

Hans Blumenberg

LA VÉRITÉ
NUÉ



L'ORDRE PHILOSOPHIQUE

SEUIL

LA VÉRITÉ NUE

HANS BLUMENBERG

LA VÉRITÉ NUE

TRADUIT DE L'ALLEMAND
PAR MARC DE LAUNAY

ÉDITIONS DU SEUIL
57, rue Gaston-Tessier, Paris XIX^e

L'ORDRE PHILOSOPHIQUE
COLLECTION DIRIGÉE PAR MICHAËL FÆSSEL
ET JEAN-CLAUDE MONOD

L'éditeur remercie Alban Stuckel pour sa révision du texte.

Titre original : *Die nackte Wahrheit*
© 2019 Suhrkamp Verlag, Berlin

ISBN 978-2-02-147802-0

© Éditions du Seuil, juin 2022, pour la traduction française.

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

I

Nietzsche

La mise à nu n'est pas une façon établie de constater des états de choses vrais – ou, mieux, de les exposer ; c'est plutôt la façon la plus historique de le faire.

L'un des processus historiques que l'on peut alors espérer concluant consiste à renchérir sur la mise à nu physique par une mise à nu psychique, et à renchérir sur la mise à nu d'autrui par la mise à nu de soi-même. Pour en avoir une idée claire, il faut prêter attention à l'audace avec laquelle surgissent à la fois certains actes, qui touchent à cette sur-enchère, et leur description.

Pour Nietzsche, les moralistes français représentaient encore quelque chose comme une force de détermination procédant sans égards au dévoilement de la vie psychique. Quand il évoque La Rochefoucauld comme un « maître de l'étude psychologique¹ », il semble penser sans hésiter que c'est le comble d'une vision qui pénètre jusqu'aux fondements de la vie psychique. Quelques doutes lui viennent à ce sujet : il se demande si une observation psychologique d'un tel niveau peut effectivement être un « palliatif de l'existence », voire le « sujet de conversation le plus riche et le

1. F. Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, trad. Robert Rovini et Marc de Launay, Paris, Gallimard, 2019, § 36.

plus innocent »¹. Il faut en revanche évaluer le droit de résister à l'analyse des actions humaines, la légitimité d'« une sorte de pudeur en matière de nudité de l'âme² ». Cette pudeur suscite le respect, pour peu qu'on ne se croie pas obligé – en rejetant avec mépris toute la foi dans l'homme qu'incarne Rousseau, l'adversaire des moralistes – de préférer susciter une méfiance plus ou moins saine à l'égard de la nature humaine en général et en particulier.

L'erreur psychologique qui sans doute commande l'admiration des héros chez Plutarque n'a certes pas pour elle la vérité, mais bien la bonne marche de la société. L'observateur des mises en scène psychologiques – et de leur mépris, qui confine à l'hypocrisie, pour la préservation de soi – n'est pas sans similitude avec le spectateur d'une œuvre d'art à qui l'on accordera que le beau mensonge peut jouir d'une pleine légitimité face à la plus pure vérité. Ceux qui, tels ces maîtres français de l'examen des âmes, ne voient dans la vertu qu'une image trompeuse brandie par les passions comme un miroir au nom duquel on s'imagine pouvoir faire en toute impunité ce que l'on désire de toute façon³ participent à une compétition de tir où l'on ne peut qu'atteindre le cœur noir de la cible – mais c'est « le noir de la nature humaine⁴ ».

1. *Ibid.*, § 36 et 35.

2. *Ibid.*, § 36.

3. La Rochefoucauld affirmait ainsi en tête de la première édition de ses *Sentences et maximes morales* : « Ce que le monde nomme vertu n'est d'ordinaire qu'un fantôme formé par nos passions, à qui on donne un nom honnête pour faire impunément ce qu'on veut. » Cf. l'exemple que Nietzsche possédait dans sa bibliothèque : *Réflexions, sentences et maximes morales de La Rochefoucauld*, précédé d'une notice par Sainte-Beuve, Paris, s. d., p. 9, note 1. (*N.d.T.*)

4. F. Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, *op. cit.*, § 36.

Tout cela se poursuit par un « Nonobstant » rétif¹. L'humanité doit ainsi tolérer en elle les embarras de sa part psychologique et les remarquer chez les autres, mais Nietzsche a cependant considéré de suffisamment près, au préalable, la position judiciaire de cet observateur, pour que son lecteur ne puisse pas oublier cette réserve : c'est bien au cœur de la nature humaine qu'on touche et c'est là qu'on blesse, pour finir enfin par frapper à coups de hache les racines de ses besoins métaphysiques : « [...] un spectateur qui est guidé par l'amour des hommes et non par l'esprit de la science finira par maudire cet art qui semble inculquer aux âmes la tendance à rapetisser et à suspecter l'homme². »

Le danger de la démarche qui emprunte le chemin d'une mise en question des arrière-plans moraux puis psychologiques propres à l'homme est décrit par Nietzsche en une seule phrase dont il faudrait de nouveau s'inspirer dans toutes sortes d'entreprises anthropologiques consacrées à ces questions : « C'est ainsi que l'on rend l'homme successivement responsable des effets qu'il provoque, puis de ses actions, puis de ses motifs et enfin de son être même³. »

Si, plus d'un siècle plus tard, l'on veut se rendre compte de l'ambivalence de Nietzsche face à la brutalité psychologique de la mise à nu, il suffit de jeter un coup d'œil à Freud. On peut alors oublier que Freud a lu Nietzsche – bien que, soucieux de l'originalité de sa propre pensée, il ait interrompu cette lecture sans que l'on ne sache où ni après combien de temps. Mais là n'est pas la question : il s'agit de comparer leurs démarches de légitimation.

1. C'est le titre du § 37.

2. *Ibid.*, § 36.

3. *Ibid.*, § 39.

Pour ce qui est de Nietzsche, il est assez difficile de justifier l'abord psychologique par l'intérêt de la vérité ou pour la vérité. Il doit se contenter de soupçonner que le fait d'épargner le rigorisme de la connaissance aurait quelque chose à voir avec la protestation contre la déconstruction d'une métaphysique qui, dans l'ensemble, n'a eu pour fonction que de protéger la situation spéciale de l'homme dans le monde et sous le patronage de son dieu. On ne pouvait accéder au sanctuaire de cette métaphysique qu'en rapetissant sans égards l'être humain, en le dérousseauisant. Cette méfiance, ce soupçon ne permit pas de légitimer grand-chose en matière de misanthropie.

Il en va tout autrement chez Freud qui place la curiosité de sa théorie sous le grand bouclier de la thérapie. Certes, ce n'est pas sans laisser fréquemment passer le regard sceptique de celui qui ne concède pas vraiment l'*éros* thérapeutique au théoricien-né, lors des longues expéditions que celui-ci mène dans l'intériorité. Mais cette mesure de protection était tout de même si efficace que les énoncés furent couverts par une exigence d'une intensité sans équivalent chez Nietzsche qu'elle éloigne sous l'apparence suave de l'innocuité. La fonction thérapeutique fut le véhicule d'une mise à nu théorique sans précédent de l'homme ; elle le laissa démuni face à l'humiliation d'une quelconque volonté d'affirmer son statut dans le monde, et face à la destruction de la métaphysique qui allait en quelque sorte de pair avec elle.

On pourra distinguer trois domaines principaux dans lesquels l'acceptation métaphorique initiale du vêtement, du voilement et du déguisement conduit à la possibilité d'attitudes destructrices correspondantes : lever les entraves à l'accès, à la vue et à la saisie, et faire passer ce qui chaque fois subsiste pour mis à nu, démasqué, sincère et, pour finir,

vrai. La vérité est donc toujours le négatif de ce qui l'avait auparavant écartée et inhibée.

Ces trois domaines sont : la critique de la rhétorique, comme forme introductive dont la vérité a besoin, ou forme d'un voilement dont se sert la non-vérité ; les Lumières, comme déconstruction de toutes les formes de préjugés, au sens le plus large, que l'esprit s'était inventés pour parvenir à rendre acceptable une vision favorable de l'homme dans le monde, sous l'égide d'un dieu bienveillant, ou les Lumières qui pourraient être introduites et imposées à l'instigation de personnes et d'institutions afin de s'assurer d'un pouvoir sur les esprits ; la doctrine morale et la psychologie, comme déshabillage des mobiles réels des actions et des attitudes humaines, ou comme percées à jour d'un bien-être de surface et d'une réputation sociale.

Pour ce qui touche à l'*Aufklärung*, Nietzsche – que l'on peut à bon droit considérer comme un *Aufklärer*¹ – a formulé sur l'époque qui a porté ce nom dans l'histoire, sur ses succès et ses méthodes, un jugement qui n'est pas sans réserve. Selon lui, les Lumières n'ont pas rendu justice à l'importance des religions ; cela ne fait aucun doute. Et, de même, le romantisme, en inversant la critique de la religion, n'a pas mieux réussi en reconnaissant en elle « la plus pénétrante compréhension du monde » où s'était

1. L'*Aufklärung* que l'on traduit à juste titre par « les Lumières » lorsqu'il s'agit du courant qui a imprégné un peu partout le XVIII^e siècle européen, est la substantivation du verbe *aufklären* qui signifie bien « faire la lumière » sur quelque chose ; Nietzsche est en ce sens un *Aufklärer* car ses textes cherchent à dissiper des illusions, des croyances fausses ; la question reste entière de savoir en fonction de quels critères, principes, croyances ou convictions s'effectue la dissipation de ce que l'on détermine comme autant de préjugés erronés. (*N.d.T.*)

abritée une connaissance que « la science n'avait plus qu'à dépouiller de son vêtement dogmatique pour tenir la "vérité" sous une forme désormais non mythique »¹. Bref, la religion comme allégorie de la vérité scientifique et provenant d'une très ancienne sagesse. Que toute science moderne doive chercher à faire retour vers elle et en soit capable pour autant qu'elle se plie aux normes de la vérité, revêtue d'une forme d'intelligibilité accessible à la majorité des hommes, voilà qui, en tout cas, n'est pas le genre de précaution qu'on peut faire valoir dans une critique des Lumières. Il n'est pas juste de penser que ce qui a provoqué les différences entre la science moderne et la sagesse plus ancienne, sous les modalités de leurs préjugés, réside seulement dans le fait qu'au cours de l'histoire il ait été question non pas de la possession de la vérité, mais de la manière de la communiquer et de la recevoir.

Pour Nietzsche, c'est surtout Schopenhauer qui soutient cette manière de voir : il s'est révélé en ces matières un trop obéissant disciple de ses maîtres « qui, tous tant qu'ils étaient, sacrifiaient au romantisme et avaient abjuré l'esprit du siècle des Lumières² ». L'interprétation philosophique de la religion qui y voit une manière d'habiller une sagesse du monde très ancienne et plus profonde ne serait, aux yeux de Nietzsche, pas même une authentique interprétation de la religion par elle-même, mais son autodéfense à une époque où elle avait déjà commencé à douter d'elle, et ne serait qu'un « tour de théologien³ » pour en faire l'allégorie d'une vérité par ailleurs inintelligible.

1. F. Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, *op. cit.*, § 110.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

Il ne peut donc y avoir de mise à nu du sens dissimulé sous ses habillages déterminés par l'époque, mise à nu qui permettrait de parvenir à la même vérité que celle que la science rendrait accessible. Entre religion et science véritable, il n'y a aucune continuité de relation, ni amitié ni hostilité : « elles vivent sur des planètes différentes ». L'impression contraire que certains philosophes ont suscitée en laissant « une queue de comète religieuse s'allumer dans l'obscurité de leurs perspectives ultimes » rend suspecte toute la part de leurs philosophies qu'ils présentent comme scientifique : « tout cela aussi, on s'en doute, est de la religion, quoique parée des pompes de la science »¹. Il faut reconnaître ici l'inversion de l'exigence des Lumières de prendre à bras-le-corps les préjugés naturels ou culturels pour ériger de nouvelles connaissances à leur place et dans l'espace ainsi dégagé ; les philosophies surgies après les Lumières ont produit des succédanés artificiels de ces formations historiques en mettant en œuvre une rhétorique théoricienne au lieu d'une rhétorique esthétique.

Ce qui serait toujours en soi du mythe ou le serait de nouveau s'exposerait dans la manière dont s'exprime la science, et justifierait ainsi ces mythes qui jusqu'alors n'avaient pas trouvé d'accès au langage. Ce qui, dans la perspective du théorème de la sécularisation, apparaît ou est censé apparaître comme une métamorphose de la religion en science est ainsi, pour Nietzsche, du point de vue de ses forces motrices, une manipulation rhétorique qui précisément exploite les appareils de la science à la mode pour présenter encore et toujours un même spectacle à son public.

1. *Ibid.*

Voilà qui peut bien être une thématique révolue. Mais ce qui en elle n'est pas obsolète serait l'idée qu'il y a une rhétorique scientifique, qu'il y a une science en tant que rhétorique – et pas seulement la rhétorique qui tout récemment est devenue discipline scientifique. Elle utilise le répertoire de la vérité nue, comme il sied à une science, pour négliger l'apparat sous lequel se livrent à nouveau les anciennes métamorphoses des dieux. Il n'y a pas de Protée nu.

Le type du psychologue découvreur que Nietzsche envisage est toujours le moraliste à la manière de La Rochefoucauld. C'est une psychologie qui – aussi empiriste qu'elle puisse se présenter, comme art de connaître les hommes – se développe sur le mode déductif à partir d'un concept de la raison : celui de l'autoconservation. Son principe ultime consciemment admis serait : même un dieu ne peut être bon que s'il l'est pour lui-même. Celui qui y voit une raillerie frivole doit prendre conscience du fait que c'est précisément là le sens de l'attribut théologique de la parfaite autosuffisance divine et de l'absence totale de besoins chez Dieu. La doctrine morale n'a fait que révéler, comme véritable arrière-pensée de tout comportement humain, ce qui peut être affirmé à la gloire de l'être absolu. Dans l'un comme dans l'autre cas, c'est un seul et même concept de raison qui régit les déductions ; seule diffère l'évaluation des prédicats déduits. Ce que Nietzsche lit comme épigraphe des maximes du moraliste – la phrase de La Rochefoucauld : « Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés » – provient, avec une infime différence, de saint Augustin ; on serait prêt à prendre cette épigraphe pour le résidu sécularisé d'une attitude chrétienne d'humilité. La petite différence dérange néanmoins cette manière de voir, car, chez saint

Augustin, il ne s'agissait pas d'une humble confession, mais de l'expression rhétorique d'un rejet des païens dont le Père de l'Église a écrit que leurs vertus étaient des vices déguisés¹. La vérité était censée avoir été considérée comme l'état naturel du monde. Elle fut connue et l'avait été avant qu'elle ne fût ; elle était donc connaissable. Cela s'appelle la vérité *ontologique*. Elle fut connue et put continuer de l'être, car elle était connaissable : voilà ce qu'est une vérité *logique*. Mais cela ne peut guère être le concept de vérité d'une époque qui avait commencé par arracher à la nature quelque savoir au moyen de la ruse et de la malignité, d'appareils et de méthode, par le travail et le sacrifice de sa propre vie, tandis que se faisait progressivement jour, dans sa compréhension, le fait que chacune de ces connaissances allait susciter le besoin d'en avoir d'autres. La vérité n'était plus la chose la plus naturelle du monde, mais précisément son contraire : la non-naturalité pure. Ce qui vaut pour la nature en général vaut aussi pour l'homme. Il est le représentant le plus surnois de ce que signifie le tout. Ce n'est plus seulement de lui que procède la ruse qui consiste à faire effraction dans la nature inerte et close pour en découvrir l'arrière-plan dissimulé ; au contraire, la ruse provient de ce qui lui fait face. Et même de lui quand il est confronté à soi. Ce n'est pas d'abord à Freud que nous sommes redevables de savoir que la conscience n'est qu'une surface, chatoyante qui plus est – si toutefois un tel savoir devait solliciter notre gratitude.

Le registre des énoncés de Nietzsche sur la vérité dénudée, dépouillée de ses ornements, paraît vaste dans un premier temps, mais se réduit ensuite à la tessiture d'un ténor

1. Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XIX, 24-25.

qui avait déjà accompagné comme un doute ou comme la conscience de sa propre force les espoirs du siècle des Lumières quant à la vérité nue : il s'agit du concept de ce qui est *supportable*. Peut-on supporter la vérité ? Ou bien est-elle là pour nous faire éprouver – selon un postulat que Max Weber le premier formulera¹ – *ce que nous sommes capables d'endurer* ? Chez Nietzsche, le problème est pour l'essentiel abordé du point de vue esthétique : la vérité est laide – pour quelle raison devrions-nous la supporter puisque l'art existe ? Ce dernier, grâce au rôle qui lui est ainsi dévolu – faire disparaître la laideur de la vérité au profit de ce qui est source de jouissance – est du même coup renvoyé à la valeur négative de la vérité : le mensonge.

Dans une petite note « Sur l'éthique » de Schopenhauer, où il lui reproche son défaut de forme impérative, Nietzsche écrit : « Le “bien-être de tous” n'est pas la sphère de la vérité ; car la vérité exige d'être dite même quand elle est laide et non éthique². » Qu'elle puisse être telle, que la vérité qui apparaît ne puisse découvrir ni le bien-être ni l'assentiment éthique, cela est déjà un pré-supposé que Nietzsche ne discute pas ici. Est-ce seulement l'effet d'un pessimisme appris ou faut-il le mettre en rapport avec les expériences du jeune philologue qui, en 1868, est en train de rédiger sa thèse ? Je pense que c'est une conséquence des déceptions de ce philologue

1. L'auteur fait allusion à l'ouvrage suivant : Max Weber, *La Science, profession et vocation*, éd. et trad. Isabelle Kalinowski, Marseille, Agone, 2005. (N.d.T.)

2. F. Nietzsche, *Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe, Werke*, vol. 5, éd. Carl Koch et Karl Schlechta, Munich, C. H. Beck, 1940, p. 177 (la note de Nietzsche a été rédigée entre l'automne 1868 et le printemps 1869).

d'abord enthousiaste qui, dans une lettre du printemps 1867, se plaint de ce que sa discipline manque d'une « vision d'ensemble de l'Antiquité qui nous élèverait », et exprime sans ambages son exigence de jouir de ce qui doit être le résultat d'un effort depuis longtemps reconnu comme un travail : « Quand donc, je te le demande, avons-nous rencontré dans nos études sur l'Antiquité cette pure jouissance dont nous ne faisons, hélas, le plus souvent que parler [...] ? En règle générale, toute notre façon de travailler est détestable »¹. La centaine de livres qui jonchent son bureau lui semblent être les représentants d'une discipline dont les tenants inhibent précisément cette jouissance que devrait leur assurer l'objet de cette science, conçu de part en part comme esthétique et représenté de manière métaphorique, mais qu'il ne procure pas, car ils sont « trop proches du tableau, ils examinent telle touche du pinceau au lieu d'admirer les grands traits audacieux de toute la fresque et – qui plus est – d'en jouir² ». Voilà avec quelles attentes Nietzsche aborde son projet de consacrer sa vie à une profession savante.

À cette note précoce répond, deux décennies plus tard, un fragment qui appartient à l'ensemble rassemblé au début de 1888 comme esquisse d'un projet sur la « Volonté de puissance ». Entre-temps, ce qui avait été le prétexte d'un pessimisme à la Schopenhauer était devenu le terrain d'exercice où l'homme devait prouver qu'il était le plus fort. C'est en premier lieu dans l'art qu'il se révèle être tel : « Représenter les choses effrayantes et problématiques est déjà en soi chez l'artiste un instinct de puissance et de

1. *Ibid.*, *Correspondance*, t. I, trad. Henri-Alexis Baatsch, Jean Bréjoux et Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1975, p. 503, lettre 540.

2. *Ibid.*

souveraineté : il ne les craint pas... » L'objection qu'on pourrait faire en évoquant le réalisme nouveau des Goncourt et de Zola, Nietzsche en fait une confirmation de sa thèse : « Les choses qu'ils montrent sont laides ; mais s'ils les montrent, c'est qu'ils trouvent *plaisir à cette laideur*... »¹. Si l'on pouvait encore douter de ce que, chez le jeune Nietzsche, sa résistance visait l'ancienne liaison entre les transcendants, le vrai, le bien, le beau, vers la fin de sa vie, le caractère insupportable de la vérité est devenu un critère du fait que la philosophie ne s'y déroberait pas et tiendrait l'art pour preuve qu'on peut s'arranger du constat que la vérité est laide : « Chez un philosophe, c'est une indignité que de dire "le bien et le beau ne font qu'un" ; s'il ajoute "avec le vrai également", il faut le rouer de coups. La vérité est laide. Nous avons l'art afin de ne pas mourir de la vérité². »

Un chemin s'est achevé, et pas seulement celui de Nietzsche : ce qui était auparavant l'ornement de la vérité, *ornatus vere dicendi*³, s'est autonomisé sous le nom d'« art » et démontre justement cette autonomie, et ce de la manière la plus aiguë, en ce qu'il s'hypostasie en une option alternative à la vérité. Ce qui signifie désormais que la vérité, en dépit de sa laideur, n'a plus besoin d'être recouverte. Il s'est produit quelque chose d'autre : un changement d'optique, une modification du regard. On ne regarde plus

1. F. Nietzsche, fragment 14 [47], printemps 1888, in *Œuvres philosophiques complètes*, vol. XIV, *Fragments posthumes (Début 1888-début janvier 1889)*, Paris, Gallimard, 1977, p. 44.

2. *Ibid.*, fragment 16 [40] <6>, printemps-été 1888, *ibid.*, p. 250.

3. Blumenberg reprend en la transformant la formule qui désigne habituellement la rhétorique, *ars bene dicendi* (l'art de bien dire), qui faisait d'elle un « ornement » justifié parce qu'il était au service de la vérité (*vere dicendi*, dire vrai). (*N.d.T.*)

la vérité, parce que quelque chose a sollicité l'attention et s'avère n'être pas simplement destiné à occuper les soirées : l'œuvre d'art totale. Certes, le spectateur qui en jouit n'est pas encore le surhomme, mais qu'il puisse, en négligeant la réalité, devenir le spectateur qui aime jouir de cet art, voilà la preuve la plus puissante, sinon unique, qu'il pourrait aussi devenir le surhomme.

Dans cette mesure, toutes les théories esthétiques qui veulent reconnaître dans l'œuvre d'art quelque chose comme l'expérience anticipant sur un état ultime de l'homme ont Nietzsche pour ascendant. Même si elles veulent parfois supposer que la vérité nue est devenue belle afin de ne pas déroger à leurs obligations envers le réalisme.

L'art qui permet d'acquiescer à la vie en dépit de la laideur de la vérité est, en tant qu'il est autonome, l'ultime réalité métaphysique à la fin de la métaphysique. Il n'est plus une manière de voiler ce qui est insupportable. Il anticipe ainsi quelque chose qui n'existe pas encore. Mais il faut néanmoins qu'il puisse y avoir quelque chose qui existe comme la condition d'accessibilité de quelque chose d'autre. La théorie nietzschéenne de la culture rend supportable sa critique de la culture. Il n'est pas exagéré de dire que l'une est conçue d'emblée en vue de l'autre. Diverses formes de masquage sont à la base de toute culture, et justement d'une culture référée à une forme préalable de l'homme qui n'est pas encore prêt à affronter une dureté ultime.

Le monde des artefacts ne laisse pas apparaître la misère nue qui se cache à l'origine derrière son invention, et en fait un « jeu avec le sérieux¹ ». La conception de la culture

1. F. Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Paris, Desclée de Brouwer, 2019, p. 28 ; voir également, *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 2000, p. 416.

comme mesure de protection érigée par l'homme contre lui-même est la reproduction de la théorie moderne de l'État et de la conception de la raison comme conservation de soi. C'est là que se situe également l'origine de l'idée de *sublimation* : parler de raffinement n'est qu'une manière d'éviter la métaphore du déguisement. Chez Nietzsche, on en trouve cette formulation : « Toute forme de *culture* commence par le fait de *voiler* une masse de choses¹. »

Cette mesure de protection prise par l'homme contre lui-même a elle-même besoin d'être protégée. La menace à laquelle elle doit faire face, son ennemie, c'est la vérité, et d'abord, bien entendu, la vérité sur elle-même. Cette vérité est le produit de la connaissance, de la science. Et la plus dure de toutes les questions qui surgit alors est de se demander s'il est permis « de sacrifier l'humanité à la vérité ». Sans non-vérité, il n'y a ni société ni culture, et leur protection réside dans la « notion de *vérité interdite* »². Pour elle, c'est-à-dire pour expliciter qu'il s'agit de la protection d'une protection, Nietzsche utilise à nouveau la métaphore du déguisement : est interdite la vérité qui porte la main sur ce que garantit cette protection de la culture, sur ce qui « précisément *masque* et *voile* le mensonge eudémoniste³ ». Le voilage culturel a besoin d'être voilé ; si ce voilage culturel était nu, il serait livré au dévoilement. Vue sous cet angle, une culture est un système fait de pelures d'oignons.

Le dilemme nietzschéen consiste en ce que tout ce qu'il dit là vise simultanément ce qu'il dit : c'est sa propre

1. *Ibid.*, fragment 19 [50], été 1872-début 1873, in *Œuvres philosophiques complètes*, vol. II, 1, Paris, Gallimard, 1990, p. 189.

2. *Ibid.*, fragment 29 [8], été-automne 1873, *ibid.*, p. 357.

3. *Ibid.*

indifférence à l'égard de l'état du monde dans lequel il vit, au profit d'un monde inconnu où il n'a plus besoin de vivre.

L'aspiration à la vérité comporte un aspect destructeur comparable à ce que bien plus tard Freud appellera l'instinct de mort : « La vérité tue – voire se tue elle-même (dans la mesure où elle découvre qu'elle repose sur l'erreur)¹. » La connaissance détruit les présupposés grâce auxquels elle peut elle-même être mise en œuvre ; dans cette mesure, elle est toujours réflexive. Le conflit entre la conservation de soi et l'aspiration à la vérité est expressément défini comme tragique. Dès *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche a envisagé l'un des présupposés de la conservation de soi, la capacité d'agir, quand il dit : « La connaissance tue l'action, parce que l'action exige qu'on se voile dans l'illusion². »

Elle « fait » cela en restant toujours dans la droite ligne d'un pessimisme qualifié de dionysiaque : la connaissance signifie saisir l'intangibilité et l'immutabilité des choses par l'action, le ridicule ou la honte de ce qu'il y a d'insupportable à devoir faire quelque chose au monde. C'est là que réside la ressemblance de l'homme dionysiaque avec Hamlet : « L'un comme l'autre, en effet, ont, une fois, porté un vrai regard au fond de l'essence des choses, tous deux ont vu, et ils n'ont plus désormais que dégoût pour l'action³. » Le noyau de la tragédie est que le regard le plus profond qu'elle comporte est lui-même tragique en raison de ses effets : la sentence la plus brutale qui soit sur l'homme est de savoir, comme le dit

1. *Ibid.*, fragment 29 [7], été-automne 1873, *ibid.*

2. F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, § 7, in *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 46.

3. *Ibid.*, p. 45-46.

une citation de Bacchylide dans la tragédie, qu'il eût mieux valu pour l'homme qu'il ne fût point né¹. Que cela ait pu être dit ouvre alors le conflit tragique d'un dévoilement. Cela entraîne une résignation à ce qui est, un renoncement à la vie. Mais aussi un renoncement à penser quelque chose qui n'a pas encore été pensé ici : le surhumain. Il sera la réponse au noyau de la tragédie ; pas simplement ce type d'homme qui endure cette vérité sur l'homme, mais celui à qui elle est *indifférente* – et ce avant tout, derechef, grâce à l'art.

Ainsi est donné d'emblée le schéma qui ne fera que se répéter pour la connaissance au sens strict et moderne – pour la science. Peut-être que le présupposé essentiel de l'évaluation par Nietzsche de la connaissance scientifique est son axiome, maintenu à l'arrière-plan, selon lequel nous méprisons ce que nous perçons à jour. Le dévoilement ne conduit pas vers la profondeur des choses, mais seulement vers une autre surface qui est prise pour ultime parce qu'elle barre d'emblée la route vers plus avant. La vérité nue déçoit. Parce qu'elle est nue, elle n'a plus d'échappatoire ni de pudeur à l'égard de ce qu'elle pourrait encore dissimuler. L'explication scientifique, parvenue à son but, se détermine sans cesse par cette situation métaphorique : « Nous méprisons tout ce qui peut être expliqué. N'importe quelle bêtise s'est laissé surprendre et se retrouve nue face à celui qui l'a expliquée². » Une Artémis – comment va-t-elle punir son Actéon ?

1. Bacchylide, *Épinicies*, V. Cette sentence est reprise dans l'*Œdipe à Colone* de Sophocle, v. 1225-1228. Les deux vers « Pour commencer, ne pas naître est le mieux pour les hommes sur la terre ; / une fois né, passer au plus vite les portes de l'Hadès » sont repris de Théognis. Euripide exprime l'idée dans un des fragments de son *Bellérophon* (nous remercions Pierre Judet de La Combe pour cette mise au point). (N.d.T.)

2. F. Nietzsche, fragment 13 [1], été 1883, in *Œuvres philosophiques complètes*, vol. IX, Paris, Gallimard, 1997, p. 439.

Un autre aspect est étroitement lié à cette situation : l'inanité de la possession de la vérité. Cette dernière est surtout placée sous la bannière de l'ennui. De nouveau exprimée par la métaphore des mises à nu : « *Percer à jour* à travers l'écheveau du passé et le voile ultime – ce serait la grande lassitude et la fin de toute création¹. » L'antagonisme entre art et vérité consiste dans la satisfaction supposée des souhaits théoriques qui voulaient percer à jour. Au mépris s'adjoint la lassitude.

Il n'y a pas d'amour de la vérité. Ce qu'on imagine y trouver et ce qu'on en attend se révèle être seulement comme une sorte de succédané qui inhibe un rapport imaginaire au monde, donc comme un succédané tant de la métaphore que de l'art : « Regarder froidement les choses de telle manière qu'elles gisent là sans nappage ni couleurs – voilà ce qu'on appelle "amour de la vérité", or c'est simplement l'incapacité de mentir². »

Nietzsche étudiant aborde la science, dont il fréquente les pépinières, animé de pensées peu amènes. En 1867, on lit chez lui une remarque de ce genre : « La science a quelque chose de mort³. » Selon lui, les Grecs, qu'il tient pour un peuple sain, n'ont connu la science « qu'à un degré moindre ». Le « chef » devait savoir qu'il ne fallait pas trop en écraser le peuple. Il appelle cela saper les besoins par des intuitions au lieu de convertir ces besoins de telle manière qu'on puisse abandonner à la masse la recherche de leur satisfaction. Pareilles conversions ne sont de toute façon possibles qu'avec modération : par exemple,

1. *Ibid.*, fragment 12 [14], été 1883, *ibid.*, p. 420.

2. *Ibid.*, fragment 3 [1] 241, été-automne 1882, *ibid.*, p. 92.

3. *Ibid.*, *Werke und Briefe*, op. cit., *Werke*, vol. 3, éd. Hans Joachim Mette et Karl Schlechta, 1935, p. 321.

convertir un buveur de schnaps à la bière et à la politique. À toutes les conversions, donc aussi à celle des besoins religieux en besoins moraux, des aspirations politiques en désirs de bienfaisance, s'applique le principe : « D'accord, mais lentement. » Tout cela tend plutôt à des réussites rhétoriques qu'à des résultats scientifiques. Quoi qu'il en soit, il est utile pour la science « de lui écarter quelque peu du corps son "prestigieux" manteau¹ ». Un premier usage prudent de la métaphore de la mise à nu. À cet usage doit également s'appliquer la prescription de lenteur présente dans ce contexte.

Il y a un trait d'une surprenante cohérence dans la manière dont Nietzsche poursuit son élaboration de la métaphore : il déplace l'attention de la nudité, qui résulte du dévoilement, aux voiles qui sont alors tombés. Pour concevoir ce qu'est et ce que peut être un monde sans la science, un monde d'*avant* la théorie, il faut l'imaginer sans l'ombre de Socrate. C'est un monde qui a le droit de se déguiser ou, pour le dire de manière mythologique : le droit aux métamorphoses. Ainsi les Grecs sont-ils le pendant de tous les réalistes qui, dans tout voilement, ne voient qu'une provocation à la mise à nu ; dans toute extériorité, que le fil conducteur vers une intériorité ; dans tout premier plan, qu'une référence à l'arrière-plan. Et nous nous y reconnaissons sans le moindre doute. Pour les Grecs d'avant Socrate, si l'on suit Nietzsche, la nature n'était que déguisement, mascarade ; métamorphoses, précisément, de ce qui avait toujours forme humaine, peu importe qu'il s'agisse de mortels ou de dieux. Or si l'homme est lui-même le cœur du voilement à travers lequel il se présente et se dépense sous une diversité infinie, le mobile échappe qui permettrait de

1. *Ibid.*, p. 320.

voir aussi, dans le principe selon lequel tout serait métamorphose, un stimulant pour le dévoilement devenu partout objet de prédilection. « Les Grecs, dans leur mythologie, ont réduit toute la nature à ce qui est grec [...]. L'opposition entre vérité et apparence était profonde chez eux. Tout y était métamorphose¹. » C'est l'influence de Socrate qui, « telle une ombre qui ne cesse de croître au soleil couchant », s'est étendue sur la postérité et sur tout l'avenir, et *contre* laquelle l'art est contraint à un perpétuel renouvellement – « l'art, il est vrai, étant pris ici en un sens déjà métaphysique, dans son acception la plus large et la plus profonde »².

Pour établir la paternité historique de Socrate dans le déclin de la tragédie dont la simultanéité est même datable, il faut imputer l'origine de la théorie à Thalès de Milet, dans le fragment 19 [115] cité peu auparavant, ainsi qu'au maître sans écrits de Platon, devenant ainsi l'ancêtre du platonisme. Socrate est « le type de l'*homme théorique* » et, partant, d'une « forme d'existence auparavant inconnue »³. La mortelle rivalité qui oppose la théorie et la tragédie, plus généralement la science et l'art, est profondément enracinée dans la similarité de ce qu'ils procurent : « un plaisir infini pris à ce qui est ». Chez les deux types antagonistes, la métaphore du dévoilement sert à désigner la démarche et l'expérience vécue, afin

1. F. Nietzsche, fragment 19 [115], été 1872-début 1873, in *Œuvres philosophiques complètes*, vol. II, 1, *op. cit.*, p. 208. La dernière phrase est légèrement différente dans ce fragment : « Les métamorphoses y sont ce qui en est spécifique. » Voir également, le cours sur les philosophes préplatoniciens, édité par Paolo D'Iorio et Francesco Frontrotta, Paris, L'Éclat, 1994. (*N.d.T.*)

2. F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, § 15, in *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 81.

3. *Ibid.*, p. 82.

de conjurer la différence dans le semblable : « [...] si l'artiste, chaque fois que se dévoile la vérité, ne peut jamais que rester suspendu, le regard extasié, à ce qui demeure encore de voile après le dévoilement, l'homme théorique, lui, est celui qui trouve apaisement et satisfaction à voir arraché le voile et ne connaît pas de plaisir plus grand que de réussir, par ses propres forces, à faire tomber de nouveaux voiles¹. » L'homme théorique, le post-socratique, ne dévoile pas au nom de la nudité, mais des voiles. Ces derniers sont la « préparation » de la réalité, ce qu'il lui reste quand il a oublié la réalité : « La science n'existerait pas si elle n'avait pour *seule* déesse que la vérité nue et rien d'autre². »

Il y a longtemps qu'on l'a dit de manière abstraite, à savoir que ce qui rend possible la science est le renoncement à la substance. Ce qui a toujours voulu dire : renoncer à la prétention à partager le regard que Dieu porte sur le monde. C'est pour ce seul regard que la *nuda veritas* signifie quelque chose d'indépassable. Le théoricien, comme l'artiste, n'a jamais affaire au stade ultime d'une mise à nu ; ils ont cela en commun. Ce qui les différencie, c'est le renoncement, l'ascétisme du théoricien que, dans son livre sur la tragédie, Nietzsche compare à ceux « qui auraient entrepris de creuser un trou au travers de la terre : chacun s'apercevrait que l'effort de toute une vie ne peut faire plus que de percer une infime portion de l'énorme profondeur, il verrait sous ses yeux son travail comblé à mesure par celui du voisin, tant et si bien qu'un troisième serait mieux venu d'aller choisir un autre emplacement pour commencer à son tour de creuser³ ».

1. *Ibid.*, p. 82 *sq.*

2. *Ibid.*, p. 83.

3. *Ibid.*

La métaphore de la mise à nu et la parabole du trou à travers la terre peuvent être subordonnées avec précision. La mise à nu a toujours une autre totalité face à soi, quand bien même ce tout serait à son tour le voile d'un autre ; tandis que ces tentatives de percement restent un pur et simple néant par rapport au programme abstrait du percement total.

Il semblerait que Nietzsche ait lu la Dissertation de 1801 rédigée par Hegel à Iéna, *De Orbitis Planetarum*. On doit certes reconnaître, dit Hegel, que l'astronomie qui procède grâce aux mathématiques doit beaucoup à Newton ; néanmoins, nous devrions aussi « retirer à nouveau aux calculs mathématiques le vêtement physicien dont il les a habillés, et il faudrait laisser à la philosophie le soin d'examiner ce que cet habillage a de vrai¹ ». Une traduction si métaphorisante ne rend pas justice, à vrai dire, au texte latin de la Dissertation ; Hegel écrit « *physica species, qua mathematica rationes induit* » ; cette dernière devrait en être détachée et il revient à la philosophie d'examiner « *quid ei veri insit* »². Ce à quoi l'on doit se référer, quand il s'agit d'un habillage, c'est à ce qui est resté de cette séparation après qu'on en a séparé l'enveloppe, et non à ce qui subsiste de vrai dans l'habillage lui-même³.

1. Blumenberg cite la traduction du texte donnée par Wolfgang Neuser (Weinheim, Acta Humaniora, 1986) du passage qui, dans l'original (Iéna, 1801), se trouve p. 21. (*N.d.T.*)

2. G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Leipzig, Meiner, 1928, t. I, p. 378 sq. (*Les Orbites des planètes*, trad. François De Gandt, Paris, Vrin, 1979).

3. Le *Dictionnaire historique de la philosophie*, à l'article « Astronomie II », cite le texte de la traduction comme s'il s'agissait de l'original ; cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, éd. Joachim Ritter, Darmstadt, 1971, t. I, p. 592.