

Nietzsche face à l'Europe des Anti-Lumières. À propos d'*Humain, trop humain* et ses prolongements.

Dans cette communication je voudrais poser une question assez simple au sujet de la revendication qu'on trouve dans *Humain, trop humain* consistant à reprendre la bannière des Lumières, afin de me demander si cette revendication survit ou non à cette œuvre. Il s'agirait donc de se demander si l'invocation des Lumières caractérise uniquement le jeune Nietzsche et la façon celui-ci conçoit son projet philosophique, ou s'il s'agit plutôt d'une constante, d'un invariant nietzschéen, dont les implications se déploieraient du début à la fin de l'œuvre, quitte à autoriser, éventuellement, des aménagements successifs, ou un approfondissement constant, autour de la conception du progrès dans cette civilisation particulière qu'est l'Europe.

Pour commencer à répondre à cette question, il convient de prendre en vue la conception de l'histoire que Nietzsche développe dans *Humain, trop humain*, afin de déterminer si cette conception sera maintenue à l'identique dans la suite du corpus. C'est au paragraphe 26 d'*Humain, trop humain*, intitulé « la réaction comme progrès », qu'on trouve cette revendication de Nietzsche restée célèbre, consistant à « reprendre la bannière des Lumières ». À travers cette revendication, il ne s'agit pas de revenir aux idées du XVIII^e, ce qui condamnerait *de facto* la philosophie à rester prisonnière du passé, mais bel et bien d'aller de l'avant, et de porter plus loin l'esprit voltairien, ou, pour le dire autrement, de poursuivre l'élan de la philosophie des Lumières avec d'autres moyens, des moyens proprement nietzschéens.

Ce double geste de reprise et de réforme des Lumières se justifie, aux yeux de Nietzsche, en raison du mouvement de réaction auquel l'histoire a donné lieu : en donnant naissance aux Lumières, l'Europe a presque aussitôt engendré leur versant négatif, les anti-Lumières, un mouvement tout à fait hostile à l'émancipation de l'esprit et des modes de vie au nom de la conservation de l'ordre établi.

Le paragraphe 26 où il est question de cette réaction porte essentiellement sur la signification historique de la pensée de Schopenhauer. Schopenhauer incarnerait, avec Wagner¹, la réaction allemande aux Lumières. À travers leurs œuvres respectives, certains besoins religieux seraient réinvestis dans les domaines de la philosophie et de l'art, de façon plus ou moins masquée. Contre les fragiles Lumières de la raison, Schopenhauer ressusciterait les anciennes croyances chrétiennes qui, évacuées du sentiment religieux, trouveraient à se satisfaire dans le domaine intellectuel. Je cite à nouveau le

¹ *Œuvres philosophiques complètes, Considérations inactuelles*, Tome II, trad. collective, Paris, Gallimard, 1988, FP 12 [29], pp. 488.

paragraphe 26 : « C'est toute la conception du monde, toute l'image de l'homme du moyen âge chrétien qui, malgré la destruction depuis longtemps acquise de tous les dogmes chrétiens, a pu fêter sa résurrection dans la doctrine de Schopenhauer. »² C'est donc le vieux « besoin métaphysique »³ qui, par une réaction atavique venant s'opposer à une poussée de la raison scientifique, ressurgit dans l'histoire, sous une forme nouvelle et, en apparence, quasi méconnaissable.

On le voit, ce dont témoigne la réaction analysée dans ce paragraphe, c'est d'abord d'un échec des Lumières à perdurer. Nietzsche insiste tout particulièrement sur la légèreté mais aussi sur la désinvolture avec laquelle les Lumières ont finalement traité la religion. A trop vouloir anéantir la religion, les libres-penseurs du XVIII^e siècle ont sous-estimé l'importance des besoins auxquels elle offrait satisfaction. Tout se passe comme si les Lumières s'étaient rendues coupable de laisser le besoin religieux à l'abandon, comme s'il suffisait de le critiquer ou de l'ignorer pour le faire disparaître.

Je cite ici le paragraphe 110 d'*Humain, trop humain*, qui confirme sans ambiguïté cette idée : « Au siècle des Lumières, on n'a pas rendu justice à l'importance de la religion, cela ne fait aucun doute »⁴. Selon Nietzsche, les anti-Lumières traduisent donc le retour d'une pulsion trop vite marginalisée sur le devant de la scène historique, et ce à travers des formes d'expression diverses. Le constat de la persistance de cette même pulsion qui s'est longtemps avérée structurante pour l'homme européen doit être le point de départ de nouvelles Lumières, des lumières *bien comprises*.

Je cite une dernière fois le paragraphe 26 pour dégager le sens précis de la revendication nietzschéenne d'une reprise de la bannière des Lumières : ce n'est « qu'après avoir corrigé sur un point aussi essentiel la conception historique introduite par le siècle des lumières, que nous pourrons, pour la porter plus loin, reprendre la bannière des lumières (...) De la réaction, nous aurons fait un progrès »⁵.

En d'autres termes, si l'on suit l'argumentation de Nietzsche, l'idéal du progrès qui était celui du siècle des Lumières a connu un échec en raison d'une conception déficiente de l'histoire, mais Nietzsche ne formule pas une condamnation de l'idéal du progrès en tant que tel, puisque qu'il affirme que les anti-Lumières sont une incitation à reprendre la bannière des Lumières en y apportant une série de correction pour faire, comme l'affirme explicitement le titre de ce paragraphe 26, « de la réaction un progrès », c'est-à-dire, au final, en

² *Œuvres philosophiques complètes, Humain, trop humain*, trad. cit., § 26, p. 52.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, § 110, p. 105.

⁵ *Ibid.*, § 26, p. 52.

commençant par prendre acte des contraintes réelles ou effectives qui décident du flux et du reflux de l'histoire.

Le paragraphe 463 d'*Humain, trop humain*, apporte un éclairage de grande importance pour approfondir cette nouvelle conception de l'histoire que Nietzsche développe à cette époque. Nietzsche accuse alors Rousseau d'avoir nui aux Lumières par les déficiences de sa conception du progrès : « C'est lui qui a chassé pour longtemps *l'esprit des lumières et de l'évolution progressive* »⁶. Contre Rousseau et l'idée de révolution, Nietzsche associe donc les Lumières authentiques à un progrès lent, fait de nombreuses médiations, comme si la première étape des Lumières bien comprises consistait paradoxalement à renoncer à une conception révolutionnaire du progrès, plutôt qu'à désirer celle-ci.

À l'époque d'*Humain, trop humain*, Nietzsche cherche donc bel et bien à mettre en place une vision renouvelée de l'histoire, une vision qui ne croit plus à des retournements immédiats. Corriger la conception historique qui était celle du siècle des Lumières implique alors pour Nietzsche d'envisager des formes de *transition*, ainsi qu'une genèse lente du progrès. Tout saut brutal dans l'histoire aboutit à des résurgences ataviques qui étouffent dans l'œuf les mouvements émancipateurs, comme le montre la poussée religieuse des anti-Lumières et sa capacité surprenante à faire revenir sur le devant de la scène des formes de pensées vieillissantes, en les ré-interprétant sous des formes nouvelles, à la fois philosophique, politique et artistique.

Nietzsche formule ici une critique fréquemment adressée au siècle des Lumières, celle consistant, comme le rappellera Cassirer dans *La philosophie des Lumières*, son ouvrage monumental de 1932, à reprocher au XVIIIe siècle de s'être pris lui-même pour le « commencement des temps » et d'avoir « méconnu et sous-estimé les grandes réalisations du passé »⁷, en particulier celles de la religion.

Face à l'échec des Lumières à dépasser le besoin religieux, Nietzsche envisage donc à cette époque une forme originale de lutte contre la religion. Au paragraphe 27 d'*Humain, trop humain*, qui succède immédiatement au paragraphe 26 dans lequel se rencontre l'invocation des Lumières, Nietzsche admet, à la suite des penseurs du XVIIIe siècle, que le progrès de la culture doit se fonder sur une libération des esprits, et des modes de vie, à l'égard de la religion, mais il convient de mettre en place des formes de réinvestissement de l'énergie qui trouvait à s'apaiser grâce aux religions. Sans une forme de réinterprétation de la pulsion religieuse, toute tentative de progrès se condamne à une résurgence de ce qu'elle prétend dépasser. On sera ainsi attentif à

⁶ *Ibid.*

⁷ *La philosophie des Lumières*, trad. P. Quillet, Paris, Fayard, 1970, p. 159.

l'analyse très fine développée dans ce paragraphe, au sujet de la notion de *transition* entre des formes pulsionnelles éloignées l'une de l'autre : « Dans l'économie spirituelle, le besoin d'idées de transition se fait effectivement sentir à l'occasion ; le passage de la religion à la vision scientifique des choses est un saut brutal et dangereux, quelque chose qui est à déconseiller. (...) On pourra ici, pour faire transition, recourir (...) à l'*art* dans le but de soulager l'âme surchargée de sentiments ; car l'art entretient ces dites représentations beaucoup moins que ne le ferait une philosophie métaphysique. Il est plus facile de passer ensuite de l'art à une science philosophique réellement libératrice. »⁸

L'argumentation de Nietzsche peut ici être résumée de la sorte : les besoins que la religion satisfaisait pendant toute l'histoire antérieure ne peuvent être abandonnés brusquement au profit d'une vision scientifique du monde comme celle que les Lumières prônaient ou appelaient de leurs vœux. Les sentiments religieux doivent donc être réappropriés sous une autre forme, en l'occurrence par l'art, qui pourra être un moyen de continuer à les soulager, tout en les affaiblissant, ce que ne pourrait faire la philosophie elle-même, qui fournirait au contraire aux besoins religieux une possibilité de se renforcer, comme l'a montré l'analyse de la pensée de Schopenhauer. C'est donc par la transition de l'art que toute la sentimentalité religieuse pourra être progressivement affaiblie et abandonnée au profit de la mise en place d'une philosophie réaliste ou de ce que Nietzsche appelle à cette époque une science philosophique, avec des accents quasi positivistes.

Au-delà même de l'utilisation ou de l'usage de l'art dont parle Nietzsche ici, le problème de la transition entre des structures historiques éloignées l'une de l'autre résume à lui seul la thématique proprement nietzschéenne des Lumières à cette époque. Le refus nietzschéen de l'idée de révolution caractéristique des Lumières est donc moins une stratégie relevant d'une pensée conservatrice ou réactionnaire comme celle des anti-Lumières, plutôt qu'une tentative de promouvoir une forme réaliste de progrès, qui prendra pour point de départ les contraintes concrètes de l'histoire et travaillera avec elles.

Sur la base de cette nouvelle philosophie historique dont nous avons dégagé les principaux traits, on comprend que la réappropriation du concept de Lumières chez Nietzsche, à l'époque d'*Humain, trop humain*, est destiné à favoriser la transition entre un *âge métaphysique* et un *âge réaliste* de la culture. Le siècle des Lumières a lui-même échoué à réaliser ce passage, en raison des insuffisances ou des déficiences de sa conception de l'histoire. Nietzsche concède lui-même, à ce titre, que la difficulté d'une transition est bien réelle, et qu'il ne faut pas minorer cette difficulté, comme en atteste le fragment posthume 21 [74] de l'année 1876 : « D'un âge métaphysique à un âge réaliste

⁸ *Œuvres philosophiques complètes, Humain, trop humain*, Tome I, trad. cit., § 27, p. 53.

(...) il y a un <aut> mortel »⁹. Nietzsche ajoute immédiatement, sans plus de commentaire, le mot : « transitions »¹⁰.

À ce stade, nous avons mis en évidence une difficulté : Nietzsche revendique un certain héritage des Lumières, sans préjuger que le mouvement de reprise de la bannière des Lumières qu'il entend instaurer à son tour sera couronné de succès, puisqu'il est question d'un « saut mortel », c'est-à-dire d'un changement de civilisation si considérable qu'il faut y voir un risque pour la civilisation elle-même.

En d'autres termes, à l'époque d'*Humain, trop humain*, Nietzsche affirme que les Lumières sont encore à venir, et que la revendication d'un progressisme historique est une idée crédible, mais dont la réalisation est seulement probable, et toujours sujette à caution, au moins aussi longtemps que les positions arriérées ne sont pas clairement identifiées, lucidement combattues, et surtout laissées à elles-mêmes, sans qu'ou parvienne jamais à s'appuyer sur elles pour aller de l'avant.

À cet égard, il faut rappeler l'insistance de Nietzsche sur la difficulté du progrès dans les textes de cette époque. Le paragraphe 24 d'*Humain, trop humain* intitulé « Possibilité du progrès », travaille à caractériser avec précaution cette notion de progrès en l'atténuant par la notion possibilité (Möglichkeit) : ce texte montre en effet que le progrès n'est pas un dessein de la nature, et que l'évolution des sociétés humaines ne doit pas être pensée sur le modèle d'un optimisme historique. Le progrès n'a rien de spontané, et il faut en permanence garder à l'esprit que tout mouvement progressiste peut très bien échouer, bien qu'il soit déraisonnable de penser le progrès comme rigoureusement impossible. Je cite ici le paragraphe 24 : « il y a une étourderie et presque une absurdité à croire le progrès doive avoir lieu *nécessairement* ; mais comment nier qu'il soit possible ? »¹¹.

On le voit, Nietzsche a développé dans *Humain, trop humain* une conception de l'histoire directement influencée par la réaction des anti-Lumières. Nietzsche considère à cette époque cette réaction comme une nécessité implacable issue des insuffisances des Lumières elles-mêmes. Toutefois, Nietzsche ne considère pas cette réaction comme une fatalité historique, car celle-ci peut être combattue à son tour.

En effet, si les anti-Lumières peuvent se caractériser schématiquement par le conservatisme, et par la condamnation de l'idée de progrès, jugée illusoire et ruineuse, en tant qu'elle laisserait l'homme démuné de tout ordre traditionnel, alors on comprend que la préoccupation de Nietzsche n'est pas d'accréditer les

⁹ *Ibid.*, FP 21 [74], p. 432.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Œuvres philosophiques complètes, Humain, trop humain*, Tome I, trad. cit., § 24, pp. 50-51.

thèses des anti-Lumières, mais bel et bien d'analyser selon un point de vue historique plus général le sens même du rapport entre ces deux mouvements antithétiques que sont les Lumières et les anti-Lumières.

La conception nietzschéenne de l'histoire est ici, on le voit, très nuancée : Nietzsche renvoie dos-à-dos les défenseurs du progressisme simpliste et les partisans du conservatisme le plus féroce pour tenter de comprendre la nécessité de l'existence des contraires dans la genèse de formes historiques plus complexes et plus globales. Ainsi, contre les tenants d'un progressisme facile, Nietzsche souligne en 1877, dans le posthume 23 [184] consacré à l'« *Utilité des positions arriérées* », que les mouvements réactionnaires jouent aussi leur rôle dans l'accouchement des formes historiques nouvelles : « Les *positions arriérées* (politiques, sociales, ou certains types d'artistes, de métaphysiciens tout entiers) sont aussi nécessaires que les courants progressistes : elles provoquent les frictions nécessaires et sont sources d'énergie pour les aspirations novatrices »¹².

Selon cette logique, la reconsidération nietzschéenne du rapport des Lumières et des anti-Lumières permet donc de caractériser les mouvements réactionnaires comme des facteurs paradoxalement stimulants pour les mouvements progressistes. Aux yeux de Nietzsche, les « positions arriérées » sont des résurgences ataviques qui viennent s'opposer aux mouvements progressistes, dont les idées novatrices ne sont pas encore suffisamment mûres. Ainsi, le mouvement des anti-Lumières peut être compris comme la résurgence de pulsions anciennes, dont la force structurante a jadis été éprouvée et validée, et qui reviennent sur le devant de la scène face à l'apparition d'idées nouvelles, encore trop « jeunes », et insuffisamment mises à l'épreuve de l'expérience. Selon Nietzsche, le mouvement de réaction des anti-Lumières n'est donc pas, en lui-même, une simple tendance au *statu quo*, car les mouvements réactionnaires sont les adversaires qui contraignent les mouvements progressistes à se *renforcer*. Cela explique pourquoi, ultimement, Nietzsche en vient à reprendre la bannière des Lumières, car c'est la logique même de l'histoire qui impose une telle reprise.

Il convient, à partir de là, de se demander si Nietzsche a conservé cette vision de l'histoire au-delà d'*Humain, trop humain* afin d'en développer toutes les implications. Nietzsche continue-t-il, dans la suite de son œuvre, à défendre la thèse de l'utilité des positions arriérées ou, ce qui revient au même, à reconnaître leur fécondité paradoxale ? Les positions arriérées sont-elles restées aux yeux de Nietzsche une incitation, ou une indication de la nécessité d'aller de l'avant, ou traduisent-elles, dans les textes plus tardifs, un mouvement de décadence irréversible, un torrent presque impossible à contrer, ou à

¹² *Ibid.*, FP 23 [184], p. 522.

contrecarrer ? Ce qui explique la nécessité de poser la question, c'est d'abord le constat que la thématique de la décadence est devenue de plus en plus présente dans l'œuvre de Nietzsche au fil de la décennie 1880, tandis que la revendication d'une reprise de la bannière des Lumières et d'un certain idéal de progrès pourrait sembler de moins en présente, pour ne pas dire carrément absente, en particulier dans les œuvres de la maturité, à tel point qu'on pourrait finir par croire qu'elle fut purement et simplement abandonnée, et concernerait donc uniquement *Humain, trop humain*. À supposer que nous ayons effectivement affaire à un abandon pur et simple de la revendication énoncée au paragraphe 26 de cet ouvrage, cela confirmerait le bien-fondé de la périodisation traditionnellement admise des œuvres de Nietzsche, qui voudrait que le projet scientifique ou positiviste ne trouve un écho qu'à l'intérieur de la première phase de son itinéraire intellectuel. L'idéal des Lumières aurait donc été un simple idéal de jeunesse, un témoignage de naïveté, face au torrent réactionnaire des anti-Lumières dont le conservatisme a fini par gagner une grande partie de l'Europe.

Au demeurant, le constat selon lequel Nietzsche aurait progressivement pris ses distances avec les Lumières et leur héritage est corroboré par différents commentateurs qui montrent à leur tour, on peut penser par exemple à Éric Blondel, que la référence aux Lumières ne concerne pas le Nietzsche de la maturité. Dans une note¹³ à sa traduction de *L'Antéchrist*, Éric Blondel écrit effectivement la chose suivante : « Nietzsche a bien dédié *Humain, trop humain* “à Voltaire pour le centenaire de sa mort”, mais cette époque d'invocation des Lumières (...) est derrière lui (...) quand il écrit *L'Antéchrist*. » Cette citation traduit sans ambiguïté l'idée selon laquelle le développement progressif de l'œuvre de Nietzsche se serait accompagné d'un renoncement toujours plus marqué à l'idéal de jeunesse d'une reprise de la bannière des Lumières, en raison même d'une lucidité croissante sur le mouvement de l'histoire.

Reprendre la bannière des lumières, un simple idéal de jeunesse, donc, pour ne pas dire une naïveté. Ce jugement, me semble-t-il, ne résiste pas à un examen approfondi des textes de Nietzsche, et je vais m'efforcer dorénavant de démontrer ce point. Pour aller à l'essentiel, on peut montrer, tout d'abord qu'il y a des occurrences du projet de reprise des Lumières au-delà d'*Humain, trop humain*, notamment dans *Aurore*, au paragraphe 197 de cette œuvre sur lequel je reviendrai bientôt, mais c'est le cas également bien après la période dite intermédiaire, puisque dans *Par-delà bien et mal* et dans les Fragments posthumes contemporains de la rédaction de cette œuvre, on trouve une série de références au siècle des Lumières ainsi qu'une revendication réitérée ou renouvelée, visant à favoriser explicitement l'apparition de « nouvelles Lumières ». On rencontre en effet l'expression « die neue Aufklärung » dans les

¹³ la note 344

fragments posthumes des années 1884-1885. Cette même expression apparaît à 8 reprises, aux fragments 25 [296], 26 [293], 26 [298], 27 [79], 27 [80], 29[40] de l'année 1884, puis au fragment 1[94] de l'année 1885. On sera attentif à ce posthume de 1885 dans lequel Nietzsche, réfléchissant à un titre qui aurait pu être celui de *Par-delà bien et mal*, avait un temps songé au titre suivant « *Les nouvelles Lumières. Prélude d'une philosophie de l'avenir.* » Ce simple fait textuel suffit à démontrer l'importance que garde la référence aux Lumières au fil de la décennie 1880. Nietzsche n'a donc pas renoncé à faire des lumières un schème de pensée susceptible de caractériser son propre travail. Bien au contraire, il a réaffirmé ce même positionnement.

Comment expliquer alors le maintien de cette problématique ? Ce qui peut expliquer ce maintien, c'est sans doute moins une continuité stricte avec les thèses d'*Humain, trop humain*, que la nécessité de développer un questionnement qui fait face à de nouveaux enjeux, au fur et à mesure que Nietzsche a développé son œuvre. Si Nietzsche peut, en un certain sens, revendiquer durablement une reprise la bannière des Lumières, cela montre d'abord que son questionnement de la décennie 1870 n'était pas sur une mauvaise voie, et qu'il offrait déjà des ressources de pensée significatives, mais cela révèle peut-être aussi que ce questionnement était encore insuffisant, et qu'il doit donc être poursuivi, développé, amplifié, au regard, notamment, de l'existence d'un adversaire qui, entre-temps, n'a pas fondamentalement changé, et qui s'est même considérablement renforcé.

Il faut rappeler, et je me base ici sur les travaux de l'historien Zeev Sternhell, en particulier sur son livre de 2006 intitulé *Les anti-Lumières*, que Nietzsche n'a cessé d'être confronté au développement de la problématique des anti-Lumières, au fur et à mesure qu'il rédigeait son œuvre. C'est Nietzsche lui-même, il faut le rappeler, qui a créé le concept d'Anti-Lumières (*Gegen-Aufklärung*)¹⁴ dans les années de rédaction d'*Humain, trop humain*, et plus précisément au fragment posthume 22 [17] de l'année 1877. À cette époque, on le sait, Nietzsche considérait essentiellement 2 figures, Schopenhauer et Wagner, comme les représentants d'un courant hostile aux Lumières. Or ce courant s'est étendu bien au-delà de Schopenhauer et de Wagner. À l'époque d'*Humain, trop humain*, Nietzsche n'avait fait que donner un nom à un courant historique dont il pressentait l'importance, et qui connaîtra un développement considérable. Schématiquement, on peut distinguer plusieurs phases des anti-Lumières, comme propose de le faire Zeev Sternhell : une première phase qui précède Nietzsche lui-même, marquée par des penseurs tels que Herder et Burke en Allemagne et en Grande-Bretagne, une seconde phase à l'égard de

¹⁴ *Œuvres philosophiques complètes, Humain, trop humain*, Tome I, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1988, FP 22 [17], pp. 437-438.

laquelle Nietzsche se positionne plus spécifiquement, qui comprend des figures comme Schopenhauer et Wagner mais aussi des auteurs comme Carlyle, Taine ou encore Renan, et on peut montrer également qu'une troisième phase, postérieure à Nietzsche, regroupe des intellectuels tels que Charles Maurras, Oswald Spengler, l'un des principaux acteurs de la révolution conservatrice, et plus proche de nous, un auteur comme Isaiah Berlin qui fut l'un des premiers à revendiquer l'unité de cette tradition des anti-Lumières, dont on peut suivre les ultimes prolongements jusque dans le néo-conservatisme contemporain.

Cette tradition des Anti-Lumières, Nietzsche n'a donc cessé de se confronter à elle à l'époque qui était la sienne, à tel point que l'on pourrait dire que l'Europe face à laquelle Nietzsche déploie son œuvre, du début à la fin de son itinéraire intellectuel, n'est autre que l'Europe des Anti-Lumières. Aujourd'hui, la cohérence de ce courant de pensée, sa durée, et sa puissance, nous apparaissent très clairement, de même que son importance, pour qui veut comprendre le positionnement complexe de Nietzsche dans son temps. Dans son livre intitulé *les Anti-Lumières*, Zeev Sternhell replace en effet Nietzsche dans un contexte qui voit littéralement triompher cette tradition de pensée : « C'est bien dans les "années Nietzsche" que les anti-Lumières deviennent un torrent intellectuel. »¹⁵ Ce torrent intellectuel, c'est donc celui qui regroupe les défenseurs du romantisme mais aussi les plus farouches opposants à Révolution française ainsi que les intellectuels les plus conservateurs. Nietzsche est en dialogue avec ces penseurs européens des anti-Lumières. S'il se distingue d'eux sur de nombreux points, il partage aussi avec eux une orientation de pensée relevant d'un certain « esprit du temps », celui d'une analyse de la modernité **européenne** sous l'angle de la notion de décadence¹⁶, suite à l'épisode des Lumières démocratiques et à leur échec relatif.

La problématique des anti-Lumières nous invite donc à considérer la revendication d'*Humain, trop humain* et ses éventuels prolongements relativement à une thématique qui n'était pas encore pleinement développée dans *Humain, trop humain*, celle de l'Europe, et des bons européens, étant donné qu'au cœur même de l'Europe dont Nietzsche est le contemporain, quelque se joue qui ressortit fondamentalement à l'opposition des Lumières et des Anti-lumières, au sens où ces deux mouvements se poursuivent simultanément dans différents pays, et Nietzsche est très attentif à cette double logique tandis qu'il poursuit la rédaction de son œuvre, comme le montre le paragraphe 197 d'*Aurore*, qui évoque les développements respectifs de chacune de ces deux tendances, qui se laissent observer à cette époque.

¹⁵ *Les anti-Lumières*, trad. cit., p. 20.

¹⁶ Voir par exemple *Crépuscule des idoles*, trad. P. Wotling, Paris, GF, 2005, « incursions d'un inactuel », § 39, pp. 204-205.

Ce qui vient compléter le projet d'*Humain, trop humain*, il faut y insister, n'est autre que le développement d'une réflexion plus aboutie sur le devenir de l'Europe, cette civilisation travaillée de l'intérieur par la rupture des Lumières, puis par l'opposition des Lumières et des anti-Lumières, et qui en raison même de cette configuration historique complexe, doit reconsidérer l'identité problématique qui est la sienne.

Afin d'étayer mon hypothèse sur le développement très progressif d'une problématique européenne au cœur de l'invocation nietzschéenne des Lumières, je rapprocherai certains textes qui font état d'un changement d'échelle depuis le contexte national vers le contexte supranational, en comparant les analyses que Nietzsche propose de l'opposition des Lumières et des anti-Lumières dans deux œuvres, à savoir dans *Aurore* et dans *Par-delà bien et mal*.

Si l'on examine la situation dans *Aurore*, en 1881, on voit que Nietzsche d'intéresse encore essentiellement aux anti-Lumières allemandes. Ce point est parfaitement clair dans le paragraphe 197 qui peut être lu comme un prolongement du paragraphe 26 d'*Humain trop humain*. Ce paragraphe 197 a pour spécificité d'inscrire la réaction des anti-Lumières dans un courant qui regroupe de nombreux intellectuels et ne se limite pas aux seules figures de Schopenhauer et de Wagner. Dans ce texte intitulé « L'hostilité des Allemands aux Lumières », Nietzsche passe en revue les contributions qui furent celles des philosophes allemands au 19^e siècle, mais il analyse aussi les œuvre des historiens et des artistes romantiques, et il évoque enfin les travaux des naturalistes¹⁷ pour montrer que c'est dans un seul et même esprit que tous ces acteurs s'opposèrent aux Lumières, en ravivant une même sentimentalité religieuse issue du passé. Nietzsche conclut (je cite) que « La tendance majeure des allemands était hostile aux Lumières ». Faire le diagnostic d'une Allemagne anti-Lumières, c'est pour Nietzsche une manière de rompre définitivement avec les formes de nationalisme ou d'idéal germanique qui pouvaient encore gouverner sa pensée dans la *Naissance de la Tragédie*, et cela montre aussi la nécessité de prendre en vue un contexte plus large, un contexte qui sera cette fois-ci européen, pour combattre les anti-Lumières qui triomphent à l'échelle strictement nationale.

Si ce contexte purement national a progressivement été remis en question, c'est donc bel et bien parce que Nietzsche a compris que les anti-Lumières qui triomphaient en Allemagne s'opposaient aux Lumières qui se définissaient quant à elles comme un mouvement qui dépassait les frontières et qui prétendait transcender les communautés nationales. Si les anti-Lumières restent ancrés dans une forme de conservatisme et surtout dans la revendication

¹⁷ Wilhelm Roux, Ernst Haeckel, Rudolf Virchow

d'un nationalisme et d'un communautarisme indissociable des traditions politiques, patriotiques et religieuses qui sont celles de l'Allemagne, mais aussi de l'Angleterre et de la France, pour ne citer ici que quelques exemples au sein de la topographie nietzschéenne des anti-Lumières, il convient en revanche d'aborder les Lumières à un échelon européen.

Sur la dimension proprement européenne des Lumières, on peut se rapporter dorénavant au paragraphe 253 de *Par-delà bien et mal*, où Nietzsche semble, assez paradoxalement, faire siennes certaines thèses caractéristiques des anti-Lumières, lorsqu'il s'efforce d'analyser la propagation européenne des Lumières, pour caractériser celle-ci comme un vaste mouvement de « dépression » civilisationnelle. Soulignant l'origine anglaise du mouvement, Nietzsche écrit la chose suivante : « Il ne faut pas oublier, pour ce qui est des Anglais, qu'ils ont déjà causé une fois, par leur caractère profondément moyen, une dépression globale de l'esprit européen : ce que l'on appelle "les idées modernes", ou "les idées du dix-huitième siècle", ou encore "les idées françaises" — donc ce contre quoi l'esprit allemand s'est élevé avec un profond dégoût —, était d'origine anglaise, cela ne fait aucun doute. Les Français n'ont fait que singer et mettre en scène ces idées, ils en ont été les meilleurs soldats aussi, de même, que leurs premières et plus radicales victimes ; car cette maudite anglomanie des "idées modernes" a fini par rendre l'âme française si mince et si émaciée qu'aujourd'hui, on se rappelle presque avec incrédulité son seizième siècle et son dix-septième siècle, sa force profonde passionnée, sa noblesse inventive. »¹⁸

On sera attentif à l'utilisation du verbe « singer » dans ce texte, comme si Nietzsche cherchait à suggérer que la propagation du mouvement des Lumières était pour une part un phénomène imitatif de surface, dénué de profondeur, contrairement aux valeurs chrétiennes, dont l'incorporation a quant à elle véritablement été accomplie en Europe. Au demeurant, la thèse selon laquelle les Lumières se réduiraient en fait à quelque chose de mécanique et occasionneraient une simple propagation de surface se rencontre déjà dans les textes du jeune Nietzsche. Au fragment posthumes 19 [294] de l'année 1872, Nietzsche affirmait déjà une idée assez proche de celle exprimée au cœur du paragraphe 253 de *Par-delà bien et mal*. À cette époque, il ne s'agissait pas d'affirmer que les Lumières françaises ont singé les Lumières anglaises, mais plutôt qu'une partie des Lumières allemandes avaient à leur tour singé les Lumières françaises : « La *Jeune-Allemagne* est (...) la représentante de Lumières grossièrement singées sur les Français ».

¹⁸ *Par-delà bien et mal*, trad. cit., § 253, pp. 235-236.

En complément de ces différents éléments, on pourra rapprocher ces analyses critiques de Nietzsche envers les insuffisances du mouvement européen des Lumières de celles qu'on trouvait par exemple chez Herder dans son texte de 1774, *Une autre philosophie de l'histoire*. Je m'appuie ici à nouveau sur les analyses de Zeev Sternhell aux pages 160 et 161 de son livre. Il s'agit dans ces pages de montrer que Herder considère, selon les termes qui sont les siens, l'esprit français ou l'esprit voltairien comme un « esprit abstrait » ou comme « la chose la plus mécanique du monde ». Herder parle alors de ce même esprit français caractéristique de la modernité comme d'une singerie. Parce qu'ils ne sont que des singes, nous dit Herder, les français peuvent être singés à leur tour par le reste de l'Europe. On le voit, lorsque Nietzsche aborde la question de l'Europe des Lumières dans *Par-delà bien et mal*, il se réapproprie donc une critique qu'on trouve d'abord sous la plume des anti-Lumières. La difficulté serait alors de comprendre en quoi cette critique ne fonctionne pas identiquement dans les deux cas, puisqu'au nationalisme des anti-Lumières vient s'opposer l'eupéanisme de Nietzsche.

Ce qui est certain, c'est que la promotion progressive d'un idéal européen et supranational chez Nietzsche répond à cette double insuffisance qui est à la fois celle des Lumières et des anti-Lumières. Si Nietzsche a complété le projet de reprise des Lumières par une problématique des bons européens au fil de la décennie 1880, cela nous dit quelque chose de la nécessité de critiquer plus vigoureusement les Lumières que cela n'était le cas à l'époque d'*Humain, trop humain*, précisément parce que le siècle des Lumières n'avait pas encore revendiqué suffisamment sa dimension européenne, ou avait tout simplement échoué à lui donner véritablement corps. Nietzsche, quant à lui, est le témoin d'une Europe qui fait la part belle aux anti-Lumières et au repli nationaliste, ou plutôt, il est le témoin d'une Europe dans laquelle s'inscrit cette tension historique entre les Lumières et les anti-Lumières. L'Europe dont parle Nietzsche est comme tiraillée entre des forces progressistes qui ont manqué d'assurance, et des forces conservatrices auxquelles manque la reconnaissance d'un certain besoin de progrès inscrit dans l'Europe et son histoire. En d'autres termes, il s'agit de comprendre en quoi l'opposition des Lumières et des anti-Lumières révèle quelque chose du devenir même des valeurs européennes, en nous mettant face à l'enjeu d'un élargissement européen des Lumières ou d'un repli communautariste des anti-Lumières, tout en reconnaissant que ce repli irait à rebours de l'histoire elle-même. On voit combien Nietzsche considère l'avenir comme incertain, puisque le dénouement de la tension historique dont il est question ne nous est pas connu d'avance et qu'il faudra peser de tout son poids afin d'engager à nouveau l'Europe dans la voie des Lumières.

S'agissant de cette question de l'avenir de l'Europe, et du rôle clef que les Lumières nietzschéennes sont appelées à y jouer, il faut comprendre que ce rôle est conditionné par la nécessité de réformer la conception des lumières qui était celle du XVIII^e siècle, c'est-à-dire à condition de rompre avec l'idéal du commencement absolu pour poser le problème de l'auto-dépassement des valeurs platonico-chrétiennes, ces valeurs qui ont jusqu'à présent prévalu en Europe et que les anti-Lumières ont une fois de plus ramené au premier plan. Relativement à cet enjeu, on peut, une nouvelle fois, se référer à *Par-delà bien et mal*, au texte clef que représente la préface du livre, qui insiste sur l'*oppression* millénaire subie par l'Europe sous la domination de la pensée idéaliste, platonicienne donc, puis chrétienne, et qui insiste également sur l'éducation paradoxale et involontaire d'un contre-modèle, anti-platonicien et anti-chrétien, comme un effet involontaire ou inattendu de cette même oppression.

Le contre-modèle dont Nietzsche parle ici ne désigne rien d'autre que les Lumières qui ne sont donc pas chez lui un commencement, mais bel et bien un résultat (je cite) : « Le combat contre Platon, ou pour le dire de manière plus intelligible et pour le "peuple", le combat contre l'oppression millénaire de l'Eglise chrétienne — car le christianisme est du platonisme pour le "peuple " — a créé en Europe une somptueuse tension de l'Esprit, comme il n'en avait encore jamais existé sur terre : avec un arc aussi tendu, on peut à présent viser les buts les plus lointains. Il est vrai que l'esprit européen ressent cette tension comme une détresse ; et deux tentatives de grand style ont déjà été effectuées pour détendre cet arc, une fois par le jésuitisme, la seconde fois par les Lumières démocratiques »¹⁹.

Je laisse de côté ici la référence au jésuitisme qui nous emmènerait trop loin, mais Nietzsche fait vraisemblablement allusion au rôle joué par les jésuites dans le développement des sciences pendant la contre-Réforme. Indépendamment de cette question, je me concentre donc sur la référence aux Lumières. Nietzsche en vient à évoquer les Lumières lorsqu'il décrit la contrainte opérée par les valeurs platonico-chrétiennes sur l'Europe. L'oppression exercée par ces valeurs a constitué un facteur prédominant de formation d'un certain type d'humanité. En effet, la prédominance des valeurs platonico-chrétiennes durant une longue période historique a fini par écarter l'homme de ses instincts vitaux les plus fondamentaux, d'où l'idée d'une « tension » de l'esprit, qu'il faut comprendre à la fois dans son inquiétude mais aussi dans sa fécondité, car cette tension est l'origine des trésors de profondeur de l'esprit européen, ainsi qu'à l'origine du contre-mouvement qui a fini par remettre en cause cette même Europe platonico-chrétienne. À ce titre, les Lumières constituent bien un produit

¹⁹ *Par-delà bien et mal*, trad. cit., Préface, p. 45.

du platonisme et du christianisme, ainsi qu'une tentative visant à « détendre » une tension préalable, en produisant les conditions d'une humanité délivrée de l'oppression antérieure. On le sait, la tentative de retournement fut trop brutale, comme le soulignait déjà *Humain, trop humain*. Elle n'était pas à la hauteur des valeurs platonico-chrétiennes elles-mêmes qu'il s'agissait de combattre, et qui surent quant à elles prendre en charge l'éducation de l'homme sur une longue période de temps. Les Lumières du XVIII^e siècle aboutissent à un résultat contraire au but recherché, en produisant un assombrissement, une dépression, celle dont Nietzsche parle au paragraphe 253 de *Par-delà bien et mal* précédemment analysé, une dépression qui a provisoirement laissé un espace vide, que les anti-Lumières s'empressèrent de réinvestir.

On constate qu'il y a finalement une proximité entre les analyses d'*Humain, trop humain* et celle de *Par-delà bien et mal*, à ceci près que la problématique supranationale s'impose dorénavant avec plus de force et d'évidence. Toutefois, on le voit, l'idéal européen de Nietzsche ne répond à aucune téléologie qui serait vouée à se réaliser envers et contre les vicissitudes de l'histoire. Aux antipodes de l'idéal du progrès caractéristique des Lumières, Nietzsche montre que l'Europe dont il est le contemporain est en décadence, et en cela il se rapproche des anti-Lumières et notamment de Herder. Si l'Europe est décadente, c'est parce qu'elle a épuisé une série de possibilités antérieures, et qu'elle ne parvient précisément pas à se renouveler, à initier un nouveau commencement comme le souhaitait le siècle des Lumières. En ce sens la problématique du renversement des valeurs proprement nietzschéenne, indissociables de la double logique de tension et de détente de l'esprit européen, présente un intérêt supérieur relativement aux Lumières du XVIII^e siècle, car cette problématique suppose de reconnaître que les valeurs qui ont prévalu en Europe ont une histoire, c'est-à-dire qu'elles obéissent à un processus ou à un devenir intrinsèque qu'il faut comprendre et accompagner. Cette problématique du renversement des valeurs commence à apparaître au milieu de la décennie 1884, tout comme la problématique des bons européens. Il faut rappeler que la formule « *Umwertung aller Werte*²⁰ », c'est-à-dire l'essai de « renversement de toutes les valeurs », apparaît pour la première fois dans le fragment posthume 26 [259] de l'été 1884, tandis que la première mention des bons européens apparaît au fragment 25 [524] du printemps 1884, où l'on peut lire la chose suivante : « *Gegen das Nationale, der gute Europäer* » (contre le national, le bon européen). Ces deux enjeux sont liés, nous l'avons vu, puisque l'avenir de l'Europe dépend précisément selon Nietzsche de la capacité des nations à dépasser les patriotismes étroits, en raison du mouvement général de

²⁰ *Fragments posthumes X / KSA 10, 26 [259].*

dévalorisation des valeurs qui caractérise l'ensemble des pays européens, par-delà les différences superficielles qui parfois les opposent.

De ce point de vue, si le diagnostic nietzschéen sur l'Europe est dans une certaine mesure le même que celui qui est établi par les anti-Lumières, Nietzsche se distingue des anti-Lumières en posant le problème de l'avenir, bien loin de vouloir faire retour en arrière, ou de prôner le statut quo. Cela explique pourquoi il faut ultimement refuser la thèse de Zeev Sternhell, qui n'hésitait pas, dans certains passages de son livre, à faire de Nietzsche l'opposant le plus radical aux Lumières qui ait jamais existé. Je cite ici le livre de Sternhell à la page 620 : « Le plus grand ennemi que la pensée des Lumières ait jamais connu est incontestablement Nietzsche. »²¹ À la lecture du livre de Sternhell, on peut effectivement constater que Nietzsche a fait siennes, jusque dans certaines limites, certaines thèses assez fortes des anti-Lumières qui s'exprimaient au sujet de la civilisation européenne, une civilisation en décadence, ne parvenant pas à faire perdurer ses traditions, et ne parvenant pas non plus à opposer à ces mêmes traditions une alternative crédible. Ce qui distingue toutefois Nietzsche des anti-Lumières c'est la revendication selon laquelle l'Europe est porteuse de germes d'avenir, à condition toutefois de réformer les Lumières. La philosophie nietzschéenne entend clairement favoriser un tel projet. Il s'agit de faire de l'Europe une communauté accomplissant de l'intérieur l'autodépassement des valeurs platonico-chrétiennes. En d'autres termes, les lumières nietzschéennes ne désignent rien d'autre que le processus par lequel l'Europe doit se penser elle-même pour prendre acte d'un passé qui n'autorise pas un recommencement absolu. Le processus de dévalorisation axiologique est encore en cours. Ce processus parvient dorénavant à notre conscience et se voit érigé au rang d'un questionnement philosophique qui peut prendre le nom de nouvelles Lumières. Promouvoir de nouvelles valeurs supposerait donc procéder à la critique mais aussi à l'autodépassement des valeurs européennes et cela supposer de reconstituer minutieusement l'histoire européenne, une histoire aussi singulière que complexe traversée par des tensions multiples. C'est cette singularité de l'histoire européenne qui explique pourquoi Nietzsche refuse l'universalisme abstrait du siècle des Lumières qui prétendait dépasser toute idée d'une inscription de l'homme dans une civilisation particulière, aussi bien que le communautarisme étriqué des anti-Lumières qui borne l'homme à une certaine finitude. Face à ces deux écueils, Nietzsche propose un européanisme de combat, puisqu'il s'agit toujours de jouer une Europe contre une autre, lorsqu'il s'agit de ramener l'Europe à elle-même.

²¹ *Les anti-Lumières*, Paris, Folio, 2010, p. 620.

