

Le problème de l'existence Deleuze, Nietzsche et la naissance de la philosophie

Antoine Janvier

Le chapitre qui ouvre *Nietzsche et la philosophie* est consacré à la pensée tragique. Tout le monde sait que la lecture de Deleuze repose sur la thèse suivante : « la culture tragique », « la pensée tragique », « la philosophie tragique qui parcourent l'œuvre de Nietzsche » n'ont rien à voir avec une quelconque pensée dialectique. L'une et l'autre sont radicalement distinctes chez le philosophe allemand. « Le problème de la tragédie » est le premier enjeu de pensée à comprendre pour saisir l'originalité de la philosophie nietzschéenne : autour du sens accordé à la tragédie, se mesure l'appartenance de la pensée au courant tragique ou au courant dialectique. La tragédie, première pierre de touche de tout nietzschéen.¹ « La dialectique propose une certaine conception du tragique : elle lie le tragique au négatif, à l'opposition, à la contradiction. »² La tragédie de l'existence, pour la pensée dialectique, c'est d'être pétrie de souffrance et de douleur, d'être traversée d'absurdités et de non-sens : combien d'événements inexplicables, combien d'illusions dramatiques, combien de trompes-l'œil désastreux dans l'existence comme devenir et multiplicité ! Aussi la solution de ce problème viendra de la négation, de l'opposition, ou de la contradiction. L'existence comme contradiction entre la vie et l'individu, l'individuation comme souffrance de cette contradiction de la vie avec elle-même, la dissolution de l'individu dans l'universalité de la vie, les « souffrances de l'individuation [...] résorbées dans le plaisir de l'être originel » comme solution de la contradiction.³

¹ Pour paraphraser l'expression de Nietzsche à propos d'Héraclite : « Ce mot dangereux, l'*hybris*, est en fait la pierre de touche de tout héraclitéen. » Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, dans *Œuvres*, tome I, Gallimard, Pléiade, 2000, p. 359. L'image de « la pierre de touche », philosophiquement marquée par son usage kantien, est d'ailleurs utilisée par Deleuze dans le paragraphe conclusif du premier chapitre de *Nietzsche et la philosophie*.

² Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 12.

³ *Ibid.*, p. 13.

Si Nietzsche mène la critique de la conception dialectique de la tragédie, c'est parce qu'elle fut la sienne dans *La naissance de la tragédie*, sous l'influence de Wagner et de Schopenhauer. D'abord, la contradiction « de l'unité primitive et de l'individuation, du vouloir et de l'apparaître, de la vie et de la souffrance ». ⁴ Ensuite, le reflet de cette opposition dans les figures d'Apollon et de Dionysos. Enfin, la résolution par les souffrances de Dionysos exprimant les souffrances du retour de l'individu à l'unité, mais enrichie du principe d'individuation apollinien dans les limites duquel le drame tragique exprime les trois moments du procès. Le tragique, dans *La naissance de la tragédie*, c'est cette belle réconciliation, « l'objectivation de Dionysos sous une forme et dans un monde apolliniens. » ⁵ Mais Deleuze repère ensuite une « évolution de Nietzsche ». ⁶ Contrairement à ses premiers textes encore trop « dialectiques », Nietzsche développe alors une conception tragique du tragique : le tragique signifie que c'est « la vie qui justifie la souffrance, qui affirme la souffrance ». ⁷ Autrement dit, la vie n'a pas à être justifiée, la souffrance n'a pas à être résolue et résorbée, parce que la souffrance n'est pas opposée à la vie. Souffrir n'est pas l'expression d'une vie se niant elle-même ; ce n'est pas une contradiction de la vie avec elle-même. C'est l'une des dimensions de la vie. Pensée tragique et pensée dialectique se séparent sur ce point précis. Alors que pour la seconde la souffrance est un tort fait à la vie et l'individuation ce qui ne devrait pas exister, pour la première tout ce qui existe est juste. La vie, dans toutes ses dimensions, « n'a pas à être justifiée » ; « la vie est essentiellement juste. Bien plus, c'est elle qui se charge de justifier ». ⁸ Sur la voie d'une approche tragique de l'existence, selon Deleuze, Nietzsche a rencontré un prédécesseur : Héraclite.

Héraclite est le penseur tragique. Le problème de la justice traverse son œuvre. Héraclite est celui pour qui la vie est radicalement innocente et juste. Il comprend l'existence à partir d'un *instinct de jeu*, il fait de l'existence un *phénomène esthétique*, non pas un phénomène moral ou religieux. Aussi Nietzsche l'oppose-t-il point par point à Anaximandre, comme Nietzsche lui-même s'oppose à Schopenhauer. ⁹

Cet article propose d'éclairer les enjeux épistémologiques et éthiques de la conception tragique de l'existence exposée par Deleuze dans le premier chapitre de

⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁶ C'est l'intitulé du sixième paragraphe de ce premier chapitre de *Nietzsche et la philosophie*.

⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁹ *Ibid.*, p. 27.

Nietzsche et la philosophie – celle qui pose le problème de la justice et celui de l'existence – par le détour d'un texte de Nietzsche essentiel à cet égard, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Deleuze se réfère à de nombreuses reprises à ce texte mineur, posthume et inachevé, initialement destiné à former le pendant de *La naissance de la tragédie*.¹⁰ On peut légitimement se demander si « l'évolution de Nietzsche » ne se situe pas dans ce deuxième volet d'un dyptique finalement inexistant. Ce qui est sûr, c'est que *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* offre à Deleuze des éléments essentiels pour sa reconstruction du système nietzschéen, sur trois axes essentiels que l'insistance habituelle sur la théorie des forces et de la volonté de puissance a parfois tendance à oublier : la réalisation d'une philosophie critique des valeurs ; la position du problème de l'existence ; la problématisation de la philosophie elle-même.

Nietzsche et la philosophie s'ouvre sur cette phrase : « Le projet plus général de Nietzsche consiste en ceci : introduire en philosophie les concepts de sens et de valeur. »¹¹. Faire une philosophie des valeurs, c'est bien sûr considérer les phénomènes depuis les valeurs qui leur donnent un sens ; c'est aussi et surtout considérer les valeurs elles-mêmes depuis les évaluations qu'elles supposent. La démarche initiale de Deleuze est donc une démarche *critique*.¹²

La notion de valeur en effet implique un renversement *critique*. D'une part, les valeurs apparaissent ou se donnent comme des principes : une évaluation suppose des valeurs à partir desquelles elle apprécie les phénomènes. Mais, d'autre part et plus profondément, ce sont les valeurs qui supposent des évaluations, des « points de vue d'appréciation », dont dérive leur valeur elle-même.¹³

L'allusion est claire au paragraphe 6 de l'Avant-propos de la *Généalogie de la morale* : « Exprimons-là, cette *nouvelle exigence* : nous avons besoin d'une *critique* des valeurs

¹⁰ Deleuze le cite sous la mention « NP » : *Naissance de la philosophie*. En réalité, sous ce titre, on trouve un recueil de textes traduit par Geneviève Bianquis, paru à la N.R.F., dont *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* est le texte majeur. Quand Deleuze se réfère à « NP », c'est toujours à ce texte, qui fut ensuite retraduit par Michel Haar en 1975 dans l'édition des *Œuvres complètes* de Nietzsche chez Gallimard, d'après l'édition Colli et Montinari, sous le titre *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*.

¹¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 1.

¹² Ce qui ne signifie pas que toute ontologie soit récusée *a priori* : comme construction conceptuelle, une ontologie (par exemple : une ontologie de la puissance et des rapports de forces) participe de la démarche critique ; seulement, elle lui est subordonnée, dans la mesure où la fonction qu'elle remplit n'est pas elle-même ontologique.

¹³ *Ibid.*

morales, c'est *la valeur de ces valeurs qu'il faut commencer par mettre en question*.¹⁴ Et sans doute *La Généalogie de la morale* occupe une place centrale dans la lecture deleuzienne de Nietzsche. Mais un autre texte permet à Deleuze de donner à cette philosophie critique des valeurs toute sa radicalité : *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*.

Nietzsche y propose une étude des philosophes « préplatoniciens », mettant en lumière la dimension éthique de pensées qui apparaissent souvent comme les premières esquisses de la métaphysique la plus abstraite qui soit.¹⁵ Ce que fait Nietzsche avec les philosophes préplatoniciens, c'est ce qu'il fera plus tard avec la morale : rapporter leurs systèmes aux valeurs qui leur donnent sens, et rapporter ces valeurs elles-mêmes aux évaluations qui les posent. Or comme l'écrit Deleuze

Les évaluations, rapportées à leur élément, ne sont pas des valeurs, mais des manières d'être, des modes d'existence de ceux qui jugent et évaluent, servant précisément de principe aux valeurs par rapport auxquelles ils jugent. C'est pourquoi nous avons toujours les croyances, les sentiments, les pensées que nous méritons en fonction de notre manière d'être ou de notre style de vie.¹⁶

Si le sens est donné par les valeurs, c'est parce que les valeurs témoignent d'une évaluation, c'est-à-dire d'un mode d'existence, d'une manière d'être ou d'un style de vie. Quel style de vie a porté le système de Thalès ou d'Anaximandre ? Quel mode d'existence se déploie dans l'ontologie parménidienne ou la métaphysique d'Anaxagore ? *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* ménage un champ d'analyse qui, jusqu'aux derniers textes, restera l'un des champs privilégiés pour le généalogiste : celui de la philosophie elle-même. C'est pourquoi la philosophie grecque de l'époque tragique n'est pas chez Nietzsche un simple terreau favorable à un exercice d'histoire de la philosophie. S'il faut relire les préplatoniciens, c'est parce qu'ils permettent d'apporter une contribution indispensable à une généalogie de la philosophie elle-même. Car ils ont, mieux que tout autre, légitimé la philosophie.¹⁷ Voilà le but précis du retour aux Grecs : dégager la tâche du philosophe, sa fonction.

¹⁴ Nietzsche, *Généalogie de la morale*, trad. E. Blondel, O. Hansel-Love, T. Leydenbach et P. Pénisson, Paris, Flammarion, 1996, rééd. GF, 2002, p. 31.

¹⁵ Par « préplatoniciens », Nietzsche désigne les philosophes Grecs de Thalès à Socrate : « premiers maîtres en Grèce, Thalès, Anaximandre, Héraclite, Parménide, Anaxagore, Empédocle, Démocrite et Socrate. » (Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op. cit., p. 338). Mais ce n'était là qu'un projet : le texte s'arrête à Anaxagore.

¹⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 1-2.

¹⁷ Voir *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op. cit., p. 336 : « Tournons-nous maintenant vers cette autorité suprême qui décide de ce qu'on peut appeler sain en parlant d'un peuple. Les Grecs, parce qu'ils

La civilisation grecque a défini cette tâche, parce qu'elle en avait besoin. Elle a fait de la philosophie une nécessité.

[...] seule une civilisation comme celle des Grecs est en mesure de répondre à la question de savoir quelle est la tâche du philosophe ; seule une telle civilisation, dis-je, peut légitimer la philosophie en général, car elle seule sait et peut prouver pourquoi et comment le philosophe *n'est pas* un promeneur survenu par hasard et qui surgit indifféremment, tantôt ici, tantôt là.¹⁸

Nietzsche ne propose pas ici un retour aux origines. En effet, « le chemin qui remonte aux origines mène partout à la barbarie », c'est-à-dire à l'étranger, à l'étrangeté des éléments qui composent ce dont on cherche l'origine.¹⁹ Les Grecs n'échappent pas à cette origine barbare. « Rien n'est plus absurde que d'attribuer aux Grecs une culture autochtone : ils se sont au contraire entièrement assimilés la culture vivante d'autres peuples. »²⁰ Mais la question de l'origine ne reste pas sans réponse seulement quand elle est portée sur la philosophie grecque. C'est en elle-même que la question de l'origine est nulle et non avenue, en tant qu'elle est adressée à la philosophie comme telle : « les questions qui touchent à l'origine de la philosophie sont parfaitement indifférentes, parce qu'à l'origine la barbarie, l'informe, le vide et la laideur règnent partout, et qu'en toutes choses seuls importent les degrés supérieurs. »²¹ La bonne question est celle du « commencement ». ²² Comment comprendre cette opposition entre origine et commencement ? Dans un texte célèbre, Foucault définissait la généalogie par la recherche de la provenance (*Herkunft*) et de l'émergence (*Entstehung*) par opposition à la recherche de l'origine (*Ursprung*).²³ Alors que la recherche de l'origine est quête du sol identitaire qui permet de fonder une histoire continue, la recherche de la provenance et de l'émergence est celle des appartenances multiples constitutives d'un groupe et de son surgissement par l'apparition d'une règle de composition d'éléments hétérogènes. On peut reprendre cette distinction pour comprendre celle que Nietzsche trace entre origine et commencement une quinzaine d'années avant *La généalogie de la morale*. À travers l'étude

sont véritablement sains, ont une fois pour toutes *légitimé* la philosophie elle-même du simple fait qu'ils ont philosophé, et bien plus, en effet, que tous les autres peuples. »

¹⁸ *Ibid.*, p. 340.

¹⁹ *Ibid.*, p. 337-338.

²⁰ *Ibid.*, p. 337.

²¹ *Ibid.*, p. 337.

²² *Ibid.*, p. 336.

²³ Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », paru dans *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, Epiméthée, 1971, p. 145-172, et repris dans Michel Foucault, *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, 1994, Quarto, 2001, p. 1004-1024.

des « philosophes préplatoniciens », Nietzsche entendrait moins fonder la philosophie dans son origine première que déterminer l'émergence et la provenance, c'est-à-dire le mode d'apparition et la règle de composition de la philosophie comme philosophie.²⁴ Le commencement, c'est le franchissement du seuil qui porte la philosophie à son « degré supérieur », c'est-à-dire aussi bien au moment où elle commence comme philosophie, en tant que philosophie, dont on peut certes trouver des ébauches, des esquisses, dans d'autres pratiques, mais seulement rétrospectivement – de même qu'on peut discerner un arôme dans un vin après l'avoir senti pour lui-même. Les Grecs ont fait un certain *usage* d'éléments sans doute déjà utilisés par d'autres avant eux, pour remplir une tâche nouvelle, à leurs yeux nécessaire, débordant et déplaçant ce que l'on pouvait appeler alors « philosophie » et attribuant à ce terme une autre signification.

Celui qui, au lieu de philosophie grecque, préfère s'adonner aux philosophies égyptienne et perse sous prétexte qu'elles seraient « plus originelles » et parce que de toute façon elles sont plus anciennes, procède de façon tout aussi irréfléchie que ceux qui n'ont de cesse qu'ils n'aient ramené la mythologie grecque si splendide et si profonde à des banalités qui relèvent de la physique, au soleil, à la foudre, à l'orage et au brouillard considérés alors comme on origine première.²⁵

Ainsi la distinction entre commencement et origine définit la nature de la philosophie comme un certain usage d'éléments multiples et hétérogènes, par delà tout contenu doctrinal. Le savoir des Grecs n'est pas un savoir d'érudit, parce que ce savoir était mis au service de la vie. Voilà la nouveauté.

Ils [les Grecs] sont admirables dans l'art d'apprendre avec profit, et, comme eux, nous devrions apprendre de nos voisins en mettant le savoir acquis au service de la vie, en tant que support, et non pas au service de la connaissance érudite d'où l'on s'élancerait pour aller toujours plus haut que le voisin.²⁶

Nietzsche ne dit pas que la grandeur des Grecs se mesure à leur capacité d'apprendre de leurs voisins à mettre le savoir au service de la vie. C'est cet usage du savoir lui-même qui est défini comme apprentissage. Ce qui est appris – le contenu du savoir – n'est pas la seule chose, ni même la plus importante, qui soit apprise. Ce qui compte, c'est que ce qui est appris l'est *d'une certaine manière*, à savoir comme un apprentissage. Le savoir appris

²⁴ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op. cit., p. 340.

²⁵ *Ibid.*, p. 337.

²⁶ *Ibid.*, p. 337.

déborde la connaissance qu'en prennent les Grecs pour s'inscrire dans un processus vital ; et à l'inverse, ce processus vital, en tant qu'il franchit le seuil qui le détermine comme philosophie, se définit comme apprentissage. Cette double détermination de la vie par l'apprentissage et de l'apprentissage par la vie nous indique ceci : la philosophie n'est pas orientée vers une fin qui déterminerait de l'extérieur son but. Ainsi peut-on dire que philosopher, c'est mettre les savoirs au service de la vie. Mais cela ne signifie pas qu'il faille se détourner de l'abstraction et n'accorder de crédit aux concepts que comme outils pratiques pour vivre au quotidien – car au fond, de quelle vie parle-t-on ? L'alternative n'est pas entre le retrait savant hors de la vie et le rejet vitaliste des savoirs : « l'instinct de connaissance déchaîné conduit de lui-même et en tous temps, comme la haine du savoir, à la barbarie ». ²⁷ S'il s'agit de mettre les savoirs au service de la vie, c'est dans la mesure où la vie est elle-même un apprentissage de savoirs, et ce essentiellement, c'est-à-dire indépendamment d'un but (la connaissance) qui fixerait le terme de l'apprentissage. « Les Grecs ont maîtrisé leur instinct de connaissance en lui-même insatiable grâce au respect qu'ils avaient pour la vie, grâce à leur exemplaire besoin de la vie... car ce qu'ils apprenaient, ils voulaient tout aussitôt le vivre. » ²⁸ La philosophie n'est donc pas orientée vers la vie ; elle est elle-même une manière de vivre par l'usage de savoirs directement rapportés à la vie. La philosophie met les savoirs au service de la vie sans en faire les moyens d'une fin, c'est-à-dire sans les séparer de la vie même dans laquelle ils s'inscrivent et dont ils deviennent une modalité. Tout autant que des savoirs séparés de la vie, les préplatoniciens contestent la subordination des savoirs à la vie. Avec la philosophie penser devient une manière de vivre, au sens où l'existence se fait existence de pensée. C'est donc en même temps que la pensée est mise au service de la vie et que penser devient une manière de vivre.

Comment donc cette transformation de l'usage des savoirs a-t-elle lieu ? C'est d'abord un « bond », une « enjambée », un « saut ». ²⁹ Mais dans quoi saute le philosophe ? On peut répondre en quelque sorte négativement. Le philosophe saute par-delà l'apparence naturelle, ce costume variable du monde physique. Nietzsche serait de ces historiens de la philosophie qui en rapportent la naissance à une métaphysique en rupture avec les croyances illusoire des sens. On sait que c'est tout le contraire. Le saut dont parle Nietzsche est bien un saut par-delà les apparences, mais cela veut dire ici sauter par-

²⁷ *Ibid.*, p. 338.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 344-345, p. 351, p. 384.

delà les apparences *en tant qu'elles sont opposées à une réalité fondamentale cachée derrière elles*. Le bond dont il est question ne renvoie pas à un saut dans un autre monde, il décrit la volonté de refuser cette distinction qui oppose un monde à un autre, ce monde-ci de l'apparence à ce monde-là de la réalité. Sauter par-delà les apparences, c'est donc *sauter par-delà le dualisme de l'apparence et du réel*. Le philosophe n'est pas seulement un physicien, un penseur de la nature « sans image et sans fabulation », un penseur de la nature réelle, telle qu'en elle-même, derrière les mythes et nos illusions qui la recouvrent.³⁰ Il l'est à certains égards – et longtemps les préplatoniciens se mêleront-ils de savoir de quoi est composée la nature, quel en est l'élément. Ainsi Thalès, le premier d'entre eux, qui fut retenu par la tradition pour cette « thèse selon laquelle l'eau serait l'origine et la matrice de toutes choses. »³¹ Anaximandre également peut donner l'impression d'avoir cherché « la nature véritable de ce que serait cet élément premier ». Mais celui qui croit qu'Anaximandre est préoccupé par cette question de la qualité de la nature des choses « n'aura absolument pas compris notre philosophe. »³² Qu'il ait qualifié l'élément premier d'« Indéfini » doit nous indiquer qu'« Anaximandre ne traitait déjà plus le problème de l'origine du monde du seul point de vue de la physique ».³³ Mieux, cette recherche de l'origine témoigne encore de la présence d'un élément extérieur à la philosophie, un élément religieux.³⁴ Ce qui fait de Thalès et d'Anaximandre des philosophes, ce qui distingue leur pensée d'une stricte recherche sur l'origine de la nature ou sur son fonctionnement et sa composition, c'est « la pensée que tout est un ».³⁵ *Les apparences et leur fondement, les illusions et le réel, le monde de devant et celui de derrière, tout est un*. Voilà le saut par lequel commence la philosophie. On ne se croira pas arrivés, avec une telle enjambée. Les problèmes ne font que ... commencer, précisément. En quoi s'agit-il là de philosophie ? Comment de telles généralités peuvent-elles être nécessaires à la vie, de sorte que penser devienne une manière de vivre ?

À dire vrai, cette affirmation moniste n'est pas une réflexion. C'est un « axiome métaphysique ».³⁶ C'est une présupposition de la pensée à partir de laquelle la philosophie

³⁰ *Ibid.*, p. 343.

³¹ *Ibid.*, p. 343.

³² *Ibid.*, p. 350.

³³ *Ibid.*, p. 350.

³⁴ Chez Thalès, l'énoncé posant l'eau comme élément « traite en quelque manière de l'origine des choses », raison pour laquelle « Thalès fait encore partie de la communauté des esprits religieux et superstitieux ». *Ibid.*, p. 344-345.

³⁵ *Ibid.*, p. 343. Parlant de Thalès, Nietzsche écrit que c'est « la pensée que tout est un [qui] en fait le premier philosophe grec. » (*Ibid.*, p. 344-345).

³⁶ *Ibid.*, p. 344.

peut commence. Si tout est un, alors on peut poser le problème du multiple ou du divers, du changement ou de la transformation : car le pluriel et le devenir ne sont plus rapportés *a priori* à une réalité cachée dont ils seraient de simples dérivés, mirages ou inversions. La *physis* n'est pas rabattue sur une simple apparence, illusion dont il faudrait se défaire pour atteindre le cœur des choses : c'est un problème réel, c'est même le problème du réel, qu'il s'agit de comprendre pour lui-même. Selon Nietzsche, il est pour la première fois formulé avec clarté par Anaximandre :

il aura été le premier Grec à saisir audacieusement le nœud du problème éthique le plus complexe. Comment est-il possible que quelque chose disparaisse qui a un droit à l'existence ? D'où viennent ce devenir et cet accroissement incessants ? D'où vient cette perpétuelle lamentation funèbre qui retentit dans tous les domaines de l'existence ?³⁷

Seule « la pensée que tout est un » peut poser le problème du multiple et du devenir, parce qu'elle seule empêche de l'annuler par un dualisme qui le repousserait du côté d'une apparence illusoire dont on ne doit pas se préoccuper. Le multiple et le devenir ne renvoient pas à des caractéristiques propres à une partie du monde, mais à l'ensemble du monde qui affecte la pensée, et met en demeure toute pensée de le penser comme tel. Or, pour les Grecs, ce problème n'est pas un problème métaphysique. Ce qui est métaphysique, c'est l'axiome qui le rend possible. Le problème, quant à lui, est un problème *éthique*. Et Anaximandre, à lire Nietzsche, nous en donne les déclinaisons : le problème de la justice, le problème de l'existence (« Comment est-il possible que quelque chose disparaisse qui a un *droit à l'existence* ? »), le problème de la douleur (« D'où vient cette expression de crispation *douloureuse* que la nature porte sur son visage ? »).³⁸ Pourquoi définir ce problème de la *physis*, problème du multiple et du devenir, comme un problème éthique ? Les préplatoniciens ont envisagé les questions du multiple et du devenir sur un plan métaphysique – concernant l'être de la nature – et épistémologique – concernant sa connaissance. Aussi bien Thalès, qu'Anaximandre, Héraclite, Parménide

³⁷ *Ibid.*, p. 350.

³⁸ Nous soulignons. Le problème de la justice est plus explicite dans cette « parole énigmatique » d'Anaximandre par laquelle Nietzsche ouvre le chapitre qui lui est consacré : « D'où les choses prennent naissance, c'est aussi là qu'elles doivent toucher à leur fin, selon la nécessité ; car elles doivent épier et être jugées pour leurs fautes, selon l'ordre du temps. » *Ibid.*, p. 348. Mais c'est bien de cela dont il s'agit lorsque Nietzsche parle de « droit à l'existence ». La citation d'Anaximandre est l'une des rares qu'il nous reste, transmise par Simplicius dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote* (en 24, 13). Voir *Les Présocratiques*, J.-P. Dumont (éd.), Paris, Gallimard, La Pléiade, 1988, p. 39. La traduction de J.-P. Dumont est la suivante : « Ce dont la génération procède pour les choses qui sont, est aussi ce vers quoi elles retournent sous l'effet de la corruption, selon la nécessité ; car elles se rendent mutuellement justice et réparent leurs injustices selon l'ordre du temps. »

ou Anaxagore ont développé de longues réflexions métaphysiques et épistémologiques. Pourquoi donc les placer sous le signe de l'éthique ?

La réponse à cette question réside dans le statut accordé par Nietzsche à « la pensée que tout est un ». Cet axiome est un présupposé qui ne se discute pas. Il ne peut être mis en débat, mais instaure le plan à partir duquel les problèmes peuvent être posés. Une fois ce plan placé, la question n'est pas de savoir quel est le fondement de la nature, puisque tout est un. Il n'y a pas de fondement, au sens où rien n'est encore opposé à un fondé distinct en nature. Ou plutôt pas encore. La question est en effet de savoir, dans cette nature où tout est un, c'est-à-dire dans cette nature où aucune hiérarchie ontologique n'est présupposée, quelle hiérarchie instaurer, quelles différences de valeurs instituer. Le problème majeur posé à la pensée que tout est un, c'est celui de la distinction entre les choses dignes d'intérêt et celles qui ne le sont pas : comment déterminer la valeur et du sens du monde et de l'existence, en deçà de tout partage établi, de toute opposition et de toute différenciation qui, en vertu de nos habitudes de vie et de pensée, nous paraissent évidentes ? Question fondamentale, en ce qu'elle interroge le fondement de toute distinction, de tout partage métaphysique sur le plan dont il procède, celui du sens et de la valeur de l'existence. Question qui met en lumière l'acte, la décision qui préside à la position d'une réalité première qui mérite d'être connue, dont procède les multiples apparences qui le méritent moins. Ainsi, la thèse selon laquelle tout est un ne s'oppose pas à celle qui sépare le monde de l'apparence du monde de la réalité, *elle la précède*. Tout acte distinctif présuppose cette unité qui le pousse à trancher, à différencier, à valoriser. Parce qu'ils mettent en lumière cette présupposition, les philosophes préplatoniciens montrent que toute détermination métaphysique et épistémologique est une position de valeur, une détermination éthique qui donne un sens et une valeur à l'existence. On n'objectera pas que le vrai ou le réel s'imposent malgré tout à la pensée, indépendamment de ses prises de positions éthiques : car le vrai et le réel sont eux-mêmes redevables d'une position de valeur, qui valorise le vrai et le réel, certaines choses comme vraies et comme réelles, et dévalorise le faux et l'illusion, certaines choses comme fausses et illusoire. Une première fois, par la voix des premiers philosophes, Nietzsche affirme une thèse qui deviendra un leitmotiv de toute son œuvre : la vérité est redevable d'une valorisation, c'est-à-dire d'une certaine hiérarchie de l'existence, d'une certaine conception du monde et, en dernière instance, d'une certaine manière de vivre.

La pensée que tout est un force la pensée à reprendre les choses à la racine, là où elles prennent sens et valeur. La tâche de la philosophie, c'est donc de donner sens et

valeur, à partir de la pensée que tout est un, c'est-à-dire sans rien présupposer d'autre que cette pensée : remise en question, remise en jeu, remise en sens et en valeur radicales du monde et de l'existence. C'est là sa différence avec la science, avec les pensées de la nature, mues par un désir de vérité qui présuppose déjà une hiérarchisation, une valorisation du monde et de l'existence, une détermination de ce qui doit être connu et ce qui ne le doit pas.

La science se précipite [...] sans une délicatesse, sur tout ce qui est connaissable, aveuglée par le désir de tout connaître à n'importe quel prix. La pensée philosophique est au contraire toujours sur les traces des choses les plus dignes d'être connues, des connaissances qui ont une grandeur et une importance. Mais le concept de grandeur est variable aussi bien dans le domaine moral que dans le domaine esthétique. Ainsi la philosophie commence-t-elle par légiférer sur la grandeur, ce qui s'accompagne d'une définition.³⁹

Nous pouvons maintenant comprendre la légitimité de la philosophie aux yeux des Grecs de l'époque tragique. La philosophie légifère, au sens où il détermine les différences, les partages qui discernent les choses dignes des choses indignes, qui hiérarchisent en posant des valeurs, qui orientent en donnant du relief à un monde où tout est un.

Le terme grec qui désigne « le sage » est lié étymologiquement à *sapio* (je goûte), *sapiens* (le dégustateur), *sisyphos*, l'homme au goût le plus subtil. Une acuité dans l'activité de discernement et de connaissance, une grande capacité de distinction constituent donc, suivant la conscience populaire, l'art qui définit le philosophe.⁴⁰

Le philosophe est légitime en ce qu'il permet, hors des conventions, de reprendre le problème de la valeur de l'existence à sa source.⁴¹ On évitera de mésinterpréter cette conception du philosophe : il ne s'agit pas d'une pure interrogation théorique détachée de l'existence elle-même. C'est là une deuxième raison de voir dans la position du problème du multiple et du devenir un problème éthique. Les préplatoniciens – Nietzsche y insiste

³⁹ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op. cit., p. 347. L'idée, chère à Deleuze, selon laquelle la connaissance elle-même est une activité qui dépend d'une position de valeurs attribuant au connaître une valeur positive n'est pas encore thématisée, mais on la devine ici.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 346.

⁴¹ Voir *ibid.*, p. 338, où Nietzsche écrit, à propos des préplatoniciens : « Toute convention leur est étrangère, car la classe des philosophes et des savants n'existait pas à l'époque. Ils sont tous, dans leur grandiose solitude, les seuls qui, en ce temps-là, aient vécu pour la seule connaissance ? Tous possèdent cette vigoureuse énergie des Anciens par quoi ils surpassent toute leur postérité, l'énergie de trouver leur forme propre, et d'en poursuivre, grâce à la métamorphose, l'achèvement dans son plus infime détail et dans son ampleur la plus grande. Aucune mode, en effet, n'est venue leur prêter main-forte et leur faciliter les choses. »

– ne portent pas la pensée à son degré supérieur sans, du même geste, construire la vie qui la traverse hors des modes d'existence habituels. Nietzsche écrit à propos d'Anaximandre :

Un homme qui pose de tels problèmes et dont la pensée déjoue sans cesse en s'élevant les pièges de la réalité contingente pour prendre aussitôt son essor le plus haut au-delà des astres, n'a certainement pas adopté une forme de vie quelconque.⁴²

C'est la singularité d'une telle pensée – comme celles de Thalès, d'Héraclite, de Parménide et d'Anaxagore – de n'être pas seulement portée par une manière d'être qui se construit par elle, mais de la construire aussi activement, *parce qu'elle la prend pour objet*. La pensée à l'œuvre est radicale, le mode d'existence ou la vie qui la porte est radicale également, mais ce n'est pas un hasard : c'est parce que cette vie se forme par une pensée radicale, elle qui pense la valeur de l'existence *et donc d'elle-même* en tant que manière d'exister par la pensée. La vie vient à la pensée d'elle-même comme pensée, de sorte qu'il y a, comme dira Deleuze, « unité complexe » de la vie et de la pensée.⁴³ Nietzsche : « Une stricte nécessité régit le lien qui unit leur pensée et leur caractère. »⁴⁴

Pour autant, vie et pensée ne sont pas identiques comme deux faces d'une même pièce qu'il est possible de considérer comme un objet extérieur et de réaliser dans le monde sous l'effet d'une décision qui permet de commencer à philosopher. La présupposition que tout est un, si elle permet de hiérarchiser l'existence et d'y déterminer des valeurs, permet aussi, d'abord et avant tout d'ouvrir l'interrogation sur la hiérarchie valable et sur les valeurs à faire valoir. C'est pourquoi l'essentiel des effets produits par cet axiome métaphysique tient dans ses conséquences problématisantes : il en découle des problèmes. *Nietzsche et la philosophie*, fidèle à l'œuvre nietzschéenne dans son ensemble, est traversé de problèmes : le problème critique, le problème de la tragédie, le problème de la douleur, etc. Tous ces problèmes se rapportent, d'une manière ou d'une autre, à ce problème général et générique qu'est le problème de l'existence, dont l'ouverture est rendue possible par la présupposition moniste.

Le philosophe préplatonicien n'est pas un démiurge. Il ne crée pas d'un coup de baguette magique l'unité complexe de la vie et de la pensée, il la produit au moment

⁴² *Ibid.*, p. 350.

⁴³ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965, 1999 (12^{ème} édition), p. 18.

⁴⁴ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, *op. cit.*, p. 338.

même où, sous l'effet de l'axiome métaphysique « que tout est un », il se hisse à son plus haut degré de problématisation. Il est philosophe pour cette raison : parce que l'existence lui pose problème et qu'il la problématise, en tant qu'elle est multiple et en devenir. La thèse fondatrice de la philosophie – la pensée que tout est un – n'est pas un moment de pure production qui permettrait d'effacer les hiérarchies du monde pour en créer d'autres, plus adéquates. Dans ce cas, on demanderait : plus adéquate à quoi ?, puisque la pensée que tout est un ne présuppose aucune valeur préétablie. La position de valeur à laquelle procède la philosophie est donc avant tout la position de la valeur de l'existence. Ou, à vrai dire, de la valeur des positions de valeur, des modes d'existence, des hiérarchies. La présupposition fondatrice de la philosophie n'est pas une thèse abstraite d'ordre général, c'est la formulation précise de l'enjeu constitutif de la philosophie préplatonicienne selon Nietzsche. Il s'agit là d'un point essentiel. Car c'est en vertu de cette problématisation de l'unité complexe de la vie et de la pensée, à partir du moment où l'existence fait problème à la pensée, que commence la philosophie à la fois comme épistémologie et comme éthique – chacune de ces deux dimensions traduisant la problématisation de l'unité dans l'une des deux faces de l'unité.

Nous comprendrons mieux ce point difficile en résumant l'analyse nietzschéenne du rapport entre Anaximandre et Héraclite dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Tout se passe comme si Anaximandre tendait à refermer le problème de l'existence ouvert à partir de la pensée que tout est un, alors qu'Héraclite, en réponse, le réouvre et tente de le tenir.⁴⁵ Anaximandre pose le problème de l'existence en termes d'injustice ou d'iniquité. Toute existence est inique, à deux points de vue. Premièrement, elle est définie et par conséquent bornée par d'autres existences. Deuxièmement, elle est en devenir, relève de l'ordre de la génération et de la corruption et *in fine* vouée à disparaître. Multiplicité des existences définies ; devenir mortel de chacune de ces existences. En somme, l'existence est limitée. Or, eu égard à la pensée que tout est un, cette limitation est contradiction et cette contradiction est souffrance : souffrance d'être limitée, souffrance d'être définie et mortelle. C'est pourquoi Anaximandre rend raison du multiple et du devenir, de la nature, en la caractérisant comme *coupable* à l'égard de l'Un indéfini.

[...] tout devenir est une manière coupable de s'affranchir de l'être éternel, une iniquité qui doit être expiée par la mort. Tout ce qui a jamais connu

⁴⁵ On trouve une structure similaire dans le rapport que Nietzsche construit entre Parménide et Anaxagore.

un devenir doit disparaître à nouveau, qu'il s'agisse en l'occurrence de la vie humaine, de l'eau ou de la chaleur et du froid.⁴⁶

Pour Anaximandre, l'existence est *en elle-même* injuste. Elle ne souffre pas d'avoir commis tel ou tel acte qui l'aurait engagé dans une déchéance sous le coup d'un jugement. Elle souffre d'exister, tout simplement. C'est en tant qu'existence que l'existence est coupable d'injustice. Elle n'a donc rien à espérer, sinon à mourir. Anaximandre pose le problème de l'existence en termes de jugement moral. D'emblée, elle est jugée et dévalorisée.

[Anaximandre] se demande d'abord comment cette pluralité est malgré tout possible puisqu'il n'y a qu'une éternelle unité. Et il déduit la réponse du caractère tout à fait contradictoire de cette pluralité qui se dévore et se nie elle-même. L'existence de cette dernière devient pour lui un phénomène moral. Elle n'est pas justifiée, mais elle trouve sans cesse son expiation dans la mort.⁴⁷

Avec Anaximandre, le problème de l'existence est refermé sitôt ouvert. En effet, la condamnation morale qui détermine sa position empêche la pensée de s'y affronter : elle le juge, et par là même le pose tout en l'évitant. L'existence est une injustice qui n'est pas à penser, mais à juger depuis l'Un indéfini. Il n'y a plus de problème, à proprement parler. L'existence est dotée d'une (anti)valeur assurée, stable et déterminée ; elle ne requiert plus une mise en question, une valorisation problématique, une détermination.

La conséquence est décisive : le présupposé de la philosophie est retourné. Avec Anaximandre, *tout n'est pas un, tout est jugé depuis l'Un*. La morale impliquée dans la pensée d'Anaximandre va de pair avec la reconduction d'une dualité entre deux mondes : celui, physique, des choses définies, et celui, métaphysique, de l'Indéfini. Encore n'est-ce pas le plus important. Une position théorique est indissociable d'une manière de vivre. Tout comme, dans la pensée, Anaximandre referme et évacue le problème de l'existence pour la juger, sa manière de vivre se dégage de l'existence. Le premier moraliste de la philosophie se retire des agitations du monde et le juge depuis un lieu isolé proche de l'Indéfini qui lui fournit un critère.

Loin de ce monde où règnent l'iniquité et le reniement de l'unité originelle des choses, Anaximandre s'est réfugié dans une tour métaphysique d'où, penché sur le monde, il laisse alors errer son regard alentour pour enfin, après un silence méditatif, poser cette question à tous les êtres : « Quelle

⁴⁶ *Ibid.*, p. 349.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 351.

est la valeur de votre existence ? Et si elle n'a aucune valeur, pourquoi donc êtes-vous là ? Je constate que c'est par votre faute que vous vous attardez dans cette existence. Vous devez l'expier par votre mort. [...] »⁴⁸

Héraclite reprend le problème là où Anaximandre le laissait. Mais pour pouvoir y répondre, il fallait le poser autrement : sitôt moralisé, il s'évanouissait pour laisser place à un dualisme où « la pensée que tout est un » et le problème de l'existence qui y était corrélé étaient abandonnés, la philosophie s'enfonçant dans une « nuit mystique » où elle ne peut plus rien comprendre au devenir.⁴⁹ C'est pourquoi Héraclite, reprenant à nouveaux frais l'intuition que « tout est un », s'oppose à Anaximandre :

Il a commencé par nier la dualité des deux mondes totalement différents qu'Anaximandre avait été contraint d'admettre. Il n'a plus fait la distinction entre un monde physique et un monde métaphysique, entre un domaine des qualités définies et un domaine de l'indétermination indéfinissable.⁵⁰

On remarquera qu'Anaximandre, selon Nietzsche, « avait été *contraint* d'admettre » la dualité des mondes : le monde de la justice est derrière celui de l'injustice comme son fondement ontologique et moral. Ce n'était pas un choix délibéré. À partir du moment où l'existence était perçue comme une injustice, à partir du moment où son problème était déjà résolu par un partage entre justice et injustice, la pensée d'Anaximandre était forcée de reconduire un dualisme métaphysique et moral, quoi qu'il ait pris pour principe la pensée que tout est un. Opposé à Anaximandre, Héraclite, voulant penser l'existence et tenir la pensée que tout est un, est de son côté contraint de refuser la dualité des mondes et la position du problème de l'existence comme un problème d'injustice. L'existence, c'est-à-dire le multiple et le devenir, n'est pas une injustice : elle est juste. Mais elle n'est pas juste parce qu'elle bonne, belle ou procure à ceux qui y participent une vie heureuse.

⁴⁸ Le texte continue comme suit : « Regardez à quel point votre terre se flétrit ; les mers se retirent et s'assèchent, un coquillage sur une montagne vous indique à quel point elles sont asséchées. Le feu détruit dès maintenant votre monde qui, pour finir, s'en ira en fumée. Mais c'est en se renouvelant sans cesse que ce monde de l'instabilité se reconstruira semblable au précédent. Qui serait capable de vous délivrer de la malédiction du devenir ? » *Ibid.*, p. 350.

⁴⁹ Voir *ibid.*, p. 351-352 : « D'où provient le flux toujours renouvelé du devenir ? Il ne saura échapper à cette question que par de nouvelles suppositions d'ordre mystique : le devenir éternel ne peut avoir son origine que dans un être éternel. Les conditions qui déterminent la chute de cet être dans un devenir au sein de l'iniquité sont toujours les mêmes ; la constellation des choses est dès lors ainsi agencée qu'on ne peut prévoir aucune fin à cet exil de l'être individuel hors du sein de l'« Indéfini ». Anaximandre en est resté là ; c'est-à-dire qu'il est resté dans les ténèbres profondes qui s'étendaient comme de gigantesques fantômes sur les sommets d'une telle conception du monde. Plus on a voulu cerner de près le problème de savoir comment en premier lieu le défini a jamais pu être engendré par l'indéfini en le trahissant, puis comment la temporalité est née de l'éternité, l'iniquité de la justice, et plus la nuit s'est obscurcie. »

⁵⁰ *Ibid.*, p. 352.

L'existence est juste *parce qu'elle existe*. Autrement dit sa justice n'est pas à trouver en dehors d'elle-même. Le fait d'exister, loin d'être la marque d'une iniquité, est aux yeux d'Héraclite la preuve d'une justice. La justice est immanente à l'existence, c'est-à-dire au multiple comme multiple et au devenir comme devenir : « Ce n'est pas le châtement de ce qui est devenu, mais la justification du devenir que j'ai observée. »⁵¹ Mais cette justification requiert une autre thèse. Justifier l'existence, c'est refuser de la rapporter à un être qui en serait le fondement, il faut concevoir son être en elle-même, autrement dit il faut que le seul être soit le devenir, autrement dit encore il faut nier « l'être en général ».

Car ce monde unique qu'il a conservé [...] ne révèle en aucune manière une permanence, une indestructibilité, une digue barrant son cours. D'une voix plus forte qu'Anaximandre, Héraclite a dit : « Je ne vois rien que le devenir. Ne vous laissez pas tromper ! C'est un effet de votre courte vue et non pas de l'essence des choses, si vous croyez apercevoir en quelque endroit une terre ferme sur la mer du devenir et du périssable. »⁵²

Mais que signifie cette double affirmation, de l'unité du monde et du devenir comme seule réalité ? Suffit-il de déclarer l'existence juste et réelle pour être débarrassé du problème qu'elle pose ?

C'est tout le contraire. Considérer l'immanence de la justice à l'existence est la seule manière de poser l'existence comme un problème. À cette seule condition, il devient possible de demander ce qu'est l'existence, le devenir et le multiple. Cette possibilité n'est pas sans risque. Nietzsche décrit le danger *d'effondrement* qui menace la pensée d'Héraclite : s'efforcer de penser le devenir et le multiple comme tels, c'est s'efforcer de penser l'impensable, puisque la pensée ne détient pas *a priori* la solution dans un monde plus fondamental déjà donné. Penser le devenir et le multiple, c'est penser « la totale inconsistance de tout le réel qui ne cesse d'agir, d'être en devenir et de n'être rien, [...] représentation effroyable et stupéfiante. Elle est tout à fait analogue dans l'effet qu'elle produit à l'impression d'un homme qui, lors d'un tremblement de terre, perd confiance dans la terre ferme. »⁵³ En effet : par où commencer ? Que distinguer ? Quelle loi repérer ? Cette possibilité d'effondrement décrit la stupeur d'une pensée devant l'impensable d'une vie à penser réellement – sans se donner tout faits ses partages, ses hiérarchies et ses valeurs. La solution d'Héraclite, « fait d'une rigueur peu commune », consiste à penser en termes de dualités, mais de dualités de pôles plutôt que d'éléments

⁵¹ *Ibid.*, p. 352.

⁵² *Ibid.*, p. 354.

⁵³ *Ibid.*, p. 354.

isolés.⁵⁴ Le devenir est comme un combat entre « deux lutteurs dont tantôt l'un, tantôt l'autre prend l'avantage [...]. Tout devenir naît de la lutte des contraires. »⁵⁵ Encore l'image du combat est-elle ambiguë. Nous pensons en effet à deux lutteurs comme à deux individus distincts, dont les existences sont respectivement indépendantes. Nous pensons encore à ce qu'ils ne se mettent à lutter que pour un moment, en cherchant la victoire qui verra l'un d'entre eux l'emporter définitivement sur l'autre et mettre fin au combat. En ce sens, rien n'est plus inadéquat que cette métaphore. Nous ne comprenons plus le devenir et le multiple que depuis des êtres dont la mise en relation est seconde : le devenir et le multiple sont pensés depuis leurs éléments, et non pour eux-mêmes ; ils se dissolvent dans leurs composantes et restent impensés en tant que tels. Mais Héraclite considère le combat premier et éternel ; les contraires qu'il confronte ne sont pas ses composantes élémentaires mais des aspects variables de la tournure qu'il prend : « les qualités définies qui nous semblent durables n'expriment que la suprématie momentanée de l'un des combattants, mais la lutte n'en continue pas moins, le combat se poursuit éternellement. »⁵⁶ La justice ne réside pas dans l'arbitrage du combat, dans la victoire définitive attribuée à l'un ou l'autre des lutteurs. Les juges ne sont pas extérieurs à la lutte : ils combattent eux aussi.⁵⁷ La justice, c'est le combat lui-même.⁵⁸ Penser l'existence, en penser la justice, c'est penser tout être qui existe comme un être qui détient le *droit* d'exister. Nietzsche dit : comme s'il allait gagner le combat.⁵⁹ Rien, parmi les existants, ne doit être relégué au rang des perdants, c'est-à-dire au rang des fantasmes et des apparences, au rang de l'illusion sensible ou du délire de l'imagination, au rang des choses qui, en somme, n'existent pas vraiment parce qu'elles n'ont pas tout à fait le droit d'exister. Lorsque les Grecs posent le problème du multiple et du devenir en des termes éthiques comme le problème de la justice, ce n'est donc pas par plaisir de la métaphore

⁵⁴ *Ibid.*, p. 354.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 355.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 355.

⁵⁷ Voir *ibid.*, p. 356 : « Tandis que l'imagination d'Héraclite prenait la mesure de l'univers en perpétuel mouvement et de la "réalité" avec le regard réjoui du spectateur qui assiste à la lutte d'innombrables couples, à leur joute joyeuse sous la protection d'arbitres sévères, il fut saisi d'un pressentiment bien plus profond : il lui fut impossible désormais de considérer les couples en lutte séparément de leurs arbitres ; les juges semblaient eux-mêmes combattre et les combattants arbitrer leur lutte. »

⁵⁸ Voir *ibid.*, p. 356 : Héraclite « est allé jusqu'à s'écrier : "Le combat au sein du multiple est lui-même la seule justice !" »

⁵⁹ Voir *ibid.*, p. 355 : « De même que tout homme grec lutte comme s'il était seul dans son bon droit, et comme si un critère d'arbitrage et de jugement indéfiniment certain déterminait à chaque instant de quel côté penche la victoire, de même les qualités luttent entre elles d'après des règles et des lois indestructibles, immanentes au combat. »

mythologique, pour jouer avec leur imagination et faire de la vie un enfer auquel les dieux auraient condamné les hommes. Quand ils demandent :

L'ensemble du processus universel ne fait-il pas désormais figure de châtement de l'*hybris* ? La pluralité n'est-elle pas le résultat d'un crime ? La transformation du pur en impur, une conséquence de l'iniquité ? La culpabilité n'est-elle pas dès lors installée au cœur des choses ? Et le monde du devenir et des individus qui s'en trouve ainsi allégé n'est-il pas du même coup condamné à toujours en supporter de nouvelles conséquences ?

les Grecs délirent sur la trame d'une histoire cachée dans les phénomènes naturels parce qu'ils se posent une question à eux-mêmes : le processus universel est-il ou non pensable, *c'est-à-dire digne d'être pensé*, digne d'être pris en considération, sans être rejeté du côté des choses superficielles et sans consistance ?⁶⁰

Nous touchons ici à l'enjeu majeur de l'analyse nietzschéenne des pré-platoniciens, déterminant pour la philosophie de Deleuze. Pour Deleuze⁶¹, Héraclite tient une place à part dans l'analyse de Nietzsche. C'est en raison de sa capacité à prendre à bras le corps ce problème de la valeur de l'existence, *de la valeur des choses existantes aux yeux de la pensée*. L'intérêt porté par Nietzsche à Héraclite ne tient pas à une coquetterie philosophique qui trouve plus original de penser le devenir et le multiple, plutôt que l'Un indéfini dans sa pureté. Ce n'est pas préférer un domaine à un autre, un monde à l'autre, prendre parti pour ce qui était jusqu'alors méprisé pour en déterminer, avec une pointe d'orgueil, toute la force et l'originalité négligées par les prédécesseurs. Il s'agit plutôt de considérer l'unité de l'existence en la sortant de son ornière judicative : l'existence est juste parce qu'elle existe ; ce qui existe a le même droit d'exister que tout le reste. Ce n'est donc pas en refuser la dimension morale. La question éthique est immédiatement présente dans les problèmes métaphysiques et épistémologiques. Pas seulement en raison de la vision du monde qui y est proposée, pas seulement même parce qu'un mode de vie

⁶⁰ *Ibid.*, p. 359.

⁶¹ « Pour Deleuze », dans la mesure où *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* n'accorde pas d'importance particulière à Héraclite. Il apparaît simplement : 1) qu'au regard de la définition générique de la philosophie à l'époque tragique donnée par Nietzsche, c'est sans conteste Héraclite qui s'y conforme le mieux (il n'est donc pas étonnant de voir Deleuze consacrer plusieurs paragraphes à Héraclite) ; 2) que la suite de l'œuvre de Nietzsche accordera à Héraclite une place singulière, malgré quelques « nuances », comme l'indique Deleuze : voir la note 1 de *Nph*, p. 28 : « Nietzsche apporte des nuances à son interprétation. » On remarquera que c'est en réalité Deleuze qui en apporte à la sienne, à l'aide de Nietzsche. « D'une part Héraclite ne s'est pas complètement dégagé des perspectives du châtement et de la culpabilité (cf. Sa théorie de la combustion totale par le feu). D'autre part, il n' a fait que pressentir le vrai sens de l'éternel retour. C'est pourquoi NIETZSCHE, dans *NP*, ne parle de l'éternel retour chez Héraclite que par allusions ; et dans *EH* (III, « L'origine de la tragédie, 3), son jugement n'est pas sans réticences. » *EH* renvoie ici à *Ecce Homo*.

est derrière cette vision du monde. Avant tout parce que cette vision du monde prend *ou non* en considération tel ou tel vivant, parce qu'elle ouvre ou ferme la porte à l'investigation d'un ensemble de phénomènes, selon qu'elle les considère comme des existants au même titre que les autres (« tout est un ») ou selon qu'elle les détermine comme des apparences, voire des illusions, simples erreurs de perspectives ou délires imaginaires. Ranger une part de l'existant dans l'illusion peut prendre plusieurs formes. Il n'y a pas que le dualisme le plus radical, comme celui d'Anaximandre. On peut par exemple considérer « des essences séparées agissant dès le début et sans fin pour elles-mêmes », supposant alors « un monde métaphysique d'un genre tout à fait différent, et non pas certes ce monde de l'unité qu'Anaximandre cherchait derrière le voile flottant de la pluralité, mais un monde de pluralités éternelles essentielles ». Aussi s'agit-il d'être vigilant : tel est ce que Nietzsche met en évidence chez Héraclite.⁶² Pour Héraclite, le devenir ne procède pas d'identités préalables que la pensée dégage derrière ce voile fumeux qui ne cesse de changer, il n'est pas réductible à quelques oppositions fondamentales que l'éternité au moins spirituelle préserverait d'une chute quelconque dans l'iniquité de l'existence. À ceux qui pensent que, chez Héraclite, « tout se passe nécessairement comme si le devenir n'était que la manifestation sensible d'un combat entre des qualités éternelles », à ceux qui pensent « qu'il n'y a peut-être même aucun devenir dans l'essence des choses, mais seulement une juxtaposition de multiples réalités authentiques, sans devenir et indestructibles », Nietzsche rappelle que

[...] ce sont là des échappatoires et des voies trompeuses indignes d'Héraclite ; il continue de crier : « L'un c'est le multiple ! » Les multiples qualités perceptibles ne sont ni des essences ni des fantasmes de nos sens [...], elles ne sont ni un être immobile et seul souverain, ni une apparence fugitive qui nous traverse l'esprit.⁶³

On comprend donc pourquoi Deleuze insistait tant sur Héraclite Si « Héraclite est le penseur tragique », c'est parce qu'il « a nié la dualité des mondes, "il a nié l'être lui-même". Bien plus : il a fait du devenir une affirmation. »⁶⁴

Nous sommes en mesure de comprendre la définition nietzschéenne de la philosophie comme une activité qui légifère. Elle ne légifère pas seulement en

⁶² Nietzsche fait se succéder les hypothèses interprétatives de telle ou telle formule d'Héraclite qui lui donnent un sens incompatible avec la pensée que tout est un, et montre à chaque fois comment Héraclite, en quelque sorte, tient bon, et tient le cap jusqu'au bout.

⁶³ *Ibid.*, p. 357.

⁶⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 14.

thématisant la valeur des choses, en posant consciemment les questions morales. C'est dans son entreprise de compréhension du monde elle-même qu'elle attribue, non seulement une signification, mais aussi et surtout une *valeur* à ce qui existe, selon qu'elle le détermine comme réel ou illusoire, comme essence ou apparence. Et cette attribution l'implique elle-même : le lien entre mode d'existence et théorisation philosophique doit être compris depuis cette implication. En déterminant la valeur du réel par la tentative de le comprendre, la philosophie s'attribue une valeur. Plus exactement, elle attribue une valeur à son propre discours – à sa propre interprétation et évaluation – ainsi qu'aux autres discours possibles – aux autres interprétations et aux autres évaluations. Lorsque Nietzsche réclame une lecture des philosophes depuis les styles d'existence qu'implique leur système, il ne demande pas de rapporter le discours philosophique à l'existence individuelle du penseur qui le tient. Il exige de prendre la mesure de la manière d'être que ce discours impose en tant que tel, dans son effectuation la plus concrète : le partage du monde, la détermination de sens et de valeur qu'il met en œuvre par son existence propre. La grandeur des pensées préplatoniciennes est d'avoir pris en considération leur propre activité et ses effets, pour en poser le problème : comment interpréter et évaluer l'existence depuis l'axiome qui permet cette interprétation et cette évaluation, selon lequel tout est un ? Comment penser radicalement le devenir et la multiplicité de ce qui existe, sans en reléguer une partie hors du domaine de ce qui est digne d'être pensé ? Dans *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, nous ne trouvons donc pas seulement une analyse vitaliste des philosophes qui précèdent Platon. L'important n'est pas que les préplatoniciens soient passibles – à l'instar de n'importe quel autre discours – d'une analyse en termes de modes d'existence. L'important est qu'avec la question de l'apparence et l'axiome selon lequel tout est un, ils aient posé le problème de la possibilité d'une telle analyse et des modalités de son effectuation. Et c'est précisément en cela qu'ils sont philosophes, selon Nietzsche. La philosophie commence au moment où elle pose le problème de sa propre existence, en tant qu'interprétation et évaluation de l'existence : comment déterminer le sens et la valeur des choses qui existent tout en maintenant la pensée que tout est un ?

La philosophie comme interprétation est une entreprise de valorisation de la vie ou de l'existence dans toutes ses dimensions et ses variations, c'est-à-dire de sa multiplicité et de son devenir, sans exception. Ce ne peut donc qu'être le résultat d'un vivant et d'une existence qui n'est pas mutilée, gênée par ce qui l'entoure, dérangée par ses expériences, mais d'un

vivant que n'effraie pas la compréhension de tout ce qui existe, y compris de ce qui *a priori* le dérange ; et, à son tour, une telle pensée ne peut être comprise que par de grands vivants. C'est pourquoi Nietzsche affirme qu'on ne commence à philosopher n'importe quand. Si les Grecs ont donné de la philosophie l'expression la plus haute et la plus consistante, c'est parce qu'ils « ont su commencer à temps ». ⁶⁵ Pour être capable de tenir la problématisation de l'unité complexe de la pensée et de la vie, il faut être doté d'une certaine force vitale. Faire de la philosophie, c'est savoir « « commencer à temps », dans la force de l'âge, dans le bonheur : rien de pire donc que de croire s'en servir dans une époque décadente et malade. On n'inversera pas les rôles et l'ordre des priorités. La philosophie ne vise pas à mener au bonheur, elle n'a pas pour finalité de conduire le peuple à la santé. Au contraire, elle en est l'expression et le prolongement. Ce n'est pas elle qui sauvera la civilisation ; à la limite, c'est l'inverse : c'est la civilisation qui semble la rendre possible. Voilà pourquoi Nietzsche affirme que la santé de la civilisation grecque a rendu possible la philosophie, et non l'inverse. Pour légitimer la philosophie, il faut que la civilisation qui l'apporte ne craigne pas de voir explorés ses moindres recoins, les moindres aspects de la vie qu'elle propose. Il faut qu'elle n'ait pas peur de se regarder telle qu'elle est et existe absolument. Héraclite est à cet égard exemplaire : il « se borne à décrire le monde existant et le considère avec cette satisfaction contemplative avec laquelle l'artiste considère son œuvre en devenir. » ⁶⁶ Et « si le nombre des hommes qui vivent conscients au sein du logos et en accord avec l'œil de l'artiste qui embrasse tout du regard est si restreint, cela vient du fait que leurs âmes sont humides et que leurs yeux et leurs oreilles mais surtout leur intellect sont de mauvais témoins, quand "la fange humide s'empare de leurs âmes." » ⁶⁷ Mais la grande santé que suppose la philosophie est pour le moins particulière : il s'agit de la capacité de la pensée à se laisser mettre en question par l'existence, parce qu'elle met l'existence en question. La santé dont parle Nietzsche est celle, en somme, d'une existence dotée de la force de se poser à soi-même comme problème. C'est le sens du danger d'effondrement, subi par Héraclite, qui menace toute pensée placée sous le signe que « tout est un » : la force vitale qu'exprime la problématisation philosophique se mesure à sa capacité, au plus proche de la suppression des valeurs, de tenir la conceptualisation des différents procès de valorisation et de leurs transformations.

⁶⁵ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op. cit., p. 336.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 361.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 361.



Deleuze trouve dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* la construction d'une philosophie des valeurs qui soit *aussi* une critique : qui rapporte les valeurs aux évaluations, c'est-à-dire aux modes d'existence, qui les portent ; qui s'ouvre à la compréhension des modes d'existence par une problématisation de sa propre activité. Car ce n'est pas un geste anodin, pour une philosophie critique des valeurs, que de prendre pour objet la philosophie elle-même. Non qu'il s'agisse là d'un geste réflexif par lequel elle s'assure de son origine et de son identité. C'est plutôt l'inverse : par ce geste, elle s'écarte d'elle-même, de ses propres valeurs et de sa propre signification. Et ce n'est pas non plus par hasard que ce geste prenne pour objet les préplatoniciens en particulier. Par un jeu de mise en abîme, Deleuze lecteur de Nietzsche trouve chez les préplatoniciens une problématisation de la vie et de la pensée, au double sens du génitif : c'est la vie et la pensée qui font problème ; mais c'est précisément parce qu'elles font pleinement et réellement problème qu'elles libèrent leur propre puissance de problématisation, c'est-à-dire, tout autant, de création. C'est bien de cette manière que la philosophie commence : en créant une pensée de tout l'existant, une pensée de toutes les dimensions de l'existant, dans son devenir et sa multiplicité.

Antoine Janvier

Université de Liège, Belgique

antoine.janvier@ulg.ac.be

Recebido em 21/07/2011

Aprovado em 21/07/2011