

³ *Ibid.*

Zarathoustra avait lui-même déjà donné la réponse : le berger ne peut retirer le serpent de sa bouche mais doit mordre – et en cela incorporer son venin – avant que de recracher. Mais quel est le sens d'une pareille réponse ? A cette question, la réponse tient à ce que l'incorporation du ressentiment a en vérité déjà eu lieu – sous la forme passive du destin et non encore comme acte volontaire et conscient – de sorte que nous ne pouvons pas faire comme si le serpent n'était pas déjà entré en nous. Cette tentative d'arracher le serpent de la bouche en le tirant est encore cette volonté de faire que ce qui a eu lieu n'ait pas eu lieu, et, partant, encore une volonté qui trouve sa source dans une négation de la vie. Ce qui a eu lieu et qui revient à la conscience sous la forme d'une vision est une nécessité, et il incombe ici au philosophe de se tenir dans l'*amor fati* : le ressentiment et l'abandon peuvent être voulus éternellement – *en tant qu'ils* sont des ponts vers le surhumain. Aussi, parce que Zarathoustra ne peut pas faire en sorte que son ressentiment, sa haine de soi, sa pitié, etc. ne furent pas, il doit mordre, et, en cela, les incorporer. Cela signifie : vouloir le retour éternel de tout ce qui précède l'instant présent, car c'est la condition même du retour de cet instant. C'est seulement ainsi que l'on passe de l'abandon de soi à la solitude. Celui qui accepte de vouloir ce qu'il fut, pleinement et entièrement, et, au-delà même de soi, tout ce qui a été, revient à lui-même. Le temps ne pèse plus car ici a lieu la libération du temps, la libération de soi-même abandonné au temps. Et c'est dans cet acte de décision qu'est produit l'acquiescement le plus haut de la vie : vouloir le retour éternel de toutes choses. C'est pourquoi enfin le berger se relève : il est le surhumain auquel aspire Nietzsche, celui débarrassé du grand dégoût, celui qui désormais se tient dans l'amour le plus pur et entend le donner aux hommes. C'est depuis cet amour que se laisse voir la grande santé d'un corps ressuscité, débarrassé par soi-même du péché, au sens où le péché était ce « non » à la vie. Zarathoustra aperçoit le rire d'un homme qui n'est plus homme, d'un homme qui donc a dépassé l'homme, dépassé le problème du pessimisme tragique. Nous nous tenons désormais dans le registre comique. Nous comprenons comment le surhumain s'est engendré, et pourquoi l'éclair qu'il est suppose les nuages du ressentiment. C'est l'acceptation du devenir en sa totalité qui permet ainsi à l'homme de se sacrifier et de se faire surhumain au cœur de l'instant décisif.

Le chapitre qui suit celui du « Retour au pays », précédant de peu celui « Des Tables anciennes et nouvelles » est alors, en toute nécessité, consacré au réveil de la nuit et à la contemplation de l'aurore : « En rêve, dans l'ultime rêve de l'aube, je me trouvais aujourd'hui debout sur un promontoire, au-delà du monde, et tenant une balance, je *pesais* le monde. Oh ! pourquoi faut-il que l'aurore m'ait trop tôt surpris ! »¹. Ce rêve à l'heure de l'aurore est ainsi le

¹ *Ibid.*, pp. 82-83

signe de ce qu'a permis la vision de l'éternel retour : la possibilité d'être soi-même le créateur d'une nouvelle justice, d'un nouveau poids issu de la création de ces nouvelles tables de valeurs appelées par Nietzsche. Et si l'aurore réveille Zarathoustra de son rêve, détruisant par-là même le bonheur de ce rêve, c'est là aussi une chance au sens où la possibilité de le réaliser est de nouveau ouverte. Le jour n'est plus ni noir ni triste comme la nuit, mais désormais l'aurore appelle le sujet créateur qui, ayant traversé la nuit, doit désormais avancer jusqu'au grand midi :

« Ma sagesse embrasée de désir s'exhalait dans ces cris et ces rires, un désir né sur les monts, une sagesse sauvage en vérité, mon grand désir (*Sehnsucht*) aux ailes bruisantes. Et souvent ce désir m'emportait bien loin, bien haut, et m'enlevait en plein rire ; et je prenais l'essor, vibrant comme une flèche, dans une extase enivrée de soleil, vers de lointains avènements que nul rêve n'a jamais vus, vers des midis plus embrasés que jamais sculpteur n'en a rêvés [...] rêve où je retrouvais aussi mon vieux démon, mon ennemi juré, l'esprit de Pesanteur et tout ce qui a été créé par lui : contrainte, loi, nécessité, effet et fin et volonté, et bien et mal. Ne faut-il pas, en effet, qu'il y ait des choses *au-delà* desquelles on danse et que l'on franchit en dansant ? Pour l'amour même des êtres légers, plus légers qu'un souffle, ne faut-il pas qu'il y ait aussi des taupes et des nains pesants ? [...] C'est là aussi que je ramassais sur la route ce mot : le surhumain, et cette pensée : l'homme est une chose qui doit être dépassée. C'est-à-dire que l'homme est un pont et non un terme, et qu'il doit bénir les heures de midi et du soir, qui sont le chemin d'aurores nouvelles. C'est là que je trouvai le verbe zarathoustrien du grand midi et tout ce que j'ai fait luire au-dessus de la tête des hommes comme le pourpre de couchants nouveaux [...] Je veux imiter en cela le soleil à son couchant, l'astre à la richesse débordante qui déverse dans la mer l'or de sa richesse inépuisable, en sorte que le plus pauvre d'entre les pêcheurs rame alors avec une rame *d'or*. Je l'ai vu de mes yeux, une fois, et n'ai pu retenir mes pleurs. C'est pareil au soleil que Zarathoustra périra ; à présent il est encore dans l'attente, de vieilles tables brisées autour de lui, et d'autres aussi, des tables neuves, à demi couvertes de signes. »¹

Nous sommes dès lors reconduits au prologue de l'ouvrage, à cette aurore qui appelle le grand midi, et, à son tour, à ce zénith qui appelle le déclin et le crépuscule. La leçon de Zarathoustra n'est donc pas celle d'un prophète qui prônerait l'anéantissement absolu des ténèbres au profit de la lumière. Et s'il est un penseur de l'éternité du grand midi, il est nécessairement aussi un penseur du temps qui pose le retour de l'ombre d'où jaillit la lumière. Le grand midi est aussi l'heure de l'ombre la plus courte, ce qui signifie qu'elle ne peut être détruite et qu'elle est appelée à s'étendre à mesure que s'éloigne cet instant d'éternité. L'ombre qui s'étendra jusqu'à la minuit, l'heure à laquelle la lumière est la plus faible, est condition du retour de cette éternité radieuse, et, pour cette raison, il faut aussi vouloir le retour des ténèbres, non pour leur donner une valeur plus haute que la lumière, mais parce que sans elles la joie de l'instant ne pourrait revenir éternellement. Et c'est pourquoi Zarathoustra est aussi une figure du déclin, et que chaque aurore n'est pas seulement le signe du grand midi, mais aussi du crépuscule. De nouveau l'abandon reviendra, de nouveau l'oubli de soi parmi les hasards et les choses du monde reviendra, de nouveau la plus profonde souffrance elle-aussi reviendra, mais celui qui sait se sacrifier, celui qui sait décliner, autrement dit celui qui veut le retour éternel de toutes choses, sait que la joie est plus profonde que la souffrance, et c'est pourquoi même la mort ne peut avoir le dernier mot sur la vie. Même celui qui ne croit plus en Dieu et en

¹ *Ibid*, pp. 104-107.

l'existence d'un autre monde ordonné à une justice eschatologique peut affirmer son éternité et la résurrection de soi, car désormais, pour le penseur du grand midi, c'est le corps créateur d'une nouvelle justice affirmatrice qui est au principe de sa propre résurrection.

Nietzsche hérite donc bien du christianisme, et, en l'incorporant, fait naître de lui de nouvelles tables à demi écrites. Le sacrifice et la résurrection du corps dans l'éternel retour – fut-ce une hypothèse qui ne peut plus recouvrir le nom de vérité ou d'absolu – sont autant de thèmes religieux que Nietzsche s'approprie dans le *Zarathoustra* afin de les faire siens et de leur donner un sens nouveau. C'est aussi pourquoi la métaphore de la lumière est prédominante tout au long de l'ouvrage, car en elle est contenu l'ensemble de l'héritage métaphysique, moral et religieux au sujet duquel Nietzsche doit s'expliquer et délibérer avant que d'acter son incorporation. Mais ce n'est plus le même sens de l'être qui dorénavant se donne au moyen de cette nouvelle lumière. Il n'est en effet plus question ici ni de Dieu, ni d'une subjectivité qui viendrait s'affirmer en lieu et place de Dieu. Avec la proclamation de sa mort, Nietzsche n'affirme nullement une absolutisation de l'*ego*, mais, par cette nouvelle lumière, voit désormais lui apparaître une nature nouvellement libérée, un chaos défait de nos humaines catégories esthétiques¹. La lumière qui au sein de cette nuit perdue devient alors non plus celle du pécheur en attente d'un nouveau dieu seul à même de le sauver, mais celle du rêveur. Là où la raison sommeille, l'imagination et ses fantasmagories peuvent bien égarer le rêveur plein d'une nostalgie romantique. Mais il n'y a ici aucun égarement définitif, car, même au sein de ce labyrinthe duquel la pensée est prisonnière, brille une lumière qui annonce le réveil d'une parole aussi bien aurorale que crépusculaire.

Bibliographie

NIETZSCHE Friedrich, *Le Gai savoir*, trad. Pierre Klossowski, Gallimard, 1982.

NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Geneviève Bianquis, Aubier-Flammarion, bilingue, deux tomes, 1969.

BLANCHOT Maurice, *L'Entretien infini*, « II. L'expérience limite ; VI. Réflexions sur le nihilisme », Gallimard, 1969.

CREPON Marc, « L'éternel retour et la pensée de la mort », in « Les Études philosophiques » 2005/2 n° 73 | pages 193 à 202.

¹ Nietzsche, *Le Gai savoir*, §. 109.

D'IORIO Paolo, « Cosmologie de l'éternel retour », *Nietzsche-Studien*, 24 (1995), pp. 62-123.

D'IORIO Paolo, « Nietzsche et l'éternel retour. Genèse et interprétation », *Nietzsche. Cahiers de l'Herne*, Paris, L'Herne, 2000, pp. 361-389.

FRANCK Didier, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF épiméthée, 1998.

KOPP Robert, « Nietzsche, Baudelaire, Wagner. A propos d'une définition de la décadence », in *Travaux de littérature*, publiés par l'ADIREL, vol. I, Paris, Klincksieck, 1988, pp. 203-216.

LE RIDER Jacques, « Nietzsche et Baudelaire », in *Littérature*, n°86, 1992, pp. 85-101

VIOULAC Jean, « Nietzsche et Pascal. Le crépuscule nihiliste et la question du divin », in « Les Études philosophiques », PUF, 2011/1 n° 96, pp. 19-39.

Notice bio-bibliographique de l'auteur

François Danzé est professeur agrégé de philosophie, doctorant contractuel rattaché au laboratoire IRPhIL et chargé de cours à l'Université Jean Moulin Lyon 3. Sa thèse porte sur les rapports de l'art, du politique et du religieux dans la philosophie de Hegel et du premier romantisme allemand. **francois.danze@univ-lyon3.fr**