

Domenico Losurdo

Nietzsche, le rebelle aristocrate

Le texte ci-dessous est un extrait de l'ouvrage Domenico Losurdo, Nietzsche, philosophe réactionnaire : pour une biographie politique paru aux éditions Delga en septembre 2008, dans une traduction d'Aymeric Monville & Luigi Sanchi. Avec l'aimable autorisation de l'éditeur.

1/ La crise de la culture, de Socrate à la Commune de Paris

Parue au printemps 1872, *La Naissance de la tragédie*, qui marque les débuts philosophiques de Nietzsche, ne peut se comprendre sans la Commune de Paris et la guerre franco-prussienne qui précèdent de peu sa publication. La correspondance et les fragments de l'époque montrent très clairement avec quelle intensité a été vécue la nouvelle vague révolutionnaire outre-Rhin et à quel point elle a laissé une trace douloureuse et indélébile. À l'annonce de l'incendie du Louvre par les insurgés, « je suis resté quelques jours complètement anéanti, livré aux larmes et aux doutes : toute l'existence d'un savant et d'un philosophe-artiste m'apparut comme une absurdité dès lors qu'un seul jour pouvait faire disparaître les plus magnifiques œuvres d'art, voire des périodes artistiques entières »¹. Par la suite, la nouvelle est démentie, mais cela ne modifie pas un état d'esprit, comme en témoigne de façon lyrique un fragment daté de quelques années après : « Automne – souffrance – chaumes – viscaires, asters. Tout à fait la même impression que lors du prétendu incendie du Louvre – sentiment d'un automne de la culture. Jamais souffrance n'a été plus profonde. »²

Le bilan historico-théorique de la Commune de Paris est ainsi formulé dans un paragraphe central de *La Naissance de la tragédie* : à cause de l'« optimisme », la culture va vers une « horrible destruction » ; la « foi dans le bonheur terrestre de tous » secoue la société « jusque dans ses strates les plus profondes », semant le mécontentement chez « une classe barbare d'esclaves », qui, séduite par des idées utopiques, considère désormais « son existence comme une injustice » et explose en révoltes incessantes. Face à une telle vague de destruction, le christianisme ne saurait constituer une digue, désormais réduit à l'état de « religion savante », lui qui est de moins en moins suivi par les masses populaires et qui, surtout, est lui-même contaminé par l'« optimisme » du présent³. Certes, le christianisme « pélagianisé » et oublieux du péché originel qui pèse sur l'existence humaine, est déjà dénoncé par Schopenhauer, à qui Nietzsche attribue à cette époque le mérite de lui avoir « ôté des yeux le bandeau de l'optimisme »⁴. Mais le jeune philosophe commence à aller bien au-delà sur cette voie, en mettant fortement en question dans son ensemble la religion

¹ Lettre à C. v. Gersdorff du 21 juin 1871, in *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, édition de G. Colli et M. Montinari, De Gruyter, München-Berlin-New York 1975 et suiv., vol. II, 1, p. 204 ; trad. fr. in *Correspondance*, Gallimard, Paris 1992, II, p. 188. Autant pour les textes de Nietzsche que pour ceux des autres auteurs cités parfois, nous ne ferons pas mention des modifications éventuellement apportées aux traductions françaises utilisées.

² *Fragments posthumes 1875-1879*, in F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (dénommée désormais KSA), édition de G. Colli et M. Montinari, De Gruyter-DTV, München-Berlin-New York 1980, vol. VIII, p. 504, trad. fr. in *Œuvres philosophiques complètes*, Gallimard, Paris 1968, III-2, p. 344.

³ *La Naissance de la tragédie*, in KSA vol. I, p. 117, trad. fr. in *Œuvres*, Robert Laffont, Paris 1993, vol. I, p. 103.

⁴ Lettre à H. Mushacke du 11 juillet 1866, in *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, op. cit.*, vol. I, 2, p. 140, trad. fr. in *Correspondance, op. cit.*, I, p. 441.

dominante en Occident, où, même si elle est conjuguée au futur, l'idée du bonheur pour tous, dans une dimension supraterrrestre, joue un rôle trop important.

Le remède ne peut pas non plus se trouver dans le monde grec si celui-ci continue à être interprété à la façon des néo-classiques, comme synonyme d'une sérénité imperturbée et imperturbable. Une telle interprétation ne cerne en réalité qu'un seul aspect, l'apollinien, dont témoigne en premier lieu la sculpture. La tragédie et la musique nous mettent au contraire en présence d'une dimension différente, plus profonde. Le dos au mur et contraint de révéler une vérité qu'il aurait préféré tenir cachée, Silène, compagnon de Dionysos, lacère les brillants voiles apolliniens et met à nu l'abîme de l'existence : « Race éphémère et misérable, enfant du hasard et de la peine, pourquoi me forces-tu à te révéler ce qu'il vaudrait mieux pour toi ne pas entendre ? Ce que tu dois préférer à tout, c'est pour toi hors d'atteinte : c'est de n'être pas né, de ne pas être, d'être *néant*. Mais, après cela, ce que tu peux désirer de mieux, c'est de mourir bientôt. » Une telle vérité dionysiaque prend une expression transfigurée et rêveuse dans l'art apollinien, qui joue aussi un rôle socialement bénéfique dans la mesure où il aide l'homme à supporter « les angoisses et les horreurs de l'existence ». Mais oublier ce fond obscur et terrible, ce serait comme juger les tourments du martyr chrétien à partir de sa « vision extatique »⁵. L'intensité tragique et dionysiaque du monde grec trouve une expression puissante dans le Prométhée d'Eschyle qui, en détruisant la vision du progrès propre à « une humanité naïve », met en évidence « le torrent de maux et de tourments » que comporte déjà l'invention du feu⁶. La signification politique d'un tel mythe est précisée ultérieurement dans un texte contemporain à *La Naissance de la tragédie* : « Le vautour qui dévore le foie du pionnier prométhéen de la culture » proclame une fois pour toutes une vérité, qui certes « paraît cruelle » : « *l'esclavage appartient à l'essence même d'une culture* »⁷. La prétention au bonheur terrestre pour tous, qui caractérise toujours plus le monde moderne, s'avère insensée.

Pourtant, la célébration non critique de Prométhée par les Lumières et les progressistes et l'oubli du vautour (et de Silène) ont déjà commencé en terre grecque. « L'homme dionysiaque » sait qu'il est impossible « de rien changer à l'essence éternelle des choses », il comprend combien tout rêve de palingénésie sociale et politique, la prétention de remettre « d'aplomb un monde sorti de ses gonds » est « ridicule et infâme »⁸. Mais en Socrate nous voyons « *l'homme théorique* »⁹ et l'« optimiste théorique » développer sa « foi dans la possibilité d'approfondir la nature des choses »¹⁰ et prétendre « réformer l'existence »¹¹. Il n'y a plus de place pour l'art et la tragédie, qui elle aussi commence, avec Euripide, à devenir ratiocinante. Au monde grec tragique et dionysiaque succède désormais la période alexandrine, qui repose sur une contradiction insoluble et funeste. Comme toute culture, elle « a besoin, pour pouvoir exister durablement, d'une classe d'esclaves ; mais dans sa conception optimiste de l'existence, elle nie la nécessité d'une telle classe » et proclame au contraire la « dignité de l'homme » et la « dignité du travail »¹², en créant ainsi les conditions pour le cycle révolutionnaire incessant et désastreux, pour les vagues successives de révoltes serviles, qui déchirent la France et l'Europe. Il faut donc voir en Socrate (et en son pendant littéraire qu'est Euripide) : « l'axe et le pivot de ce qu'on appelle histoire universelle »¹³. La signification de *La Naissance de la tragédie* commence à apparaître clairement. Elle aurait pu tranquillement porter comme titre ou sous-titre : *La Crise de la culture de Socrate à la Commune de Paris*. Il s'agit en fait d'un texte centré autour de la

5 *La Naissance de la tragédie*, op. cit., p. 35, trad. fr., op. cit., I, p. 42-43.

6 *Ibid.*, p. 69, trad. fr., op. cit., I, p. 67.

7 *L'État chez les Grecs*, in KSA, vol. I, p. 767, trad. fr. in *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs* (PETG) et autres textes, Gallimard, Folio, Paris 1973, p. 183.

8 *La Naissance de la tragédie*, op. cit., p. 57, trad. fr., op. cit., I, p. 58.

9 *Ibid.*, p. 98, trad. fr., op. cit., I, p. 88.

10 *Ibid.*, p. 100, trad. fr. op. cit., I, p. 90.

11 *Ibid.*, p. 89, trad. fr., op. cit., I, p. 82.

12 *Ibid.*, p. 117, trad. fr., op. cit., I, p. 102.

13 *Ibid.*, p. 100, trad. fr., op. cit., I, p. 89.

Kulturkritik, une tradition de pensée profondément ancrée en Allemagne et qui connaît avec Nietzsche une radicalisation extrême. Le règlement de comptes avec le « tourbillon de barbarie fiévreuse qui se qualifie désormais de ‘temps présent’ »¹⁴ doit partir du philosophe grec qui incarne l’optimisme et dont l’influence s’est « jusqu’à aujourd’hui et pour tout l’avenir [...] étendue sur la postérité, comme une ombre qui s’allonge sans cesse sous les rayons du soleil couchant »¹⁵.

Il faut tout de suite observer que la *Kulturkritik* de Nietzsche n’a rien de l’abandon nostalgique et inerte. Non seulement elle est offensive mais, à ce moment, elle a confiance dans la possibilité de transformation radicale du présent. C’est un aspect souligné avec force et autorité, étant donnés les rapports étroits d’amitié qu’il entretenait avec le philosophe, par Erwin Rohde qui déclare dans une recension de *La Naissance de la tragédie* : « L’auteur invite tous ceux qui vivent dans l’exil, tristes et nostalgiques des temps passés à une espérance renouvelée. »¹⁶ Et l’on voit ici de façon évidente l’influence exercée par l’autre grand événement politique de l’époque sur une œuvre mûrie – comme l’observe la préface de l’ouvrage – « parmi les terreurs et les moments sublimes de la guerre qui venait d’éclater »¹⁷, cette guerre à laquelle le philosophe croit bon de participer, et cela certainement pas par hasard, comme volontaire dans les rangs de l’armée prussienne, en abandonnant momentanément l’enseignement universitaire qu’il exerçait dans la ville neutre de Suisse, Bâle. Avec la défaite de la France, « les canons de la bataille de Wörth », sous le fracas desquels commence à s’écrire *La Naissance de la tragédie*¹⁸, marquent la liquidation de la modernité à la fois philistine et dévastatrice qui commence avec Socrate et annoncent « la renaissance imminente de l’Antiquité », « la renaissance *allemande* du monde hellénique »¹⁹. Le monde grec antique n’est pas mort. Au contraire, il peut connaître une nouvelle jeunesse. Pour preuve, la musique de cette sorte de nouvel Eschyle qu’est Wagner, lequel met fin à la prédominance exercée par l’opéra ayant grandi au sein des peuples latins en imbrication avec les « mouvements socialistes », en ce qu’il repose lui-même sur l’absurde présumé de l’homme « bon par nature », de ses « droits » et de ses « perspectives paradisiaques », réalisables après le changement des institutions²⁰. Mais Schopenhauer, « le philosophe du réveil de l’Antiquité, d’une Grèce germanique [...], d’une Allemagne régénérée »²¹ et Kant, qui en montrant les limites et les conflits de la raison, s’est avéré lui aussi complètement étranger à la superficialité rationaliste et optimiste, le montrent également. Luther est lu dans cette même optique²², comme critique implacable d’une raison et d’une vision du monde harmonieuse et donc riche en motifs ou échos dionysiaques.

Même au-delà du cadre proprement culturel, la victorieuse armée allemande a révélé l’« antique santé germanique » ; « Sur un tel socle, il est possible de construire : nous pouvons de nouveau espérer ! Notre mission *allemande* n’est pas encore terminée ! Je me sens plus animé que jamais, parce que tout n’est pas détruit sous le nivellement et l’« élégance » franco-juive, ni sous l’avidité affairément de la vie de ‘tous les jours’ ». Il est vrai, comme l’a montré la Commune de Paris, que « notre vie moderne, ou pour mieux dire toute la vieille Europe chrétienne et son État, mais avant tout la ‘civilisation’ (*Civilisation*) latine aujourd’hui partout dominante, trahit le mal immense dont souffre notre monde »²³ ; mais déjà apparaissent et sont même peut-être déjà à l’œuvre les forces capables

14 *Ibid.*, p. 102, trad. fr., *op. cit.*, I, p. 91.

15 *Ibid.*, p. 97, trad. fr., *op. cit.*, I, p. 87.

16 Voir la recension publiée dans la « *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* » du 26 mai 1872. C’est nous qui traduisons (*NdT*).

17 *La Naissance de la tragédie op. cit.*, p. 23, trad. fr., *op. cit.*, I, p. 33.

18 *Ecce homo, La Naissance de la tragédie*, aph. 1, trad. fr., *op. cit.*, II, p. 113.

19 *Fragments posthumes 1869-1874*, in KSA, vol. VII, p. 353, trad. fr. in OPC, *op. cit.*, I, p. 425.

20 *La Naissance de la tragédie, op. cit.*, p. 122-123, trad. fr., *op. cit.*, I, p. 106.

21 Ce point est rapporté in F. Nietzsche, *Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe* édition de H. J. Mette et K. Schlechta, Beck, München 1933 et suiv., vol. IV, p. 213. C’est nous qui traduisons (*NdT*).

22 *La Naissance de la tragédie, op. cit.*, p. 147, trad. fr., *op. cit.*, I, p. 124.

23 Lettre à C. v. Gersdorff du 21 juin 1871, *op. cit.*, p. 203-204, trad. fr. in *Correspondance, op. cit.*, I, p. 187.

de contrebalancer tout cela. L'opposition entre le philistinisme optimiste d'un côté et l'esprit dionysiaque de l'autre, entre l'alexandrinisme et la vision tragique de la vie, se présente à ce moment comme une opposition entre la France et l'Allemagne. Le pays des Lumières et de la Révolution est aussi le lieu de la *Civilisation*²⁴. En opposition à tout cela, *La Naissance de la tragédie* entonne un hymne à l'« essence allemande » (*deutsches Wesen*), ou encore au « noyau pur et fort de l'essence allemande », au « noyau noble du caractère de notre peuple » : en Allemagne, « civilisation » et modernité sont seulement un phénomène passager et superficiel qui masque mal l'intime « attitude dionysiaque d'un peuple » et dont il est possible de se débarrasser une fois pour toutes avec l'« expulsion de l'élément néo-latin »²⁵. Il s'agit d'un processus qui a déjà commencé avec les guerres contre Napoléon, qui s'est développé ultérieurement avec la récente et décisive victoire remportée sur la France et qui désormais est appelé à balayer définitivement « la vision du monde libérale et optimiste, dont la doctrine remonte à la philosophie des Lumières et à la Révolution française, c'est-à-dire dans une philosophie non métaphysique, purement plate et latine, absolument non germanique »²⁶. Donc, dans le « combat contre la civilisation » (*Civilisation*) et la modernité, une mission incombe à l'Allemagne, « tournée vers la culture » (*Kultur*) et héritière de la Grèce tragique : l'« esprit allemand » est en quelque sorte le « sauveur », la « force rédemptrice »²⁷.

À ce moment, Goethe ne peut figurer dans le panthéon des auteurs appelés à redonner vie à la Grèce antique en terre allemande, car il est dans une certaine mesure l'objet d'une polémique contre l'image sereine et purement apollinienne de cette splendide époque historique : lui non plus n'a pas réussi à « enfoncer la porte enchantée de la montagne magique de l'hellénisme », à « pénétrer jusqu'au cœur de la nature hellène, et consolider, par un lien d'amour durable, l'alliance de la culture allemande et de la culture grecque »²⁸. Autre grand exclu de la liste des noms tutélaires de la lutte contre la « divinisation frivole du présent »²⁹, Hegel. La confrontation avec sa philosophie, lue et dénoncée comme la légitimation de la modernité, est au centre des *Considérations inactuelles* publiées entre 1873 et 1876.

2/ Critique de la « civilisation » et délégitimation de la modernité

Le philosophe selon qui chacun est « *fils de son propre temps* »³⁰ ne peut qu'être la cible principale de Nietzsche : dans sa dénonciation de la barbarie du présent, il ne cherche des interlocuteurs que parmi « ceux qui n'ont pas le sentiment qu'ils sont les citoyens de ce temps »³¹. Hegel, avec sa « culture conforme à son époque », marquée par l'« utilité » et le « gain » et tendant à réaliser une « *extension* » sans précédents de façon à avoir « le plus grand nombre possible d'employés intelligents » et, ainsi, répondre à la bureaucratisation et à la massification croissantes de la société, avec sa célébration de l'État et des institutions politiques, qui en homogénéisant et en nivelant, ne laissent aucune place au « génie », exprime ainsi la modernité même dans son accomplissement ultime le plus répugnant. En effaçant ou en mettant en crise la distinction entre maîtres et esclaves, la diffusion de la « culture générale » est le présupposé du « communisme »³² et encourage en tout cas

24 En français dans le texte (*NdT*)

25 *La Naissance de la tragédie*, *op. cit.*, p. 146, 149 et 154, trad. fr., *op. cit.*, I, p. 125 et suiv.

26 *L'État chez les Grecs*, *op. cit.*, p. 773, trad. fr. in PETG, *op. cit.*, p. 188.

27 *Fragments posthumes 1869-1874*, *op. cit.*, p. 385, p. 429 et p. 431, trad. fr. in OPC, *op. cit.*, I, p. 425 et III-1, p. 485 et 486.

28 *La Naissance de la tragédie*, *op. cit.*, p. 129 et 131, trad. fr., *op. cit.*, I, p. III et II2.

29 *Ibid.*, p. 149, trad. fr., *op. cit.*, I, p. 125.

30 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, édition de E. Moldenhauer et K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969-1979, vol. VII, p. 26, trad. fr., *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard, Paris, 1999, p. 39.

31 *Considérations inactuelles*, III, in KSA, vol. I, p. 339, trad. fr., *op. cit.*, I, p. 288.

32 *Fragments posthumes 1869-1874*, *op. cit.*, p. 243. C'est nous qui traduisons : le passage en français manque dans l'édition en OPC, I, p. 341 (*NdT*).

l'avènement d'une société qui n'est, pour faire référence au langage utilisé plus tard, qu'un « grouillement de fourmis » et un « micmac populacier »³³. Hegel, d'autre part, ne se limite pas à exprimer le présent ; il prétend aussi le légitimer sur le plan de la philosophie de l'histoire grâce à la thèse de la rationalité du réel. De cette manière, en invitant à s'incliner devant le fait accompli et en détournant donc l'Allemagne de la tâche de renouvellement de la Grèce tragique, il exerce une influence particulièrement anti-éducative et corruptrice au sein de la jeunesse allemande. L'éducateur par excellence est au contraire Schopenhauer, qui de façon cohérente s'est lancé dans la dénonciation de son époque, « cette mère indigne, fausse et vaniteuse »³⁴.

Au-delà du philosophe si cher à l'auteur des *Considérations inactuelles*, le malaise de la modernité et l'effroi devant le spectre de l'État-ruche ou de l'État-termitière sont bien présents, avec des intensités et des modalités différentes, dans de vastes secteurs de la culture européenne de l'époque. Pensons en premier lieu à Burckhardt, le plus ancien collègue de Nietzsche à l'université de Bâle, qui s'est employé lui aussi à dénoncer la vulgarité croissante du monde. C'est l'époque où « la tyrannie de la médiocrité », l'étouffement des individus « dans la foule » et la prévarication croissante des « tendances » et des « instincts des masses », sont déplorés amèrement par John Stuart Mill. Il oppose à tout cela l'« homme fort et génial » à qui doit être reconnue « la liberté de montrer la voie » au reste de l'humanité. C'est l'époque où Tocqueville exprime l'angoisse de voir se profiler une « société nivelée » constituée « d'abeilles et de castors ». Au sein de celle-ci, la « splendeur » et la « gloire » s'évanouissant, au fur et à mesure de l'extension de la « civilisation » et avec le primat des intérêts purement matériels, les « hommes d'élite » et les « grands talents intellectuels » disparaissent³⁵. Nous pouvons inclure Nietzsche dans ce même climat spirituel, lui qui, avec une emphase toute particulière, oppose au spectacle répugnant de son temps la « métaphysique du génie » et la dénonciation de toute vision de l'histoire qui « démocratise les droits du génie »³⁶.

Ce qui caractérise donc le jeune philosophe, ce n'est pas le thème qu'il aborde, mais, en premier lieu, la radicalité avec laquelle il le développe. D'abord, il fait commencer la modernité avec Socrate. Surtout, si chez les auteurs libéraux précédemment cités on trouve clairement la conscience de l'irréversibilité du processus historique (qu'il s'agit tout au plus de contenir ou de canaliser vers une issue plus favorable ou moins catastrophique), chez Nietzsche, au contraire, un tel présupposé est aussi mis en question. Reconnaître et légitimer la prétendue « puissance de l'histoire » signifie avoir « un geste approuvateur et mécanique, un geste à la chinoise, devant toute espèce de puissance, que ce soit un gouvernement, ou une opinion publique, ou encore le plus grand nombre »³⁷. L'adverbe utilisé, *chinesenhaft*, est particulièrement significatif ; dans les années suivantes les Chinois deviendront le symbole de l'ouvrier humble, serviable et servile, du nouveau type d'esclave dont les maîtres ont besoin. La thèse de la rationalité du réel et du processus historique représente le même culte de la majorité numérique qui s'exprime dans la démocratie et dans la présence et pression croissantes des masses et des esclaves. Ces derniers, qui font déjà sentir leur poids quantitatif sur le plan proprement politique, finissent par obtenir également une reconnaissance précieuse et inacceptable sur le plan de la philosophie de l'histoire, grâce à une vision du monde qui exclut d'avance toute prétention à revenir en deçà des résultats du monde moderne.

Pour donner une crédibilité à un projet aussi ambitieux que celui de Nietzsche, la dénonciation de la nature « servile » intrinsèque des « apologistes de l'histoire »³⁸, et du caractère irrémédiablement « philistin », c'est-à-dire vulgaire et plébéien, de la raison dont ils

33 *Ainsi parlait Zarathoustra*, in KSA, vol. IV, p. 357, trad. fr., *op. cit.*, II, p. 511.

34 *Considérations inactuelles*, III, cf. p. 362, trad. fr., *op. cit.*, I, p. 306.

35 Cf. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 331-335.

36 *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, in KSA, vol. I, p. 700 et 666, trad. fr. in PETG, *op. cit.*, p. 125 et 97.

37 *Considérations inactuelles*, II, in KSA, vol. I, p. 309, trad. fr., *op. cit.*, I, p. 264.

38 *Considérations inactuelles*, II, *op. cit.*, p. 310, trad. fr., *op. cit.*, I, p. 265.

se réclament, ne suffit pas. Il faut mettre d'une manière ou d'une autre en crise et déconstruire les catégories d'histoire et de raison. Déjà *La Naissance de la tragédie* oppose à la « prétendue histoire universelle »³⁹ et au « monstrueux besoin historique de l'insatisfaite culture moderne », le mythe sans lequel « toute culture perd sa force naturelle saine et créative »⁴⁰. La seconde *Considération inactuelle* s'interroge « sur l'utilité et l'inconvénient de l'histoire » et, après avoir dénoncé avec les mots les plus durs l'« excès d'histoire »⁴¹ et « la religion de la puissance historique »⁴², propose « l'antihistorique et le suprahistorique » comme « antidotes naturels contre l'envahissement de la vie par l'histoire »⁴³. Contre la « maladie historique »⁴⁴, même contre la « culture historique » en tant que telle, cette « sorte de chevelure grise de naissance »⁴⁵ coupable de détruire le mythe et de paralyser toute énergie créative, Nietzsche agit encore une fois le modèle incomparable de la Grèce tragique : « Là nous trouvons également la réalité d'une culture essentiellement antihistorique, d'une culture, malgré cela, ou plutôt grâce à cela, indiciblement riche et féconde »⁴⁶.

À côté de l'opposition du mythe à la raison et à l'histoire, apparaissent aussi des motifs nouveaux et plus intéressants. La thèse de la rationalité du réel et du processus historique est contestée aussi au nom de la « morale », laquelle exige que l'on nage « à contre-courant de l'histoire » et de la modernité ; « le fait que ce grand nombre est en vie, alors que le petit nombre des hommes rares est mort, n'est autre chose qu'une vérité brutale, c'est-à-dire une bêtise incorrigible, une lourde affirmation de 'c'est ainsi', en face de la morale qui dit que 'cela ne devrait pas être ainsi'. Oui, en face de la morale ! »⁴⁷. Mais la nouveauté la plus importante est ailleurs. La *Ite Inactuelle* souligne d'abord qu'il existe des façons assez différentes de reconstruire le déroulement de l'histoire, mais observe avant tout que « l'origine de la culture historique [...] doit être étudiée au point de vue historique »⁴⁸. Pour nous exprimer en termes logiques, Nietzsche a recours à l'argument autoréflexif pour confondre ou mettre en crise la conscience historique dont la modernité se nourrit et se rengorge.

39 *La Naissance de la tragédie*, *op. cit.*, p. 56, trad. fr., *op. cit.*, I, p. 58.

40 *Ibid.*, p. 145-146, trad. fr., *op. cit.*, I, p. 124-125.

41 *Considérations inactuelles*, II, *op. cit.*, p. 305, trad. fr., *op. cit.*, I, p. 262.

42 *Ibid.*, p. 309, trad. fr., *op. cit.*, I, p. 265.

43 *Ibid.*, p. 331, trad. fr., *op. cit.*, I, p. 281.

44 *Ibid.*, p. 329, trad. fr., *op. cit.*, I, p. 280.

45 *Ibid.*, p. 303, trad. fr., *op. cit.*, I, p. 260.

46 *Ibid.*, p. 307, trad. fr., *op. cit.*, I, p. 263.

47 *Ibid.*, p. 310-311, trad. fr., *op. cit.*, I, p. 266.

48 *Ibid.*, p. 306, trad. fr., *op. cit.*, I, p. 262.